מקרא
תורה נביאים וכתובים.

Die
Israelitische Bibel

Enthaltend:

Den heiligen Urtext,

die deutsche Uebertragung,

die

allgemeine, ausführliche Erläuterung mit mehr als 500 englischen Holzschnit

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Philippson.

Dritter Theil: die heiligen Schriften.

Zweite Ausgabe.

Leipzig, 1858.

Baumgärtner's Buchhandlung.

כתובים.

Die Hagiographen.

Die heiligen Schriften,

übertragen und erläutert

von

Dr. Ludwig Philippson.

Psalmi	Psalmen	תהלים
Proverbia	Sprüche	משלי
Job	Ijob	איוב
Cant. Cantic.	Hoheslied	שיר השירים
Ruth	Ruth	רות
Threni	Klagelieder	איכה
Ecclesiastes	Prediger	קהלת
Esther	Esther	אסתר
Daniel	Danijel	דניאל
Ezra	Esra	עזרא
Nehemia	Nechemjah	נחמיה
Chronica	Chronik	דברי הימים

תהלים.

Liber Psalmorum.

Die Psalmen.

Der Fromme und der Frevler.

1. 1. Heil dem Manne, der nicht wandelt im Rathe der Frevler, und im Pfade der Sünder nicht stehet, und auf dem Sitze der

א (א) אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר ׀ לֹא הָלַךְ
בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד

v. 1. נ"א אַשְׁרֵי

1. Mit tiefem Verstande ist dieser Psalm an die Spitze der ganzen Sammlung gestellt: denn er giebt, was das Geschick des Menschen betrifft, den ganzen Lehrinhalt der heiligen Gesänge, in gedrängter, bestimmtester Fassung. Er ist zugleich die Ueberschrift und das Resultat aller Psalmen für den subjektiven Menschen: daß der Gerechte und Fromme zu glücklichen Zielen gedeiht, der Bösewicht untergeht und sein Werk verschwindet. Indem dies gerade den Erfahrungen des gemeinen Lebens mit fester Ueberzeugung gegenübergestellt wird, erhebt es uns vom gewöhnlichen Boden, versetzt uns in das Reich der Gesinnung, und läßt hier dieser das gesammte Werk des Lebens in sicherer Weise entsprießen. Ohne darauf einzugehen, daß auch dem Frommen Unglückliches und Leidvolles begegne, und daß im Gegentheil auch dem Sünder vieles ihn Erfreuende und Beglückende zustoße: wird vielmehr auf die Resultate des ganzen Lebens hingewiesen, und diese werden mit aller Kraft als unveränderlich gewiß festgesetzt. Je mehr dies in bestimmter Aussprache ganz allgemein hingestellt werden sollte, desto weniger konnte auf Einwände, Widersprüche, persönliche Empfindungen und Fragen eingegangen werden: es sollte vielmehr als Lehrsatz erscheinen, dem der Reiz nur durch die Fülle der Ueberzeugung einerseits, andrerseits durch liebliche und treffende Gleichnisse geschafft wurde. — Der Psalm trennt daher alle Menschen in zwei Gegensätze: in Fromme und in Frevler: zuerst charakterisirt er Beide (V. 1. 2.), dann schildert er die Erfolge ihres Lebens (V. 3. 4.), hierauf das Endziel Beider (V. 5. 6.). Indem er zuerst (V. 1.) den Frommen negativ bezeichnet, hat er zugleich das Bild des Frevlers gegeben, durch die Benennungen „Frevler, Sünder, Spötter," so wie durch „Rath, Weg, Sitz" bedeutend, daß hier nicht von einer einzelnen bösen That, sondern von einer konsequent durchgeführten Lasterhaftigkeit die Rede sei. Dieselbe Konsequenz machte er nun (V. 2.) für den Frommen geltend, indem er ihm das Durchdrungensein von der „Lehre des Herrn" zuspricht, womit auch hinwiederum negativ bezeichnet ist, wem der Frevler abgewendet sei. Die Erfolge des Lebens Beider werden hierauf gleichnißweise schlagend bezeichnet: der Fromme ist ein früchtetragender Baum, der Frevler vom Wind verschleuderte Spreu. Daraus geht nothwendig das Endziel hervor: der Frevler hat keinen Bestand und geht unter, da er das Gericht nicht besteht; woraus das Gegentheil für den Frommen, da dieser die Beachtung Gottes erträgt. — Hiermit hat sich uns aber auch die ganze religiöse Anschauung Jisrael's, so weit sie die Geschicke der Menschenwelt und in ihr der einzelnen Menschen betrifft, aufgethan. Erstens: als die Grundlage des ganzen moralisch-religiösen Verhaltens — תורת ה׳ „die Lehre des Ewigen," das geoffenbarte Wort, wie es Erkenntniß und Gesetz zugleich enthält;

וּבְמֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב׃ (ב) כִּי | אִם
בְּתוֹרַת יְהוָה חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם
וָלָיְלָה׃ (ג) וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־פַּלְגֵי
מָיִם אֲשֶׁר פִּרְיוֹ | יִתֵּן בְּעִתּוֹ וְעָלֵהוּ לֹא
יִבּוֹל וְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ׃ (ד) לֹא־
כֵן הָרְשָׁעִים כִּי אִם־כַּמֹּץ אֲשֶׁר־תִּדְּפֶנּוּ

ב״נ אִם־ v. 2. נ״א וּבְ׳ ibid. ב״נ תְ׳ ibid.
בנ״א כֵן v. 4. נ״א כַּמּוֹץ ibid.

Spötter nicht sitzet; 2. sondern an des Ewigen Lehre Lust hat, über deß Lehre sinnt Tag und Nacht. —*) 3. Der ist wie ein Baum, an Wasserbächen gepflanzt, der seine Frucht giebt zu seiner Zeit, und deß Laub nicht welket: all', was er thut, gedeiht. 4. Nicht so die Frevler, sondern wie Spreu, die ein Wind

*) Die Strophenabtheilung ist durch Gedankenstriche bezeichnet.

mit der Bedingung liebevollen Umfassens, völligen Durchdrungenseins, ausschließlicher Beschäftigung des Geistes. Zweitens: allein aus diesem Grunde Zufriedenheit, Freude, Erquickung, Nutzenschaffen, Glück, Heil; fern von ihm Leerheit, Inhaltslosigkeit, Schwanken, Dahingerissensein, Nichtigkeit. Drittens: das Gericht Gottes, das den Frevler seinem selbst verschuldeten Untergange übergiebt, dem Frommen in der Gemeinschaft der Gerechten stetigen Bestand schafft. Wie nun diese Anschauung sich völlig an die fünf Bücher M. schließt und hier auf den subjektiven Einzelmenschen überträgt, was dort der Gesammtheit des jisraelitischen Volkes auferlegt worden; wie zugleich damit der Gegensatz zu der ganzen Heidenwelt gegeben ist, die theils der unabänderlichen Nothwendigkeit, theils den Launen der Götter, d. i. dem Zufalle, theils lediglich der Selbstthätigkeit des Menschen das Geschick desselben zuschreibt, und dies nicht als Resultat der Gesinnung, als Frucht des innerlichen Bodens, sondern nur als Fakta, als Thatsache und Geschehniß auffaßte, sieht der Kundige bald ab. Auch darum steht dieser Psalm richtig an der Spitze, weil er sofort die Hauptaufgabe der Psalmen ausspricht: das Verhältniß des subjektiven Menschen zu der objektiven Offenbarung durchzuarbeiten, wie sich die allgemeine Lehre im Individuum unter den Eindrücken des wirklichen Lebens ausprägen mußte. — Unter diesen Bedingungen konnte auch der Psalm kein höheres poetisches Gewand umschlagen; er ist einfacher Lehrspruch, dessen dichterischer Reiz in wohlangebrachten Gleichnissen und einem gutgefügten Satzbau besteht. Er ist, wie es sich oben schon dem Sinne nach ergab, aus drei Strophen zusammengesetzt, deren jede aus 2 Versen besteht, und zwar haben die beiden ersten Strophen jede einen viergliederigen (V. 1. 3.) und einen zweigliederigen Vers (V. 2. u. 4.) Die dritte Strophe als Schlußsatz besteht aus zwei kurzen zweigliederigen Versen. Die Sprache ist durchaus einfach, obschon innig, und die vielen Konjunktionen אשר V. 1. 3. [2mal] 4., כי אם 2. 4., לא־כן 4., על־כן 5., כי 6., die oft wiederholten Wörter רשעים 1. 4. 5. 6., דרך 1. 6. [2 mal], צדיקים 5. 6. nehmen ihm das eigentlich poetische Gepräge, und nähern ihn noch mehr dem bloßen Sitten- und Lehrspruch, wodurch er seiner Bestimmung gänzlich nahe tritt. — 1. Der Midr. rühmt es sehr, daß David die Psalmen mit einem „Heil" beginne. Den alten jüd. Komm. war „geht, steht, sitzt" eine Steigerung, doch schon richtig Abak als einfache Gliederung, da diese die drei Zustände des Körpers befassen, was durch „Rath, Weg, Sitz" bestätigt wird. רשע der unruhige, skandalöse, gewaltsame Frevler, חטא der fortgesetzt sündige Handlungen begeht, לץ der giftige, boshaftige Mensch; daher sehr treffend dem erstern „Rath", d. i. Anschläge, Entwürfe (2 Chron. 22, 5. Mich. 6, 16.), dem zweiten der „Weg" Wandel, wo auch עמד, stehen, beharren, bezeichnend ist, dem dritten „Sitz", von wo er den giftigen Pfeil auf seine Nebenmenschen versendet. — 2. תורת ה׳ ist nichts anders als die niedergeschriebene Offenbarung, vorzugsweise die 5 BB. M., das Fundament des jisraelitischen Lebens. Der ganze Satz ist pentateuchisch, und darum besonders dem Buche Joschua gemäß, so 5 M. 6, 6. 7. 11, 18. Jos. 1, 8. wörtlich. Die jüd. Komm. יהגה richtig בלב. — Das Pron. ו in ובתורתו beziehen die älteren jüd. Komm. auf den Studirenden, die Lehre Gottes wird durch das Studium sein Eigenthum, חפצו die Liebe, יהגה die Beschäftigung. — 3. 4. Um das Bild ganz zu verstehen, müssen wir uns in das Morgenland versetzen, wo der Kontrast einer bewässerten und wasserleeren Gegend viel öfter und viel schärfer als bei uns entgegentritt, dort die üppigste Vegetation, hier eine vollkommene Oede und Nacktheit; die Landschaften Asiens wechseln immerfort in solchen Kontrasten; in meilenweiter Entfernung kann man den Lauf eines Baches durch den reichen Pflanzenwuchs längs seiner Ufer mit dem Auge verfolgen, wie dies recht anschaulich die beigegebene Abbildung eines der Bäche des Lebanon giebt. — Wie der Baum an Wasserbächen ist der Fromme an der Lehre des Herrn, er wurzelt so in nahrungsreichem Boden; wohingegen des Frevlers Stamm in dürrem, trocknem Sande steht. Darum schafft Jenes Leben für sich und Andere sowohl Nutzen, an erquickenden und nährenden Früchten, zugleich stets in der Ordnung und dem Gesetze (בעתו), als auch durch zierendes, grünes Laub

verjagt. — 5. Darum bestehen nicht Frevler im Gericht, Sünder in der Gerechten Gemeinde. 6. Denn der Ewige kennet den Pfad der Gerechten, aber der Frevler Pfad geht unter.

רֽוּחַ׃ (ה) עַל־כֵּן ׀ לֹא־יָקֻמוּ רְשָׁעִים
בַּמִּשְׁפָּט וְחַטָּאִים בַּעֲדַת צַדִּיקִים׃
(ו) כִּֽי־יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ
רְשָׁעִים תֹּאבֵד׃



Nahr Kades, der heilige Strom am Lebanon. Nach Cassas.

Schatten und Erfrischung gebend. Das Gegentheil der Frevler: Spreu, die der Wind davonträgt, wenn das Getreide (im Morgenland auf der offenen Tenne) geschwingt wird, leeres, nichtiges Werk. — „Alles, was er thut, gelingt" ist nicht mit einigen Erkl. auch auf den Baum, sondern auf den Frommen zu beziehen, womit aus dem Gleichniß herausgetreten, und zu genauer Bezeichnung ohne letzteres gesprochen wird (so schon Rabe). — 5. Die jüd. Komm. beziehen „im Gericht" richtig auf Gottes Gericht, wie V. 6. erweist, jedoch wohl mit minderem Rechte auf das göttliche Gericht nach dem Tode, wie sie „die Gemeinde der Gerechten" als die Versammlung der Seligen verstehen (M. Joph.). Vielmehr ist es der durch das Leben der Menschen gehende, ewige, wenn auch nicht in jedem Augenblicke sichtbare Prozeß der göttlichen Gerechtigkeit (Ewald). Christliche Ausleger dachten gar an das jüngste

Der Gesalbte Gottes und die aufrührerischen Völker.

2. 1. Warum toben Völker, sinnen Nationen Eiteles? 2. Es ersteh'n die Könige der

ב (א) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ
רִיק׃ (ב) יִתְיַצְּבוּ ׀ מַלְכֵי־אֶרֶץ וְרוֹזְנִים

Gericht. Alles Bestehende dachten sich die alten Hebräer echt jisraelitisch als eine Gemeinde, als ein Gemeinsames, worin eben der Bestand sei, wohingegen das Einzelne untergeht. Die Gerechten bilden eine solche Gemeinde, in der nun der an ihr gefrevelt habende Bösewicht nicht bestehen kann. — 6. יודע verstanden Viele „Gott merkt auf den Weg der Gerechten" oder „sorgt für denselben, bewacht ihn." Dies braucht's nicht, und ist das bloße „Kennen" viel tiefern Sinnes. Es giebt nämlich den Gegensatz zu dem „die Frevler bestehen nicht im Gericht," indem die Gerechten die Kenntnißnahme, die Beachtung ihres Wandels von Seiten Gottes ertragen können, also im Gerichte bestehen, so daß das Kennen auch zugleich das Billigen und Belohnen einschließt. — תאבד richtig die jüd. Erkl. לאבדון „führt zum Untergange." —

2. Auf ein ganz anderes, zwar auch *positives*, aber viel spezielleres Gebiet versetzt uns dieser Psalm, und da er in mächtig aufgeregter Empfindung, im Gegenstande wie in der Sprache himmelweit von seinem Vorgänger verschieden ist, ist es zu verwundern, daß Einige ihn mit dem ersten Psalm verbinden wollten, weil er Apg. 13, 33. und in einigen Codd. als der erste Psalm bezeichnet wird, da vielmehr in diesem Falle Ps. 1. nur als „Einleitendes Lied" angesehen ward. — Der Psalm spricht aus: *der König von Jisrael* („auf Zijon") *ist unmittelbar von Gott eingesetzt; jeder Aufstand wider ihn ist Aufstand gegen Gott und wird ohnfehlbar mit Untergang bestraft, wer Gott dienen will, muß jenem huldigen.* Der Sänger ist der König selbst (אספרה V. 8.), und die Ueberzeugung wird so aus der Tiefe des persönlichen Gefühls und Selbstbewußtseins ausgesprochen, daß hier an keine beabsichtigte Unterredung Andrer, sondern nur an das eigne felsenfeste Vertrauen zu denken ist. Es muß daher dem königlichen Sänger dieses Vertrauen durch siegreiche Führung sich schon bewährt haben (V. 9.). Wer dies irgend bezweifelt, lese den Ps. 89, der dieselbe Ueberzeugung, aber in unglücklicher Zeit mit der *Hoffnung* der Erfüllung, ausspricht: wie verschieden ist hier und dort die ganze Färbung. Die Völker müssen auch schon in einem Zustande der Unterwürfigkeit gewesen sein (V. 3.), im gegenwärtigen Zeitpunkt aber beabsichtigen, sich aufzulehnen (V. 1. 2.). Der Sang braucht nun gerade nicht als Anrede an die Völker gedacht zu werden, sondern schon als Aussprache seiner eigenen, unerschütterlichen Ueberzeugung. — Durchschauen wir dies tiefer, so reicht der Psalm unzweifelhaft in die Zeit des jungfräulichen jisraelitischen Königthums hinein, und zeigt uns einen König, der von seinem Berufe als Gottgesalbter völlig durchdrungen ist, siegreiche Kämpfe durchgemacht hat, durch diese in seinem Bewußtsein befestigt worden, und daher allen Widerstrebenden den Untergang vor ihm voraussagt, zugleich aber nach außen kräftig strebend ist. Alles dies paßt in der Geschichte Jisraels weder auf Schelomoh, dessen Regierung eine friedliche, noch auf einen spätern König, dessen persönlicher Gottesberuf so kräftig niemals leben konnte, sondern lediglich auf David. Er, der hinter der Heerde hervorgeholt, heimlich gesalbt worden, und dem diese Salbung trotz allen Feinden und Gefahren sich so sieghaft bewährt hatte, der Zijon eingenommen und daselbst seine Königsburg begründet hatte; David, dessen ganzes Gemüth sich mit dem Leben in Gott durchwachsen hatte, der Tiefe des Gefühls genug besaß, um die Idee des gottgesalbten Königs in der ganzen Fülle aufzunehmen, wie sie Schemuel in dem Hirten Jisrael's lebendig wollte, konnte allein diesen frischen, lebendigen und gewaltigen Sang von der unantastbaren Würde des jisr. Königs hervorbringen. Dies bestätigt uns dann auch die Geschichte selbst; und wer im 1 Schem. 5, 12. liest: „Und David erkannte, daß ihn der Ewige bestellt zum Könige über Jisrael, und daß er sein Königthum erhob um seines Volkes Jisrael willen" — sollte nicht unwillkührlich an unsern Psalm erinnert werden, worin sich dieses „Und David erkannte" so zuversichtlich ausspricht? Wenn daher die jüd. Komm. den gleich darauf (1 Schem. 5, 17.) erwähnten Aufstand der Pelischthim, „als sie hörten, daß D. zum König über Jisrael gesalbt", als die historische Veranlassung unseres Psalms ansehen, so haben sie mehr als Vermuthung für sich. Wenn man hingegen einwendet, daß David nicht auf Zijon gesalbt sei, so liegt dies nur im falschen Verständniß des נסכתי in V. 7., was durchaus nicht „salben", sondern „bilden, einsetzen, fürsten" heißt, und erst als D. Jerusch. eingenommen, sah er sich recht als König von Jisr. an, wie dies die Berufung, daß er auf Zijon gefürstet sei, recht stark hervorhebt; ferner, daß die Pelischthim nicht unterworfen waren (V. 3.): so ist allerdings zu bedenken, daß der Ps. die Pelischthim nicht allein im Sinne hatte, sondern einen Blick ringsum auf die Völker wirft, und damals gewiß auch eine allgemeine Aufregung unter den benachbarten Stämmen statt fand. Noch weniger ist einzuwenden, daß die jisrael. Herrschaft sich nur über einen kleinen Länderstrich, selbst unter D., erstreckte, daher um so weniger von „Königen der Erde," „Enden der Erde" ff. gesprochen werden konnte. Man vergißt aber hierbei, an das Alterthum zu denken, das nur wenig Kenntniß von den Ländern über den Gesichtskreis des Individuums hinaus hatte, so daß man sein Land stets als Mittelpunkt der Erde und der menschlichen Gesellschaft ansah, und daß insbesondere, wo der König sich als *Gott*gesalbter fühlt, die Erde vor seinem Blicke

נֽוֹסְדוּ־יָחַד עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ׃
(ג) נְֽנַתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ וְנַשְׁלִיכָה
מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ׃ (ד) יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק
אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ׃ (ה) אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ
בְאַפּוֹ וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ׃ (ו) וַאֲנִי נָסַכְתִּי

נ״א נְנַ׳ v. 3. נ״א וּבַ׳ v. 5. נ״א וַאֲנִי v. 6.

Erde, und Fürsten berathen mitsammen, wider den Ewigen und wider seinen Gesalbten:
3. „Zerreißen wir ihre Bande, werfen von uns ihre Fesseln!“ — 4. Der im Himmel
thronet, lächelt, der Herr verspottet sie; 5. dann ruft er ihnen zu in seinem Zorn, in seinem
Grimme schreckt er sie: 6. „Doch hab' ich

zusammenschrumpfen mußte. Uebrigens klingt das Gefühl des bescheideneren Antheils doch in V. 8. durch. Endlich konnte auch damals Zijon „der heilige Berg“ genannt werden, da David das volle Bewußtsein hatte, daß fortan dies der Nationalmittelpunkt sein würde. — Die messianische Deutung, die noch im Midr. gefunden wird (insbesondere auf Gog und Magog), von den späteren jüd. Komm. aber der nicht-jüdischen Gegner wegen (Raschi, Rdak) aufgegeben worden, ist darum unstatthaft, weil diese doch in die Zukunft als Verheißung hätte verlegen müssen, was hier als kräftigste Gegenwart und Wirklichkeit ausgesprochen ist. — Der Gedanke des Psalms selbst ist eine, nach der Offenbarung, aber ganz im Geiste der Offenbarung hervorgebrachte jisraelitische Schöpfung, eine Anwendung und subjektive Durcharbeitung der Offenbarung auf einen speziellen Gegenstand. Die monarchische Verfassung sollte zwar nicht die ursprüngliche Jisrael's sein, sie widersprach aber durchaus nicht der mosaischen Gesetzgebung (s. Bd. I. S. 916.), und war daher schon da eventuell zugestanden, 5 M. 17, 14. Sobald aber ein König in Jisrael sein sollte, so mußte er ein von Gott erwählter sein (5 M. 17, 15.), ein von Gott unmittelbar eingesetzter, der darum weit über allen anderen Königen steht, er trat an die Spitze des ganzen, die göttliche Offenbarung tragenden Volkes, die ganze Eigenthümlichkeit dieses mußte sich in dem Könige konzentriren; wie Jisrael der „erstgeborne Sohn Gottes“ war, mußte sein König „Sohn Gottes“ sein; und so entwickelte sich schnell der Begriff des „Gesalbten des Ewigen“, und darum Unantastbaren, Geheiligten im jisraelitischen Könige, wie wir ihn schon bei Schaul sowohl dem Namen משיח ה׳, als der Anschauungsweise nach (1 Schem. 12, 3. 24, 7. 11. 26, 9 ff.) finden, wie er in der Erwählung David's und seiner Familie vollendet hervortritt (1 Schem. 16. 2 Schem. 5, 12. 7, 12 ff.), und nun in den Psalmen wiederholt gefeiert wird. Gewiß aber ist diese Idee von der göttlichen und gottvertretenden Sendung des jisraelitischen Königs ein Zeugniß, wie sehr die Offenbarung Leben gewonnen im innersten Kerne Jisrael's. — Je weniger nun aber der Psalm vermöge seines individuellen Gegenstandes eine allgemeine Bedeutung hat — obschon die Anschauung der göttlichen Weltregierung lebhaft vorgetragen wird — desto größern Werth hat er als Kunstproduktion. Der Ausdruck ist im höchsten Grade lebendig, und nimmt einen dramatischen Verlauf, indem die handelnden Personen — die empörten Völker (V. 3.), Gott (V. 6.) und der Künig (V. 7.), der wieder Gottes Worte anführt (V. 7—9.) — redend eingeführt werden, wodurch eine gediegene Kraft der Aussprache bereitet wird. Zuerst wird der Aufruhr der Völker, mit Verwunderung über deren Heftigkeit geschildert (V. 1—3.); alsdann das erst ruhig verspottende, dann zornig berufende Verhalten Gottes (V. 4—6.); hierauf wird den Völkern zu Gemüthe geführt, daß der Sieg des Gesalbten ein unwandelbarer Rathschluß Gottes ist, so daß jedes Widerstreben Vernichtung herbeiführen muß (V. 7—9.); dem endlich die kräftige Mahnung zur Gottesfurcht und Huldigung (V. 10—12.) folgt. Diesem Sinne gemäß zerfällt der Psalm in vier Strophen, die alle aus drei Versen bestehen, welche fast alle zweigliedrig sind (V. 2. 7. 12. sind dreigliedrig); auch hierdurch wird der Ausdruck konzinn und bestimmt. Hierzu tritt ein vollendeter Parallelismus, hier und da durch eine kräftige Schlußstrophe abgeschlossen (so das dritte Glied in V. 2., das dritte Glied in V. 12.). Kräftige Bilder (z. B. V. 3. 9.) und Schlagwörter prägen das Ganze meisterhaft aus. — 1. למה drückt die Verwunderung aus, die im Verb. רגש und in der heftigen Sprache der Völker V. 3. ihr Gegenbild findet. — „Sinnen Leeres, Eiteles“ deutet sogleich die sichere Ueberzeugung an, daß ihr Aufstand zweck- und erfolglos ist. — 2. Durch den ganzen Psalm werden die „Könige, Fürsten, Richter der Erde“ (V. 2. 10.) dem „Gesalbten Gottes, Könige, Sohne Gottes“ (V. 2. 6. 7.) gegenübergestellt. Die Phrase „wider Gott und wider seinen Gesalbten“, die das Trostlose jener tumultuosen Berathungen kräftig malt, identifizirt die Regierung Gottes und des Gesalbten gänzlich, und bezeichnet diesen so als Stellvertreter Gottes, wodurch sein Anspruch auf Gehorsam von Seiten derer, die nur Fürsten der Erde sind, begründet ist. משיחו d. i. משיח ה׳, wie der König von Jisrael genannt wird, 1 Schem. 12, 3. 24, 7. 11. 26, 9. 16. u. öfter. — 3. Die Aufrührer werden redend eingeführt; Fesseln und Bande bezeichnen die Herrschaft, die ihnen drückend geworden. Der vollkommene Parallelismus und der Reim am Ende verleihen dem Aufrufe große Kraft. — 4. An und für sich schaut Gott diesem Erdentreiben lächelnd zu („der im Himmel thront“ [Gegensatz von מלכי ארץ Rabe] deutet den Grund dafür an, da sie ja doch nicht bis zum Himmel reichen); auf das Lächeln folgt aber Spott, den der Mächtige sich erlaubt, wenn der Machtlose seine Ohnmacht nicht einsehen will; — 5. auf den Spott (אז) folgt aber zorniger Anruf, da jene von ihrem Toben nicht

מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי׃ (ז) אֲסַפְּרָה
אֶל־חֹק יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי
הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃ (ח) שְׁאַל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה
גוֹיִם נַחֲלָתֶךָ וַאֲחֻזָּתְךָ אַפְסֵי־אָרֶץ׃
(ט) תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל כִּכְלִי יוֹצֵר
תְּנַפְּצֵם׃ (י) וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ
הִוָּסְרוּ שֹׁפְטֵי אָרֶץ׃ (יא) עִבְדוּ אֶת־
יְהוָה בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה׃ (יב) נַשְּׁקוּ־
בַר פֶּן־יֶאֱנַף ׀ וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי־יִבְעַר
כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ׃

ב"נ אֲסַפְּ׳ v. 7. נ"א אֵלַי או אֵלָי ibid.
פתח באתנח ibid. נ"א הַיּוֹם ibid.
ב"נ פֶּן־ v. 12.

meinen König gefürstet, auf Zijon, meinem heil'gen Berg!" — 7. Künden will ich von der Satzung: Es sprach der Ewige zu mir: „Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt! 8. Verlang von mir: ich gebe Völker dir zum Erbe, dir zum Besitz der Erde Enden. 9. Du zerschlägst sie mit eisernem Stabe, wie Töpfergeschirr zerschmetterst du sie!" — 10. Und nun, Könige, seid weise, gewarnt, ihr Richter der Erde. 11. Dienet dem Ew'gen in Furcht, und jubelt in Zittern. 12. Huldigt dem Sohne, auf daß er nicht zürne und ihr untergeht auf dem Pfade; denn wie bald erglüht sein Zorn: Heil Allen, die auf ihn vertrauen!

lassen, um sie abzuschrecken. — 6. Nun die Rede Gottes selbst, die „ihr empört euch" voraussetzend, sehr nachdrücklich ואני „und ich" anfängt. Sehr richtig ist in dieser kurzen, aber bestimmten Rede kein Parallelismus angewandt. — Nur der Midr. giebt neben den Erklärungen אתוכתיה, גדלתיו dem נסכתי die Bedeutung אמשחתיה „salben". Die anderen jüdischen Kommentatoren „in die Regierung einsetzen" (המלכתי Rabe) Raschi, Michl. Joph. Wenn die Neueren meist salben übertragen, so haben sie im Worte נסך „gießen, bilden" Alles gegen sich, wie auch נסיך belehnte, nicht gesalbte Fürsten bedeutet. Spr. Schel. 8, 23. entspricht dem נסכתי das חוללתי in V. 24. So erklärt auch ילדתיך in V. 7. unser נסכתי. Daß dies für den ganzen Psalm von Bedeutung, haben wir oben gesehen. — „Mein König", Gottes König, im Gegensatz von Königen „der Erde", weshalb er Gehorsam fordern kann. — Als Mittelpunkt Jisrael's, des Gottesvolkes ist Zijon der gottgeheiligte Berg. Es ist dies überall subjektive Durcharbeitung der Offenbarung, indem Jisrael vermöge seines Inhalts als Volk der Offenbarung das Göttliche immerfort persönlich auf sich bezieht und an sich bindet. — 7. Um den Gegnern alle Einwände zu nehmen, stellt er (אספרה) das so eben kurz Verkündete, daß Jisrael's König Gottes König sei, als einen längst geschlossenen Bund, als eine alte Satzung (חק), die bestimmt ward am Tage (היום), als der König eingesetzt ward, dar. Richtig erklärt daher M. J. אל mit את, wohingegen Rabe und Raschi erklären: es ist zum Gesetz bestimmt, daß ich erzählen solle. אמר ist als Perfektum zu urgiren. Der gesalbte König als „Sohn Gottes", weil der jisraelitische König seine Würde unmittelbar von Gott habe, so: 2 Schem. 7, 14. Ps. 89, 27. 28. ילדתיך (richtig M. J. למלך) umschreibt das בני noch mehr, und stellt das Verhältniß noch inniger dar, indem es „mein Sohn" nicht bloß als einen Titel, sondern als Wirklichkeit erscheinen läßt. Gott wird in jisraelitischer Beziehungen sehr oft als Vater bezeichnet, 2 M. 4, 22. 5 M. 8, 5. 14, 1. 32, 6. Jesch. 63, 16. Hosch. 11, 1. — 8. Wie ein Vater seinem Sohne legt Gott dem Könige die Wahl seines Erbes vor (Rabe). Gott würde ihm Alles zugestanden haben, und ihr wollt ihm abstehen? — 9. So wie Gott ihm Alles zum Besitzthum geben würde, verleiht er ihm auch die Macht, die Widersacher zu zerschmettern. Es liegt darin die ganze Drohung, wenn sie ihren Widerstand nicht aufgeben würden. — 10. Nach dieser mächtigen Drohung hebt der königliche Sänger die väterliche Mahnung an; die Empörer sollen das Vorhergehende beherzigen, Einsicht annehmen, Gott dienen in Ehrfurcht und dessen Gesalbten huldigen. — ועתה drückt schön aus „nach allem Diesen." — 11. Dem עבדו parallel וגילו (dem Könige zujubeln, huldigen, worin noch keine Freude, sondern die oft erzwungene Huldigung, Anerkennung), dem ביראה das ברעדה. — 12. Die jüdischen Kommentatoren vom Midr. an (außer Rabe) erkl. בר: ענין ברירה ובחירה; darum בבר לבב, reinigt euer Herz; indeß ist es nichts anderes als Sohn (Spr. Schel. 31, 2.), wie es Rabe richtig erklärt: im vorhergehenden Verse „dienet dem Ewigen" als Gegensatz zu על ה׳ V. 3., nun „küsset den Sohn", huldigt (denn das ist bei vielen Völkern den König küssen, 1 Schem. 10, 1. Bd. II. S. 287.) dem gesalbten Könige, Gegensatz zu ועל משיחו V. 3. Die Sept. und Targ. erklären: nehmt Lehre an, Ewald: nehmt Rath an. Jedenfalls wäre es matt, wenn das Lied ohne Empfehlung, dem Könige zu huldigen, um dessentwillen das ganze doch verfertigt worden, schließen sollte. Um so näher lag es, noch einmal den Empörern zu drohen, wo nun auf der einen

Eines Gottvertrauenden Kämpfers Morgenlied.

3. 1. Gesang David's auf seiner Flucht vor Abschalom, seinem Sohne. 2. Ewiger, wie viel sind meiner Dränger, Viel' erstehen wider mich. 3. Viele sprechen von meiner

ג (א) מִזְמ֥וֹר לְדָוִ֑ד בְּ֝בָרְח֗וֹ מִפְּנֵ֤י ׀
אַבְשָׁל֬וֹם בְּנֽוֹ׃ (ב) יְֽהוָ֭ה מָֽה־רַבּ֣וּ צָרָ֑י
רַ֝בִּ֗ים קָמִ֥ים עָלָֽי׃ (ג) רַבִּים֮ אֹמְרִ֪ים

Seite der Zorn als verderblich, auf der andern die Hingebung als belohnend geschildert wird. Es ist allerdings der Wortfügung am gemäßesten, פן יאנף und das folgende auf בר (nicht wie Rabe, de Wette u. A. auf Gott im V. 11.) zu beziehen, was durch den V. 9. vollkommen motivirt ist. —

3. Die Ueberschrift lehrt uns, daß dieser Psalm auf der Flucht vor Abschalom, 2 Schem. 15 ff., gedichtet sei, und spricht im Psalm Nichts dagegen. De Wette wandte ein, daß hinwiederum sich auch nicht die geringste Beziehung auf Abschalom darin fände, und daß in solcher Situation David sich wohl über die empfindliche Kränkung, die er vom geliebten Sohne erlitten, geäußert hätte. Ewald erinnert aber, daß die Liebe, mit der David doch an Abschal. hing (2 Schem. 18, 5—22.), nichts Böses dem als Verführter geltenden wünschen konnte, und sehr sinnig findet er den edeln Geist, der David auf dieser Flucht beseelte, wo er selbst Kränkung und Verfluchung als ein Verhängniß Gottes ansieht (2 Schem. 16, 10.), darin wieder, daß er vor Allem auf Jisrael Segen herabfleht (V. 9.). Hengstenberg setzt noch hinzu, daß bei dem Gebete eines gläubigen Gemüthes eine Aufzählung der persönlichen Verhältnisse nicht statthaft sei, und David bei seinen Dichtungen stets auch die Gemeinde im Sinne gehabt. Die alten jüdischen Kommentatoren bezogen nun den Psalm auf 2 Schem. 15, 30., wo David den Oelberg weinend hinauf stieg, doch bezweifelte dies schon der Midr. (אם בוכה למה מזמור ואם מזמור למה בוכה). Hengstenb. will ihn auf (das. 16, 14.) die erste Nacht der Flucht, wo „das Volk und David sich erholten", beziehen. — Was den Psalm selbst betrifft, so bildet er mit dem folgenden, dem vierten, ein zusammengehöriges Paar, und zwar ist er ein **Morgenlied**, der vierte ein **Abendlied**. Beide sind die Lieder eines Mannes, der die Angelegenheiten des Volkes leitet, in denselben eine ungemessene Zahl Widersacher gefunden, und durch sie in Bedrängniß, aber der Hülfe Gottes gewiß ist; Beide gehen von dem Gedanken des von Gott erwählten und darum beschützten jisraelitischen Königs aus, dessen Sache mit der Gottes identisch ist, wodurch sie an den zweiten Psalm sich schließen; Beide sind aber zugleich Gebet, daß Gott diese allerdings sichere Hülfe nun bethätige, wie er dies schon so oft gethan; Beide sind zugleich in der Form völlig gleich, die eine sehr vollendete ist: vier Strophen, aus zwei zweigliederigen Versen bestehend (im dritten Psalm hat nur der erste Vers der vierten Strophe (V. 8.) drei Glieder, im vierten Psalm besteht die erste Strophe (V. 2. 3.) aus dreigliederigen Versen); daß in beiden die Strophen mit einem סלה beschlossen werden, welches in Beiden nur am Schlusse der dritten Strophe fehlt (in Ps. 4. auch am Ende), ist zwar nebensächlich, aber deutet doch auf völlig beabsichtigte gleiche Form hin. — Mit diesen beiden hebt die Reihe der Psalmen an, die den großen Gedanken des **unerschütterlichen Vertrauens auf Gottes Hülfe für den Frommen und Gerechten mitten im drängendsten Kampfe der Welt** bearbeiten, und in den verschiedenartigsten Nüancirungen wiedergeben. Nicht jene hochmüthige Stoa, die den Kampf und die heiligen Uebel und die erschütternden Wehe des Lebens mit erkünstelter Verachtung anschaut, tritt uns hier entgegen: sondern die heiligen Sänger geben sich unverholen den Schmerzen des Lebens hin, die durch Täuschung, vereitelte Hoffnung, Boshaftigkeit der Menschen, Gewaltthat und Druck der Gegner, Verlust und Bürde, Aengsten und Sorgen dem ringenden Menschen bereitet werden. Sie empfinden sie tief, sie haben ein ganzes Herz dafür, sie drücken sie aus mit aller Bitterkeit, Weichheit und Sehnsucht. Aber um desto herrlicher blüht das felsenfeste Vertrauen auf Gott, die Zuversicht, daß mitten im Sturme ein sicherer Beistand, ein Felsenschutz, eine Zuflucht, ein Schild ihnen ist, auf, und dem menschlichen Elende steht das Heil bei Gott in unauflösbarem Verbande zur Seite. Die heiligen Sänger haben nicht die Schwäche, ihrer Schwäche sich zu schämen, weil die Stärke ihrer Zuversicht nur in helleres Licht dadurch tritt. Von diesen Psalmen geht denn auch der Glaube aus, der seitdem die Menschheit durchdrungen: **daß der einzelne Mensch unter der steten Leitung der göttlichen Vorsehung steht, und der fromme und gerechte Mensch von derselben sicher zum Ziele, der gottlose und gewaltthätige zum Untergange geführt wird.** Dadurch erst wurde das Individuum mit Gott in ein nächstes Verhältniß gebracht, und das persönliche Ich des Menschen fand sich im persönlichen Gott wieder. Dies hat diesen Psalmen den unsterblichen Werth für alle Menschheit gegeben, der sie weit über alle Kunstproduktionen hob, in den Zeiten der Rohheit wie der Bildung sie unentbehrlich machte und im Munde der Menschen sein ließ. — Der dritte Psalm drückt nun in vier Sätzen aus: die Größe der Widersacher und des, leicht bis zur Verzweiflung entmuthigenden Kampfes (V. 2. 3.); die Gewißheit des göttlichen Schutzes (V. 4. 5.); die Ruhe, die daraus in der Mitte der Feinde entspringt (V. 6. 7.); den Aufruf, daß Gott nun die Hülfe ins Werk setze (V. 8. 9.). Er ist ein **Morgenlied**, da er des Erwachens erwähnt (V. 6.), dann aber frisch zum Kampfe wider die sich aufstellenden Feinde ruft (V. 7. 8.), und zuletzt gleichsam die Parole austheilt (V. 9.). — 2. 3. Das hier und V. 3.

Seele: „Nicht ist Heil für ihn bei Gott!“
Selah. — 4. Doch bist du, Ewiger, Schild
um mich, meine Ehre, meines Hauptes Erheber:
5. mit meiner Stimme ruf' ich zum Herrn:
und er erhört mich von seinem heiligen Berge.
Selah. — 6. Ich legte mich nieder und schlief
ein: ich erwachte, denn mich stützet der Ewige.
7. Nicht fürcht' ich vor Myriaden Volkes mich, die
rings sich stellen wider mich. — 8. Erhebe dich,
Ewiger! hilf mir, mein Gott! Denn du zer-
schlägst all meinen Feinden den Backen, der
Frevler Zähne zerbrichst du! 9. Des Ewigen
ist das Heil! Ueber dein Volk deinen Segen!
Selah

לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים סֶלָה׃
(ד) וְאַתָּה יְהוָה מָגֵן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמֵרִים
רֹאשִׁי׃ (ה) קוֹלִי אֶל־יְהוָה אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי
מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה׃ (ו) אֲנִי שָׁכַבְתִּי
וָאִישָׁנָה הֱקִיצוֹתִי כִּי יְהוָה יִסְמְכֵנִי׃
(ז) לֹא־אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם אֲשֶׁר סָבִיב
שָׁתוּ עָלָי׃ (ח) קוּמָה יְהוָה ׀ הוֹשִׁיעֵנִי
אֱלֹהַי כִּי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אֹיְבַי לֶחִי שִׁנֵּי
רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ׃ (ט) לַיהוָה הַיְשׁוּעָה
עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶּלָה׃

Eines Gottvertrauenden Kämpfers Abendlied

4. 1. Dem Sangmeister auf dem Saiten-
spiel, Gesang David's. 2. So ich ruf', erhöre
mich, Gott meines Rechtes! Im Drange mach-

ד (א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד׃
(ב) בְּקָרְאִי עֲנֵנִי ׀ אֱלֹהֵי צִדְקִי בַּצָּר

נ״א אֵין v. 3. נ״א יְשׁוּ׳ ibid. בנ״א סֶּלָה v. 9.

wiederholte רבו, רבים, wozu V. 7. רבבות עם, malt die schreckende Ueberzahl der Feinde, durch צרי werden die erklärten Feinde, durch קמים, welche die Gelegenheit zu rebelliren wahrnehmen, durch רבים אמרים וגו׳ die, weil sie ihn verloren glauben, sich von ihm trennen, bezeichnet (so ähnlich schon Rabe). Der Satz אין ישועתה וגו׳ hat doppelte Beziehung, zuerst von Seiten derer, die es sprechen, die dadurch David ganz verloren geben, weil Gott weder könne noch wolle ihm helfen, dann von Seiten David's, dem darin die höchste Verzweiflung liegen müßte, wenn auch Gott ihn aufgegeben, ihm seinen Beistand entzogen hätte. — Ueber „Selah“ s. Einleit. — 5. Diesen Expektorationen tritt nun die felsenfeste, alle Zweifel besiegende Zuversicht gegenüber, V. 4. dem V. 2., V. 5. dem V. 3. Den Widersachern gegenüber ist Gott Schild, Ehre (der ihn verherrlicht, ihm die Königswürde gab), Erheber (der ihn aus Erniedrigung und Gefahr aufrichtet) — hiermit denkt der Sänger an die schon so oft ihm gewordene Rettung durch Gott — den ihm die Hülfe Gottes Absprechenden gegenüber die Erhörung von Seiten Gottes; ganz besonders ist daher קולי וגו׳ dem רבים אמרים entgegengesetzt. „Mit meiner Stimme“ laut, inbrünstig. „Von seinem heiligen Berge“, wo die Stiftshütte ist, in der er Gott anbetet, ihm dient (Rabe). Offenbar soll hiermit angedeutet sein, was denn die Bürgschaft für diese Zuversicht giebt; wer Gott auf die von ihm vorgeschriebene Weise dient, kann auch auf dessen Hülfe mit Sicherheit rechnen. — 6. In dieser Zuversicht ist daher der Sänger trotz den vielen und ihm das Heil absprechenden Feinden ganz ruhig, er konnte ruhig sich niederlegen, schlief unbeängstigt (trotzdem morgen der Kampf ihn erwartete, Rabe) ein, und ist nun wieder erwacht in dem Vertrauen, daß Gott ihn stützt. — 7. Darum spricht er kühn und munter seine Furchtlosigkeit aus, die nicht aus Leichtsinn ihm kommt, sondern trotzdem er weiß, welche Gefahren ihn umringen, eingeschlossen haben. — 8. Hierdurch aber erinnert, da es doch Kampf gilt, ruft er seinen siegreichen Bundesgenossen auf zum Kampfe, bittet um die Hülfe, deren er gewiß ist, und führt sich triumphirend zum Bewußtsein, wie oft Gott die Macht seiner Feinde gebrochen hat. Hierin liegt zugleich die Ueberzeugung, daß er dies jetzt auch thut; und weil so das Präs. hier auch das Prät. einschließt, ist es vorzuziehen mit jenem zu übertragen. Er wendet auf seine Feinde das Bild des Raubthieres an, das, wenn ihm die Kinnlade zerschlagen und die Zähne zerbrochen sind, Nichts mehr auszurichten vermag. Daß er seine Feinde als „Frevler“ bezeichnet, ist schon darum nothwendig, weil sonst Gott ihnen nicht feindlich begegnen könnte. קומה ה׳ vgl. 4 M. 10, 35. — 9. Hieran fügt er noch einen kurzen, allgemeinen Schluß, der seine Zuversicht besiegelt, und zugleich andeutet, daß er nicht so selbstsüchtig ist, dies Alles auf seine Person zu beziehen, sondern daß ihm bei Allem nur das Heil seines ganzen Volkes vorschwebt. Rabe will einseitig unter עמך nur die dem David treu blieben verstehen, es ist aber das ganze Israel, für das der liebeerfüllte König unter allen Umständen fleht. —

הִרְחַבְתָּ לִּי חָנֵּנִי וּשְׁמַע תְּפִלָּתִי׃ (ג) בְּנֵי־
אִישׁ עַד־מֶה כְבוֹדִי לִכְלִמָּה תֶּאֱהָבוּן
רִיק תְּבַקְשׁוּ כָזָב סֶלָה׃ (ד) וּדְעוּ כִּי־

v. 3. נ״א מֶה

test du mir's weit: begnad'ge mich, und höre mein Gebet! 3. Wie lange, Herrensöhne, sei meine Ehr' zu Schanden, liebt Eitles ihr, sucht Lüge? Selah. — 4. Erkennet doch, daß sich

4. Einige jüdische (Moscheh Hacohen bei Rabe, Rdak) und christliche Ausleger setzen diesen Psalm ebenfalls in die Zeit des Aufstandes Abschalom's (s. zu Ps. 3.). Der Midr. hingegen sieht in den בני איש V. 3. die feindlichen Völker angeredet, und führt dies durch den ganzen Psalm durch. Jedenfalls schließt er sich aufs engste als **Abendlied** an den vorhergehenden Psalm, der ein Morgenlied war, sowohl dem Inhalte, als der Form nach an (s. zu Ps. 3.). Als solches charakterisirt er sich durch V. 9., so wie durch die Anspielung in V. 5., dann aber auch durch seine ganze Färbung, in der er den Kampf als siegreich zum Ende sich neigend schildert, viel mehr die Bekehrung der noch widerstrebenden, zum Theil aber schon wankenden Feinde beabsichtigt, und mit der Gewißheit des Friedens schließt (während Ps. 3. mit dem Aufruf zum Kampfe). Die Abtheilung und den Ideengang unsers Psalms hat man vielfältig verkannt. Allerdings besteht auch er aus vier Strophen zu je zwei Versen: 1) Bitte um fernere Erhörung an Gott und Abmahnung von fernerer Feindseligkeit an die Menschen (V. 2. 3.); 2) nur den Frommen führt Gott zum Ziele, darum entfernt die sündigen Gedanken (V. 4. 5.); 3) ja, übt Gerechtigkeit und vertraut Gott, darum zagt nicht aus Zweifelsucht (V. 6. 7.); 4) denn wahre Freude und Frieden giebt Gott allein (V. 8. 9.). Es findet demnächst seinen Abschluß in den einzelnen Strophen der Gedanke, der sich in den Strophen ganz logisch **steigert**, und zwar in der ersten Abmahnung von schlechten Handlungen, in der zweiten Abmahnung von sündlichen Gedanken, in der dritten Ermahnung zur Gerechtigkeit und Gottvertrauen, in der vierten Zusicherung der wahren Freude und des Friedens. Hierbei sind die Motive in den ersten Versen der Strophen immer gegeben, so daß die beiden Verse jeder Strophe (außer der abschließenden letzten) einen gewissen Gegensatz bilden: in der ersten, V. 2., die Erhörung von Gott mit V. 3. die Feindseligkeit der Menschen; in der zweiten, V. 4., die göttliche Leitung des Frommen mit V. 5. die sündlichen Gedanken der Bösen; in der dritten, V. 6., das Gottvertrauen mit V. 7. die Zaghaftigkeit der noch Wankenden. Diese künstlerische, aber ganz naturgemäße Anordnung wurde von den Neueren nicht begriffen, und die Form des Psalm daher vielfach zerrissen, die hingegen richtig durch das סלה bezeichnet ist. — Wenn der dritte Psalm das felsenfeste Vertrauen auf Gottes Beistand und Schutz in sicheren Zügen schilderte; so hebt unser Psalm vielmehr hervor, daß **nur** der Fromme und Gerechte auf diesen Beistand und Schutz Gottes Anspruch hat, daß **dieser** daher zur Freude, zum Frieden und zur ungestörten Sicherheit kommt, weshalb umsomehr alle verirrten Menschen dahin zurückzuführen sind. Während daher im Ps. 3. noch der ganze Kampf glühte, weht in diesem ein voller Hauch des Friedens, der nicht den Sündern, sondern der Sünde Feind ist, und jene annimmt, sobald sie die Sünde verlassen. Es ist nichts anders, denn die Stimmung des frommen Kämpfers, wenn die Stille der Nacht über das Gewühl des Tages sich legt, und der unsichtbare Hirt seine strahlende Heerde am Himmel heraufführt. Mit großer, nachhaltiger Kraft, ja mit einschmeichelnder Ueberzeugung lehrt unser Psalm, **daß Gott allein Quell alles wahren Glückes, aller Sicherheit und allen Friedens in der Menschenwelt ist.** — 1. S. Einl. — 2. Durch אלהי צדקי wird der Grund für den ganzen Psalm geworfen. Der Sänger muß sich für einen Gerechten, seine Sache für die gerechte halten, um einerseits die Erhörung Gottes beanspruchen, andrerseits seine Gegner abmahnen zu können. Es ist daher die substantivische Auffassung des צדקי, welche die jüdischen Erklärer wollen, hier der adjektivischen „mein gerechter Gott" (Hengstenb.) weit vorzuziehen. „Gott meines Rechts", der mir Recht schafft, der, weil ich Recht habe, mich aufrecht hält, so שר שלום Jesch. 9,5., der Frieden schafft. — צר und הרחבת bilden einen trefflichen Gegensatz. הרחבת hier mit Rdak (auch de Wette) futurisch aufzufassen „du wirst mir Raum machen, oder mache mir Raum", wäre höchst schwach: es ist vielmehr das Prät. „du machtest mir Raum", du hast mir schon so oft deinen Schutz gewährt, darum kann ich ganz dem Vertrauen mich hingeben, und ruhig beten: erhöre ferner mein Gebet. Daß ו fehlt, bezeugt dies noch mehr. — 3. Schon Mich. Joph. bemerkt, daß בני איש die „Vornehmen" seien, wogegen בני אדם die Volksmasse (Ps. 49, 3.). Wir haben dies ausgedrückt. Der Sänger will zuerst die Führer gewinnen und zu ihrer Pflicht zurückrufen, das Volk folgt diesen nach. Vielleicht wollte er auch darauf hindeuten, daß er nur den Vornehmen, Edlen gegenüber die Schändung seiner Ehre berücksichtigt, die schimpfende Menge hätte er unbeachtet gelassen. Es lag auch zunächst im Interesse der Vornehmen, des Königs Würde zu verringern. Nach Calvin wäre es Ironie des Sängers, der damit den Hochmuth der Gegner bezeichnen wollte. — כבודי durch den scharfen Gegensatz לכלימה als wirkliche Ehre, Würde bezeichnet. — Eine Steigerung ist in unserm Verse nicht zu verkennen, die Schändung einer rechtmäßigen Ehre wird zur Liebe zum Eiteln, Leeren, und diese zum Aufsuchen der Lüge, vom Individuellen so zum Allgemeinen schreitend. Rdak bezieht es auf die Anmaßungen Abschalom's. — 4. Denen, die rechtmäßige Ehre schänden, Eiteles lieben, Lüge suchen, tritt

הִפְלָה יְהוָה חָסִיד לוֹ יְהוָה יִשְׁמַע
בְּקָרְאִי אֵלָיו׃ (ה) רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ
אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל־מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ
סֶלָה׃ (ו) זִבְחוּ זִבְחֵי־צֶדֶק וּבִטְחוּ אֶל־
יְהוָה׃ (ז) רַבִּים אֹמְרִים מִי־יַרְאֵנוּ טוֹב
נְסָה־עָלֵינוּ אוֹר פָּנֶיךָ יְהוָה׃ (ח) נָתַתָּה
שִׂמְחָה בְלִבִּי מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ׃
(ט) בְּשָׁלוֹם יַחְדָּו אֶשְׁכְּבָה וְאִישָׁן כִּי־
אַתָּה יְהוָה לְבָדָד לָבֶטַח תּוֹשִׁיבֵנִי׃

נ״א אֹמְרִים v. 6. בנ״א טוֹב ibid. ב״נ נְסָה ibid.
בנ״א אוֹר ibid. ב״נ אוֹר ibid.

der Ew'ge sonderte den Frommen: der Ew'ge höret, so ich zu ihm rufe. 5. Bebet, und sündiget nicht, sprechet in eurem Herzen auf eurem Lager, und schweiget. Selah. — 6. Opfert Opfer des Rechtes, und traut auf den Ewigen. 7. Viele sprechen: „Wer Heil uns zeigte! Erheb' über uns deines Angesichtes Licht, o Ewiger!“ — 8. Du legtest Freude in mein Herz, mehr als wenn ihr Korn und Most sich mehrte. 9. In Frieden allzumal leg' ich mich nieder und entschlafe: denn du, o Ewiger, allein, in Sicherheit läßt du mich wohnen.

der חסיד gegenüber, der חסד Gnade, Liebe zu Gott und Menschen hat und übt. Diesen חסיד sondert sich Gott aus den übrigen Menschen heraus, um sein Gebet zu erhören und ihn zum sichern Ziele zu führen (הפלה richtig הפריש והבדיל, wie alle jüdischen Erklärer, also nicht auszeichnen; in der Aussonderung liegt schon Alles, und bescheidner; zu הִפְלָה ה׳ לו, nicht für חסידו). — 5. Da nun allen Menschen es nur auf diese Erhörung und Hinführung zum glücklichen Ziele ankommen kann, so ist dies Grund genug, um sich von den Sünden zu entfernen. — רגזו ואל תחטאו übertragen die Sept. ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, daher Hengstenb. „zürnet und sündiget nicht,“ wobei er aber übersieht, daß ואל nur auf תחטאו sich bezieht. Luther wenigstens richtiger „zürnet ihr, so sündigt nicht.“ Allein gewiß sehr schwach und unpassend. Vielmehr leitet der Sänger seine Abmahnung von der Sünde dadurch ein, daß er sie vor Gott, der den Frommen allein erhört, also den Sünder verdirbt, sich fürchten, zittern läßt, wie alle jüdischen Erklärer annehmen. — Mit sehr tiefem Sinne ermahnt der Sänger die Sünder, auf ihrem einsamen Nachtlager zu überlegen, dem Rechten, dem Ende der menschlichen Dinge nachzudenken, sich zu Gott und der Tugend zu wenden (Midr. zu beten und von Sünden sich zu reinigen). ודמו soll den Abschluß von ihren bisherigen bösen Thaten (Rdak) und Reden (Rabe, M. J.) kurz und energisch bezeichnen. — 6. Doch mit dem Abstehen vom Sündigen allein ist's nicht genug, sie müssen auch gerechte Handlungen thun. Die ganze Verbindung mit dem Vorhergehenden, worin eine Läuterung der Gesinnung, und mit dem Folgenden, wo Gottvertrauen verlangt wird, bezeugt, daß hier nicht mit den jüdischen Erklärern und den meisten Neueren an wirkliche Thieropfer, ihre Sünden sühnende Opfer gedacht werden kann, sondern daß die Worte bildlich von gerechten Thaten, die Sündern als Opfer erscheinen, verstanden werden müssen (vgl. Ps. 118, 19.). So auch Hengstenb. — Zum Gottvertrauen ruft der Sänger sie auf, weil die Zuversicht, daß Gott die Gerechten schützt und belohnt, die Grundlage ihrer Bekehrung sein muß. — 7. Dies bildet auch den feinen Uebergang (denn de Wette verkennt, weil der ganze Satz meist mißverstanden worden), die Zaghaftigkeit derer zu schildern, welche von der Rückkehr zum Guten den Umsturz ihrer bisherigen Vortheile, ihres ganzen irdischen Standpunktes befürchten und deshalb noch wanken. — רבים, Viele würden sich zum Guten verstehen, wenn sie dabei weltlichen Nutzen ersehen könnten. — נסה wird von Raschi הרם עלינו לנס erklärt, was von אור gesagt, ein sehr ungeschickter Ausdruck wäre, von Anderen bei Raschi und Rosenmüller für נסס glänzen, von Rabe, Rdak, M. J. für נשא genommen. — 8. 9. Diesen gegenüber schildert der Sänger seine Güter: wahrhafte Freude in Gott (nicht an Erdengütern), Friede, Ruhe, Sicherheit. נתתה Du, Gott, hast Freude gelegt in mein Herz, es ist also eine Gottesfreude, die der Freude der Gegner, Sünder oder vielmehr jener Wankenden (ָ־ם in דגנם, auf רבים in V. 7. sich beziehend), an Fülle von Getreide und Most (für Erdengüter) gegenübersteht. Hinter מעת ist ein Relativ zu suppl. Mit völligem Mißverstande leitet Sachs die Freude des Sängers davon ab, daß Getreide und Most in Ueberfluß gegeben sei, und erklärt מעת „seitdem.“ — An die Freude lehnt sich der Friede, in welchem er sich niederlegt und einschläft (יחדיו sogleich, zugleich). — Die älteren Erklärer לבדד für לבדך „du Gott allein“, Sachs, de Wette für „abgesondert, in Abgeschiedenheit“ wie 4 M. 23, 9. 5 M. 33, 28. Hengstenb., da so לבדד לבטח sehr harte Verbindung ist, will beide Bedeutungen verbinden, so daß der Sänger Beides, daß Gott allein Urheber dieser Sicherheit ist und daß Gott die Sicherheit des Wohnens in der Abgesondertheit giebt, andeuten wolle. —

Ein Morgengebet des Gerechten.

5. 1. Dem Sangmeister auf Flöten, Gesang David's. 2. Meine Worte vernimm, Ewiger, merk' auf mein Klagen. 3. Horch auf meinen Hülferuf, mein König und mein

ה (א) לַמְנַצֵּחַ אֶל־הַנְּחִילוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) אֲמָרַי הַאֲזִינָה יְהוָה בִּינָה הֲגִיגִי׃ (ג) הַקְשִׁיבָה° לְקוֹל שַׁוְעִי מַלְכִּי

נ״א פסיק v. 4.

5. Wie Ps. 3. und 4. als Morgen- und Abendlied eines frommen, hart bedrängten Gotteskämpfers sich an einander schlossen, also auch Ps. 5., der sich durch V. 4. als Morgenlied, und 6., der sich durch V. 7. als Abendlied charakterisirt. Der Boden beider Psalmpaare ist daher derselbe, nur daß er in dem ersten Paare (3. und 4.) spezieller, im zweiten (5. und 6.) allgemeiner gehalten. Dort sind die Feinde versammelt, schlagfertig, mit dem Morgen beginnt der Kampf, mit dem Abend hört er auf. Hier aber ist die Zeit an sich ruhig, die Feinde sind allgemeiner Art, der Sänger besucht friedlich jeden Morgen das Heiligthum; aber er sieht dennoch weiter, er weiß, daß in der Tiefe die Ruhe nur scheinbar ist, daß die Uebelthäter sich verstellen, mit glatter Zunge Frieden heucheln (V. 10.), aber ihre Anschläge nur um so hinterlistiger betreiben (11.). Deshalb geht sein Gebet dahin, daß Gott, vor dem keine Lüge besteht (7.), sie durch ihre eigenen Anschläge fallen lasse (11.), damit die Gerechten frei und des göttlichen Schirmes gewiß jubeln können (12. 13.). Der Grundgedanke des Psalms ist daher: wenn auch die Uebelthäter den offenen Kampf scheuen, und durch heimliche Anschläge den Gerechten zu stürzen suchen, so vereitelt diese Gott und läßt durch sie ihre Urheber selbst fallen. Der Boden, auf den der Gerechte sich stellt, ist vorzugsweise ein regelmäßiger Gebetdienst im Heiligthum, der aber kein äußerliches Zeichen der Frömmigkeit ist, sondern in wahrer Gottesfurcht geschieht (V. 8.). Der Psalm ist regelmäßig, aber mannichfaltiger gebaut, als die vorhergehenden. Man hat die Form desselben verkannt, indem man theils ihre Einheit gar nicht aufgefunden (de Wette), theils falsch abgetheilt hat, indem Ewald und Hengstenb. 2. 3., dann 4—8. und 9—13., also drei Strophen mit fortschreitender Länge annehmen. Der Psalm zerfällt eigentlich in zwei Hälften 2—7. und 8—13.; davon faßt die erste zwei dreiversige Strophen 2—4. und 5—7., die zweite drei zweiversige 8. 9., 10. 11. und 12. 13.; in den dreiversigen Strophen enthält jeder Vers zwei Glieder, in den zweiversigen die meisten Verse vier Glieder. Genau dieser Form sich anschließend, besteht der Psalm dem Inhalte nach aus drei Absätzen, die beiden ersten 2—7. und 8—11. wiederholen sich, obschon der zweite ein neues Moment heranbringt, und finden im dritten 12. 13. ihren Schluß. Denn 1) V. 2—4. bitten um Erhörung, 2) V. 5—7. schildern die Frevler in ihrer allgemeinen Verwerfung von Seiten Gottes, 3) V. 8. 9. ist wieder Bitte um Erhörung, aber in der speziellen Fassung, daß er vor den Bösen geschützt werde, 4) V. 10. 11. wieder Verwerfung der Frevler, aber in der speziellen Fassung der Vernichtung ihrer heimlichen Pläne, 5) V. 12. 13. schließt mit dem Jubel der Gerechten in der Segnung und dem Schutze Gottes. Daß diese Abtheilung die allein richtige ist, ersieht man nicht allein aus dem theils parallelen, theils gegensätzlichen Verhältniß der Verse, sondern auch daraus, wie in V. 2—4. immer in der ersten Person אמרי, הגיגי, שועי, אתפלל, אערך, אצפה, in V. 5—7. in der zweiten Person: אתה, יגרך, עיניך, שנאת, האבד, V. 8. 9. wieder in der ersten, V. 10. 11. in der dritten und zweiten Person gesprochen wird. — Die alte jüdische Meinung (Rdak) bezieht den Psalm auf Doeg und Achithophel, welche aber nicht zu derselben Zeit David widerstrebten; andere ältere Interpr. auf die Zeit Schaul's oder Abschalom's; Ewald versetzt es in die letzte Zeit des Reiches, Hitzig vindizirt es Jirmejah. Wider de Wette's Meinung, daß V. 8. den Bestand des Tempels voraussetzt, weist Hengstenb. dahin, daß בית und היכל nicht bloß den Tempel bezeichnen. Allerdings spricht Nichts gegen die Davidische Abfassung, welche die Ueberschrift anzeigt; die regelmäßige, schöne Form steht der von Hitzig behaupteten langsamen Bewegung und Breite entschädigend gegenüber. — 1. S. Einleit. — 2. הגיג Raschi, Rdak als das Sinnen des Herzens dem lauten Gebetwort gegenüber; Gesen. nach dem Arab. Glut, besonders wegen 39, 4., wo es nochmals vorkommt; de Wette von הגה seufzen, stöhnen. Es ist hierbei zu bedenken, daß es hier zwischen אמרי האזינה und לקול שועי steht, und bloßes Sinnen daher unangemessen; ebenso zeigt es 39, 4. gerade die Wendung an, wo der Psalm vom Schweigen zum Reden übergehen will. Nun wird הגה auch vom Brummen des Löwen (nicht Brüllen), vom schwächern Donner, vom Harfenschwirren ff. gebraucht. הגיג muß daher eine Mittelstufe zwischen dem lauten Wehgeschrei und dem leisen Seufzen bezeichnen, welches 39, 4. sich dann zum bestimmten Wort gestaltet. — 3. Angemessene Steigerung gegen V. 2. Wenn de Wette Rdak's, von Hengstenb. unterstützte Meinung, daß der Psalm „mein König" anruft, um Gott an die Hülfe zu erinnern, die er ihm schuldig sei, „mein Gott" als Richter, als zu subtil verwirft, so hebt doch „denn zu dir bete ich" zu bedeutungsvoll das Verhältniß zu Gott hervor, um nicht Rdak's Ansicht zu bekräftigen. Weil der S. Gott anbetet, ihn hiermit wahrhaft anerkennt, also auch in diesem Sinne handelt, ist er der Gerechte, und hat Anspruch, dem Ungerechten, Gott Verwerfenden

Gott, denn zu dir bet' ich. 4. Ewiger, früh Morgens höre meine Stimme, früh Morgens stell' ich mich dir dar, und schau empor. — 5. Denn nicht ein Gott, dem Frevel wohlgefällig, bist du, bei dir weilt nicht der Böse; 6. vor deine Augen dürfen Uebermüthige nicht treten, du hassest alle Uebelthäter; 7. die Lüge reden, tilgest du, den Mann des Bluts und Trugs, der Ewige verabscheut ihn. — 8. Doch ich, in deiner Gnaden Fülle, komm' in dein Haus, ich bücke mich vor deiner heil'gen Halle, in Furcht vor dir. 9. O, Ew'ger, führe mich in deiner Gerechtigkeit, meiner

וֵאלֹהָי כִּי־אֵלֶיךָ אֶתְפַּלָּל׃ (ד) יְהוָה בֹּקֶר
תִּשְׁמַע קוֹלִי בֹּקֶר אֶעֱרָךְ־לְךָ וַאֲצַפֶּה׃
(ה) כִּי׀ לֹא אֵל־חָפֵץ רֶשַׁע אָתָּה לֹא יְגֻרְךָ
רָע׃ (ו) לֹא־יִתְיַצְּבוּ הוֹלְלִים לְנֶגֶד עֵינֶיךָ
שָׂנֵאתָ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ (ז) תְּאַבֵּד דֹּבְרֵי
כָזָב אִישׁ־דָּמִים וּמִרְמָה יְתָעֵב׀ יְהוָה׃
(ח) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ
אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל־הֵיכַל־קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ׃
(ט) יְהוָה׀ נְחֵנִי בְצִדְקָתֶךָ לְמַעַן שׁוֹרְרָי

נ״א אֵל׀חָפֵץ v. 5. פתח באתנח ibid.

gegenüber, auf Erhörung. — 4. Daß בקר nicht bloß die Anhaltsamkeit des Gebetes, sondern die bestimmte Gebetzeit, die er in seinem Eifer so früh abhält, bezeichnet, geht aus V. 8. hervor, wo das Gebet mit dem Besuche des Heiligthums in Verbindung gesetzt ist. תשמע optativ, weil es sonst mit אערך völlig gleich wäre, und in diesem vielmehr der Grund der beanspruchten Erhörung angegeben werden soll; dann ist auch das zweite בקר keine müßige Wiederholung. אערך לך Rabe suppl. תפלתי ich ordne mein Gebet an dich, und denkt לך bei אצפה wiederholt. ערך ordnen, z. B. die Holzstücke beim Opfer, die Lampen, die Schaubrote, ohne Objekt sich ordnen, sich fertig machen, erscheinen. „Ausschauen", das Kommende erwarten, hier nach M. J. die Erhörung voll Vertrauens. — 5. „Denn" du bist ein Gott, der das Böse verabscheut, und da meine Feinde böse sind, so erhörst du mich. יגרך Rdak עמך, Hengstenb. aus גור באהל ה׳; die Phrase bezeichnet zuerst ein wirkliches Weilen im Heiligthum, wie es dem levitisch Unreinen verboten war, dann ein Weilen bei Gott im Geiste, wie es dem moralisch Unreinen nicht möglich ist; so hier. Rdak רע der Böse oder das Böse, die Neueren „der", Sachs „das". Da es aber dasselbe aussagen soll, wie der folgende Vers, so ist „der" das allein Richtige. Gerade beim Parallelismus tritt eine kleine Verschiedenheit doch ein, רע nicht dasselbe wie רֶשַׁע. — 6. Richtig Hengstenberg: „du verträgst wegen deiner Heiligkeit ihre Nähe nicht", du duldest sie nicht, du läßt sie dir nicht unter die Augen treten. Ohne Bild: die Bosheit ist mit dem Gedanken an Gott im Herzen des Menschen unverträglich. Dann aber fortschreitend: du hassest, verabscheust die Frevler, bestrafst sie daher, bringst sie zum Untergang. הוללים Targ. und Rabe: Verspötter, Sachs: Prahler, Ewald: Thoren, was Alles zu wenig, richtig Mendelssohn: Uebermüthige, die sich daher Alles erlauben und den Guten verachten. — 7. דמים Gewalt, מרמה Hinterlist. — 8. Ist zugleich Gegensatz zu den vorherg. V. 5—7. (dem יגורך, לנגד עיניך so Rdak), und parallel mit V. 2—4. (Rabe). Nachdem nämlich der Sänger in der ersten Hälfte das allgemeine Verhältniß geschildert, daß er, als ein Gerechter, zu Gott beten und Hülfe erwarten kann, die Bösen aber gar nicht mit Gott in Verbindung treten können und von ihm vernichtet werden (die erste Strophe schließt angemessen mit אצפה, die zweite mit dem תאבד), beginnt er nunmehr den speziellen Inhalt der Bitte, daß Gott ihn einen ebenen Weg führen, die Bösen aber durch ihre eigenen Anschläge fallen lassen möge. Daher stellt er zuvor sich V. 8. noch einmal in seiner demüthigen Frömmigkeit dar, wie V. 10. die Bösen in ihrem Frevel. Dieser neue Anfang ist auch durch ואני stark hervorgehoben. Der Sänger deutet dies Kommen in das Heiligthum aber auch zugleich schon als eine Errettung, als ein Aufrechthalten durch Gott dar, daher „in der Fülle deiner Gnade." Er könnte nicht hingehen, würde er von Gott nicht erhalten. ביתך und אל היכל bezeichnen genau die Situation; der Sänger ist kein Priester, er kommt daher in das Haus Gottes, verbleibt aber nur im Vorhof, und betet zum היכל, d. h. zum eigentlichen Heiligthum (dem Heiligen und Allerheiligsten) gewendet. Dieses Anbeten geschieht aber in Wahrheit, daher „in deiner Furcht", in der Ehrfurcht vor dir, erfüllt von Gottesfurcht. בית auch für die Stiftshütte 2 M. 23, 19. 34, 26. 5 M. 23, 19. 1 Schem. 1, 24. 3, 15. היכל 1 Schem. 1, 9. 3, 3. Im Ps. 27. wird das Heiligthum V. 6. geradezu „Zelt" באהלו genannt, und V. 4. בית und היכל von ihm gebraucht. — 9. Die Bitte ist eine doppelte: führe mich und ebene mir den Weg. Die erste wird unterstützt durch „in deiner Gerechtigkeit um meiner Feinde willen." Um dies richtig zu verstehen, muß man fragen: wie wäre es ohne Führung Gottes? Er könnte zu Grunde gehen. Damit würde aber die Gerechtigkeit Gottes verletzt, die den Gerechten nicht zu Grunde gehen lassen darf; und die Feinde würden darüber triumphiren. Weil also der Gerechte untergehen, die Gerechtigkeit Gottes

הַוְשַׁר לְפָנַי דַּרְכֶּךָ׃ (י) כִּי אֵין בְּפִיהוּ
נְכוֹנָה קִרְבָּם הַוּוֹת קֶבֶר־פָּתוּחַ גְּרֹנָם
לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן׃ (יא) הַאֲשִׁימֵם ׀ אֱלֹהִים
יִפְּלוּ מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם בְּרֹב פִּשְׁעֵיהֶם הַדִּיחֵמוֹ
כִּי־מָרוּ בָךְ׃ (יב) וְיִשְׂמְחוּ כָל־חוֹסֵי בָךְ
לְעוֹלָם יְרַנֵּנוּ וְתָסֵךְ עָלֵימוֹ וְיַעְלְצוּ בְךָ
אֹהֲבֵי שְׁמֶךָ׃ (יג) כִּי־אַתָּה תְּבָרֵךְ צַדִּיק
יְהוָה כַּצִּנָּה רָצוֹן תַּעְטְרֶנּוּ׃

ו (א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית
מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) יְהוָה אַל־בְּאַפְּךָ

הישר קרי v. 9. ב״נ וְיִשְׂמְחוּ v. 12. בנ״א חוֹסֵי ibid.
נ״א לא פסיק v. 13. נ״א יְהוָה v. 2.

Widersacher wegen, ebne deinen Weg vor mir. — 10. Denn nicht in ihrem Munde ist Aufrichtigkeit, ihr Innres Bosheit; ein offnes Grab ist ihre Kehle, sie machen ihre Zunge glatt. 11. Verdamm' sie, Gott! o daß sie fallen ihrer Pläne wegen; durch ihrer Sünden Menge stürzen sie, denn sie sind widerspenstig gegen dich. — 12. Dann freu'n sich Alle, die dir vertrauen; sie jubeln ewig, du schirmest sie; dein jauchzen, die deinen Namen lieben. 13. Denn den Gerechten segnest du, Ewiger, wie mit dem Schilde deckst du mit Gnade ihn.

Ein Abendgebet des Gerechten.

6. 1. Dem Sangmeister auf dem Saitenspiel, nach der Achtweise, Gesang David's. 2. Ewiger, nicht strafe mich in deinem Zorne,

verletzt werden und die Gottlosen triumphiren würden, soll Gott ihn führen. Indem aber Gott ihn führt, wird der Weg der Gottes דרכך; da aber dieser, wenn auch zu gedeihlichem Ziele führend, voll Schwierigkeiten sein könnte, soll Gott ihn ebenen, von Schwierigkeiten befreien. Rabe und Rdak verstanden den Weg der Gerechtigkeit, damit er nicht bestraft werde, worüber die Feinde sich freuen würde, so auch de Wette. Nicht ganz so, wie wir, Hengstenberg. — 10. Um seine Bitte noch nachdrücklicher zu unterstützen, fügt er die Charakterisirung der Feinde hinzu. Der V. korrespondirt mit V. 8. Obgleich קרבם zwischen „Mund“ und „Kehle“ tritt, und גרון nicht immer als Sprachorgan, sondern auch als Hals gebraucht wird Jesch. 3,16. Jechesk. 16,11. auch in Bezug auf Durst, Jirm. 2.25., so tritt es doch hier zu parallel mit לשונם auf, als daß es nicht als Sprachorgan verstanden werden müßte. „Ihre Kehle ist ein offenes Grab“ muß nun nicht als ein streng gehaltener Vergleich aufgefaßt werden wollen, sondern ungefähr: ihre Kehle ist so gut schon wie ein offenes Grab, d. h. wer ihrer Kehle zu nahe kommt, wer von ihnen nur erwähnt und besprochen wird, ist so gut als wär' er todt, als wär er in sein offenes Grab gefallen. Der Vergleichspunkt liegt bloß in dem Aufgesperrtsein des dunkeln Schlundes und Grabes. So sagt Jirm. 5,16. vom feindlichen Volke: „sein Köcher ist wie ein offenes Grab,“ wer nur dem Köcher zu nahe kommt, auf wen es einen aus dem Köcher genommenen Pfeil richtet, der ist so gut schon wie in sein offnes Grab gefallen. Rdak: wer ihre schmeichlerischen Reden anhört, fällt dem Bösen anheim. Raschi vom Verschlingen. — 11. Zweite Bitte in Bezug auf die treulosen und gottlosen Feinde. Der V. korrespondirt mit V. 9. האשימם nur hier vorkommend. Hiphil von אשם mache, zeige sie schuldig, nämlich indem du sie bestrafst. denn dadurch erkennen die Menschen, daß sie schuldig waren. יפלו dem הדיחמו parallel dann aber מ und ב in variirender Bedeutung, מ wegen (Hosch. 11, 6.), ב durch. Die Schlußworte machen noch geltend, daß ihre Rathschläge zwar gegen Menschen gehen, aber indem diese Pläne frevelhaft sind, liegt die Widerspenstigkeit gegen Gott darin. — 12. Schluß zum Ganzen. Durch die Bestrafung der Bösen sind die Gerechten frei und geschützt, und können sich der Freude in Gott überlassen. Der Name als äußeres Zeichen für das Wesen selbst, man liebt den Namen nur, wenn man das Wesen liebt, nur eines geliebten Wesens Name ist Einem theuer. — 13. Was in dem Ps. immer vorausgesetzt, und die Unterlage der Bitte war, das wird nun bestimmt ausgesprochen, und ist zugleich Ausdruck, daß die Erhörung auch als gewiß angenommen ist. תעטרנו richtig Rdak als Kal, Rabe als Hiphil, der nicht bedecken heißt Jesch. 23, 8. צנה ist der große, den ganzen Körper bedeckende, halb gerundete Schild, hinter den sich der Infanterist völlig bergen konnte, s. II. S. 158, daher hier sehr bezeichnend, deshalb bei Homer „der ringsumbeckende“ ἀμφιβρότη. —

6. An diesen Morgensang schließt sich der folgende, ausgezeichnete Ps. als Abendsang. Bevor der Sänger sich niederstreckt auf sein Lager, erwägt er zuvor alle Momente, die ihn dahin begleiten. Er erwägt seine ganze

תּוֹכִיחֵנִי וְאַל־בַּחֲמָתְךָ תְיַסְּרֵנִי׃ (ג) חָנֵּנִי
יְהוָה כִּי אֻמְלַל אָנִי רְפָאֵנִי יְהוָה כִּי
נִבְהֲלוּ עֲצָמָי׃ (ד) וְנַפְשִׁי נִבְהֲלָה מְאֹד
וְאַתְּ יְהוָה עַד־מָתָי׃ (ה) שׁוּבָה יְהוָה
חַלְּצָה נַפְשִׁי הוֹשִׁיעֵנִי לְמַעַן חַסְדֶּךָ׃

נ״א וְאַל־ v. 2. בנ״א וְנַפְשִׁי v. 4. ואתה ק׳ ibid.

nicht zücht'ge mich in deinem Grimme. 3. Sei gnädig, Ew'ger, mir, denn ich verschmachte, heil', Ew'ger, mich, denn mein Gebein ist tief erschüttert, 4. erschüttert meine Seele tief, und du, o Ewiger, wie lange? — 5. Kehr', Ewiger, zurück, befreie meine Seele, hilf mir, um dei-

Lage, die Wunden, die er aus dem Kampfe des Tages gezogen, die Muthlosigkeit, die er davon getragen, da die Hülfe ihm noch nicht nahe, aber auch die Zuversicht auf Gottes Beistand, die jene wieder aufwiegt, und die Entfernung aller Beängstigung, da seine Feinde doch zu Schanden werden müssen. Indeß sind dies dennoch nur die äußeren Momente. Tiefer versenkt sich der fromme Sänger in sein eigenes Innere; und da erscheint ihm vor Allem seine Bedrängniß dennoch als eine verdiente, als ein durch eigene Sündhaftigkeit hervorgerufenes Zürnen Gottes, dem allein die Gnade Gottes die Wage halten kann, so daß sein Heil nur aus dieser göttlichen Gnade kommen kann, und kommt. Die Vorstellungen des Psalmisten sind daher folgende: die Bedrängniß kann nur Wirkung des Zürnens Gottes sein (welches, wie der Ps. voraussetzt, durch Verschuldung gekommen) möge daher Gott in seinem Zürnen den Untergang des S. nicht vollenden (2.), sondern seine tiefe Betrübniß erwägend, die Gnade walten lassen; denn diese Betrübniß ist so groß, daß nicht bloß die Seele tief erbangt, sondern auch der Leib krank und verschmachtend geworden (3 4.). Möge daher Gott vom Zürnen sich zur Gnade wenden und ihm helfen, damit der Leidende nicht ganz untergehe, nicht sterbe (5. 6.). Denn der Dulder verbringt mit Weinen seine Nächte, daß sein Auge schwach wird, in der Beängstigung vor seinen Drängern (7. 8.). Damit hat aber der S. die Höhe seines Wehes erreicht; je tiefer er leidet, desto sicherer kommt die Hülfe; denn Gott erhört nun sein Flehen, und die feindlichen Frevler werden schnell zu Schanden (9—11.). Der Ps. spricht daher nachdrücklich aus: je tiefer das Weh des, auch geirrt habenden Gerechten ist, desto gewisser die Hülfe Gottes aus dessen Gnade. — Die Form des Ps. ist schön gebildet, und regelmäßig ohne Einförmigkeit. Er zerfällt in vier Strophen, wovon die erste (2—4.) und vierte (9—11.) aus drei zweigliederigen, die beiden mittleren aus zwei Versen (5. 6. und 7. 8.) bestehen, von welchen immer der erste (5. und 7.) dreigliedrig, der zweite (6. und 8.) zweigliedrig ist. Dabei tritt die vierte Strophe als abschließender Gegensatz zu den drei ersten scharf hervor. Dieser Form ist auch der Inhalt gemäß; denn die erste Strophe fängt mit der Bitte an und schließt die Beschreibung des Zustandes daran, die zweite (5. 6.) hebt wieder mit der Bitte an, der sie aber einen allgemeinern Grund anfügt. Die dritte ist bloß Beschreibung des Zustandes, um die vierte in schnellem Ausbruch die Zuversicht desto gegensätzlicher aussprechen zu lassen. — Hitzig schreibt den Ps. wie den 5ten Jirm. zu, Ewald setzt ihn in die erste Zeit nach David, sonst stimmt man mit der Ueberschrift überein, die ihn D. zusagt. Herder erkennt darin den „abgehärmten, alternden, kranken König," wie Rabe schon ihn in einer Krankheit dichten läßt. Indeß legen letztere hierbei zu viel Gewicht auf die Details der Beschreibung. V. 8. zeigt, daß das Uebel nur von den Feinden hervorgeht, V. 9—11. daß mit dem Zurückweichen der Feinde das Uebel gehoben ist. Die Schilderung des Zustandes soll also nur die Größe des Leides zeigen, und daß darum die Hülfe Gottes gar nicht ausbleiben kann, wie der schnelle Uebergang V. 9. erweist. Dieses Leid ist das der Seele, das aber durch die Muthlosigkeit auch den Leib sich schwach bis zum Sterben (6.) fühlen läßt. Ausgezeichnet ist der Ps., wie er die Hauptmomente der tiefen Empfindung und des Ideenganges mehr andeutet, als ausspricht. Die Bedrängniß ist ein Zürnen Gottes, also muß der S. dieses durch Vergehung bewirkt haben. Schnell ersteht die Zuversicht mitten in der Muthlosigkeit, also muß es gewiß sein, daß gerade die Tiefe des Leides die Rettung bedingt, da das Zürnen Gottes sich nunmehr in Gnade verkehrt, und schnelle Hülfe schafft. — 1. S. Einleit. — 2. Schon Rdak weist auf Jirm. 10, 24. hin, und erklärt, nicht in Zorn züchtige mich, sondern in Mäßigkeit, Milde, was die Interpr. mit Ausnahme Hengstenberg's wiederholen. Aber bei Jirm. steht במשפט geradezu als Gegensatz ausgesprochen, hier aber dem אל באפך das חנני V. 3., dem Zorne die Gnade gegenüber. Hengstenb. bemerkt richtig, der Ps. bittet ja nicht um Milderung, sondern um völlige Aufhebung der Bedrängniß, und findet sie. Wir müssen daher באפך תוכיחני so eng verbinden, daß sich אל auf תוכיחני, nicht auf באפך bezieht. Dann liegt zugleich die Anerkennung darin, daß Gott Recht hat zu zürnen, aber die Bitte ist, den Zorn in Gnade zu verkehren, und der Grund das tiefe Leid des S. — 3. Statt des Zornes soll die Gnade Gottes eintreten. Damit tritt Heilung ein; Heilung des Leibes, der, wie V. 4. lehrt, nur im Schrecken der Seele krank ist, so wie V. 8. die Augen matt werden vom Weinen, so daß der Leib wieder geheilt ist, sobald die Beängstigung der Seele gehoben ist. — 4. „Wie lange?" zürnest du, daß deine Hülfe ausbleibt. Zugleich kräftiger Schluß der Strophe. — 5. Rdak: שוב מחרון אפך vom Zorne zur Gnade, was חנני, And. שובה אלי. —

(ו) כִּי אֵין בַּמָּוֶת זִכְרֶךָ בִּשְׁאוֹל מִי יוֹדֶה־
לָּךְ׃ (ז) יָגַעְתִּי ׀ בְּאַנְחָתִי אַשְׂחֶה בְכָל־
לַיְלָה מִטָּתִי בְּדִמְעָתִי עַרְשִׂי אַמְסֶה׃
(ח) עָשְׁשָׁה מִכַּעַס עֵינִי עָתְקָה בְּכָל־
צוֹרְרָי׃ (ט) סוּרוּ מִמֶּנִּי כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן
כִּי־שָׁמַע יְהוָה קוֹל בִּכְיִי׃ (י) שָׁמַע יְהוָה
תְּחִנָּתִי יְהוָה תְּפִלָּתִי יִקָּח׃ (יא) יֵבֹשׁוּ°
וְיִבָּהֲלוּ מְאֹד כָּל־אֹיְבָי יָשֻׁבוּ יֵבֹשׁוּ רָגַע׃

ner Gnade willen. 6. Denn nicht im Tode denkt man dein, in der Unterwelt, wer preiset dich? — 7. In meinem Seufzen ermatte ich, mein Bette überschwemm' ich jede Nacht, mit meinen Thränen netze ich mein Lager. 8. Mein Aug' verfällt vor Unmuth, es altert ob meinen Drängern all'. — 9. Weichet von mir, all ihr Uebelthäter, denn der Ewige hörte meines Weinens Stimme, 10. der Ewige hörte mein Flehen, der Ewige nimmt mein Gebet an. 11. Zu Schanden werden und tief erschüttert all meine Feinde, sie kehren um, und werden zu Schanden im Augenblick.

ז (א) שִׁגָּיוֹן לְדָוִד אֲשֶׁר־שָׁר לַיהוָה עַל־
דִּבְרֵי־כוּשׁ בֶּן־יְמִינִי׃ (ב) יְהוָה אֱלֹהַי

Des Schuldlosen Rettung durch Gottes Gericht.

7. 1. Ein Schiggajon David's, das er dem Ewigen sang wegen Cusch, eines Binjamini. 2. Ewiger, mein Gott, auf dich vertrau'

נ״א תְּפִלָּתִי v. 10. נ״א יֵבֹשׁוּ v. 11.

6. Der S. will andeuten, daß bei längerer Dauer des Leides er sterben, wodurch Gott einen Verehrer, einen, der seiner gedenkt, ihn preiset, verlieren würde. Dies spricht er als einen allgemeinen Satz aus, um seine Persönlichkeit, Gott gegenüber, auf unpassende Weise nicht zu sehr hervorzuheben. Indem die Offenbarungslehre nichts Bestimmtes über die Unsterblichkeit der Seele ausgesagt, sondern bei der Bezeichnung „zu seinen Vätern, Völkern gesammelt werden" stehen geblieben, machte sich eine doppelte Anschauung bei den Isr. bemerklich. Die eine, die Volksmeinung der Alten, die wir auch bei den ältesten Griechen wiederfinden, daß die Todten als Schatten, in Unthätigkeit, im Scheol (ursprünglich Höhle, s. I. S. 979.), in der Unterwelt verweilen, die andre, daß die Seele nach dem Tode zu höherer Anschauung Gottes und zur Seligkeit komme, wie wir in anderen Psalmen finden werden. Der Dichter benutzt nun beide Meinungen je nach seinen augenblicklichen Motiven. Denn wo solche zwei verschiedenen Ansichten nebeneinander bestehen, da macht sich immer die geltend, welche zur augenblicklichen Seelenstimmung paßt. Hier will er einen Grund zur Errettung anführen, und in der Abspannung seiner Seele, in seiner Muthlosigkeit konnte sein Geist nur zu der niedrigern Ansicht geneigt sein. Vgl. Jesch. 38, 18. — 7. Der jisrael. Sänger kennt jene unnatürliche Stoa nicht, welche den Schmerz, das Leid mit Verachtung unterdrückt haben will. Seinem Gotte gegenüber thut er seine ganze Schwäche kund, die er höchstens dem feindlichen Menschen gegenüber verbirgt. Es ist Nichts zwischen ihm und seinem Gotte, er schüttet seinen ganzen Kummer, sein ganzes Herz vor ihm aus. Ja, diese Schwäche schildert er um so nachdrücklicher, um die Hülfe Gottes desto mehr zu beanspruchen. — 8. Die von den Neueren behauptete Bedeutung עיני für mein Antlitz, Mendels. meine Gestalt, ist mit Recht von Ewald und Hengstenberg wieder aufgegeben, und können beide Verba nach Raschi, Rabe, Rdak vom Auge ausgesagt werden. Da vorher vom überstarken Weinen die Rede war, so ist nichts natürlicher, als die erlöschende Kraft des Auges. Man erinnere sich, wie oft in der Schrift vom Blödewerden der Augen vor Alter die Rede ist. — 9—11. Je tiefer das Leid, desto schneller richtet sich die Seele in der Zuversicht auf Gottes Hülfe wieder auf: jetzt muß er helfen, er kann nicht anders. Der schnelle, unvermittelte Uebergang zeichnet daher diese psychologische Wahrheit trefflichst. Die Elastizität des menschlichen Gemüthes ist unberechenbar. Die Erhöhung und Rettung besteht in dem Zurückweichen, Fliehen der Feinde, und ihrem zu Schanden werden, indem sie den Gerechten nicht besiegen, sondern vor ihm unterliegen. Beide Momente, Erhörung und Niederlage der Feinde werden genau in einander geschoben, und so die Rettung allein Gott zugeschrieben. —

7. Wenn der vor. Ps. ein gewisses Bewußtsein der Schuldhaftigkeit durchtönen und den Sänger in geistiger und leiblicher Ohnmacht erkennen ließ, welche die Gnade und darum Hülfe Gottes beanspreche: so zeigt uns Ps. 7. das volle Gegentheil. Das Gefühl der Unschuld, der durch eigene Schuld nicht hervorgerufenen, erbitterten Ver-

בְּךָ חָסִיתִי הוֹשִׁיעֵנִי מִכָּל־רֹדְפַי וְהַצִּילֵנִי׃
(ג) פֶּן־יִטְרֹף כְּאַרְיֵה נַפְשִׁי פֹּרֵק וְאֵין
מַצִּיל׃ (ד) יְהוָה אֱלֹהַי אִם־עָשִׂיתִי זֹאת
אִם־יֶשׁ־עָוֶל בְּכַפָּי׃ (ה) אִם־גָּמַלְתִּי
שֹׁלְמִי רָע וָאֲחַלְּצָה צוֹרְרִי רֵיקָם׃

ich, hilf mir von meinen Verfolgern allen, und rette mich; 3. auf daß dem Löwen gleich er meine Seele nicht zerreiße, zermalmend, Niemand rettet. — 4. Ewiger, mein Gott, wenn Dies ich that, wenn Unrecht ist in meinen Händen, 5. wenn Böses meinem Freunde ich vergalt, und grundlos meinen Dränger ich be-

folgung macht die Unterlage des Sanges aus. Darum kann der Sänger Gott bringend zum Gericht auffordern, zum Gericht über sich, seine Feinde, die Völker alle. Darum ist er voll Zuversicht, daß Gott ihn schütze, der in seiner Gerechtigkeit die Feinde strafen muß; ja, diese müssen durch ihre eigene Hinterlist fallen; der Sänger aber preiset Gott. Die eigene Unschuld, die Bosheit der Feinde und die Gerechtigkeit Gottes bilden daher die drei Momente, die der Ps. ausspricht, die ihn aber auch leicht von der Bitte zur Ruhe, zur festen Ueberzeugung, zur Zuversicht bringen. Der Ps. theilt sich daher der Form und dem Inhalte nach leicht in sechs Strophen ab. 1) Bitte um Rettung V. 2. 3. 2) Versicherung seiner Unschuld 4—6. Der Anfang der Strophe bezeichnet sich durch das abermalige ה׳ אלהי, mit dem die erste begonnen. 3) Aufforderung an Gott zum Gericht 7—10. Der Schluß der vor. Strophe ist durch סלה, der Anfang dieser durch den Imperat. קומה bezeichnet. 4) Zuversicht für sich durch die Gerechtigkeit Gottes, die gegen den Bösen gerichtet sein muß 11—14. Der Ausruf אלה׳ צדיק und die gegensätzliche Wendung in מגיני bezeichnen den Anfang einer neuen Strophe. 5) Die Bösen kommen durch ihre eigene Hinterlist um 15—17. הנה bezeichnet den Anfang der Strophe. 6) Schlußsatz, der S. preiset in seinem durch Gottes Gerechtigkeit erlangten Siege den Herrn V. 18. Der Umfang der Strophen ist nach der Bewegung der Gefühle zuerst fortschreitend, dann beharrend, zuletzt abnehmend: 2. 3. 4. 4 3. 1. Eben so sind die Verse nach ihrem Inhalte in freier Weise weniger oder mehr glieberig, bald 2, bald 3, bald 4 glieberig, indem ein mehrgliederiger nach der Hebung der Rede in geringgliebrige hineintritt (4te Str.), anfängt (5te Str.) oder ausläßt (2te Str). Der Grundgedanke des Ps. ist daher: der bedrängte Unschuldige kann sicher auf die Rettung bauen, denn Gott läßt in seiner Gerechtigkeit den Bösen in seiner eigenen Hinterlist fallen. Wenn für diesen Gedanken im 5ten Ps. die Frömmigkeit, so ist in diesem die Schuldlosigkeit zum Boden gemacht. — Gegen die Davidische Abfassung dieses Ps. ist noch kein Zweifel rege gemacht. Aber über die Periode David's, in der er diesen Sang gedichtet, ist man verschiedener Meinung. V. 2. 3. zeigen ihn in großer Gefahr, von Verfolgern umdrängt, V. 6. auf der Flucht; der ganze Ps. aber bewährt ihn voller Kraft, voller nimmer schwankenden Zuversicht. So weist uns der Ps. noch in die frühere Zeit David's hin, so daß an die Zeit Abschalom's nicht zu denken; hierbei ist nicht zu übersehen, daß, wenn auch der Ps. von Verfolgern und Bedrängern spricht, die Rede dennoch meist sich auf Einen lenkt (3. 6. 13—17.). Mit Recht hat man daher den Ps. auf die Zeit Schaul's bezogen. Die Ueberschrift nennt nun als den Veranlasser des Ps. einen Binjaminiten Cusch. Bei der besondern Anhänglichkeit, welche die einzelnen Stämme für die Führer aus ihrem Stamme hatten, wie Levi für Moscheh, Juda für David und sein Haus, Ephrajim für Jarabeam, ist es natürlich, unter diesem Cusch sich einen Parteigänger Schaul's zu denken, da dieser auch aus Binjamin war (Rabe). (Vergl. 1 Schem. 24, 10. 26, 19.) Targ. hielt ihn aber für Schaul selbst, Cusch für Kisch, den Vater Schaul's, nehmend, was Hengstenb. wieder aufgriff; ält jüd. Erkl. weil Sch. schön, And. weil er dauerd im Hasse, wie des Mohren Haut gewesen. And. verstanden den Schimei (1 Schem. 16, 5.). Außerdem wollte man V. 5. auf die Schonung, die David dem Schaul angedeihen ließ (1 Schem. 24.), beziehen, und daraus den Zeitpunkt näher bestimmen. Es ist dies aber eine falsche Auslegung, und überhaupt solche individuelle Beziehung in den Psalmen ganz verwerflich, wenn sie nicht auf's bestimmteste ausgesprochen ist; denn die, die Ps. charakterisirende Aussprache der allgemeinen Empfindung läßt solche individuelle Züge nicht zu. Der Sänger schildert zwar das subjektive Gefühl, aber nicht in individueller, persönlicher Situation. — 1. S. Einleit. — 2. Ausruf, Aussprache des Vertrauens, Bitte. — 3. Bild der höchsten Gefahr. „Die Verfolger" gehen hier, wie 13—17. in Einen Feind über, als Personifikation Aller; gewöhnlich denkt man unter diesem Schaul, unter jenen alle Helfershelfer desselben. פרק Einige „befreien," die dann אין wiederholen, indeß ist „zerreißen" die gew. Bedeutung, und parallel zu יטרף. — 4. Bestimmte Aussprache der Unschuld. Habe ich Unrecht gehandelt, so ereile und vernichte mich der Feind. Dies wird nun spezialisirt. Aehnliche Aussprüche 4 M. 16, 15. 1 Schem. 12, 3. Mal. 2, 13. זאת faßt zuvor alles Folgende zusammen (Raschi) vgl. Jirm. 5, 7., und Ewald's Meinung, daß es sich auf einen eben geschehenen Verrath eines Freundes (Cusch) beziehe, höchst gezwungen. „Unrecht in meinen Händen" das Allgemeine. — 5. Jetzt zwei spezielle Fälle, die höchst parallel gehalten sind: אחלצה = גמלתי, צוררי = שלמי, ריקם = רע. Schon aus dieser äußern Anordnung geht hervor, daß der Sinn in beiden Versgliedern entsprechend

raubte: 6. so verfolge der Feind meine Seel' und erreich sie, und trete zu Boden mein Leben und streck in den Staub meine Ehre. Selah. — 7. Auf, Ewiger, in deinem Zorne, erhebe dich im Wüthen meiner Dränger, erwach für mich! Du hast Gericht verheißen: 8. so schaare der Völker Gemeinde sich um dich, und

(ו) יִרַדֹּף אוֹיֵב ׀ נַפְשִׁי וְיַשֵּׂג וְיִרְמֹס לָאָרֶץ
חַיָּי וּכְבוֹדִי ׀ לֶעָפָר יַשְׁכֵּן סֶלָה׃ (ז) קוּמָה
יְהוָה ׀ בְּאַפֶּךָ הִנָּשֵׂא בְּעַבְרוֹת צוֹרְרָי
וְעוּרָה אֵלַי מִשְׁפָּט צִוִּיתָ׃ (ח) וַעֲדַת
לְאֻמִּים תְּסוֹבְבֶךָּ וְעָלֶיהָ לַמָּרוֹם שׁוּבָה׃

נ״א יִרְדֹּף או יִרַדֵּף v. 6. נ״א צר׳ או צֹרְרָי v. 7.

sein, und so wie צוררי entgegengesetzt dem שלמי ist, ebenso ואחלצה dem גמלתי entgegengesetzte Bedeutung haben müsse. Während nämlich die zweite Hälfte des v. V. die allgemeine Bedingung, giebt dieser V. zwei spezielle Bedingungen an, die erste die schlechte Behandlung des Freundes, die zweite die schlechte Behandlung des Feindes, wodurch er dem Feinde gerechte Sache gegeben. Die Erkl. der Sept. Vulg. Syr., die רע zu שלמי ziehen, „wenn ich vergalt den mir Böses thuenden," wird dadurch widerlegt, daß גמלתי das רע erfordert, wie 1 Schem. 24, 18. zeigt, und משלם nothwendig wäre. שלמי zu vgl. mit איש שלומי Ps. 41, 10. Jirm. 20, 10. 28, 22. Obadj. 1, 7. חלץ ausziehen, berauben, wie Raschi richtig, wie חליצה das was ausgezogen wird, Rüstung, Bekleidung, also berauben. ריקם ohne Ursache, muß ebenso zu ואחלצה gezogen werden, wie רע zu גמלתי: „beraubte ich ohne Grund zu haben den, der mir nun Widersacher ist," ist er daher mit Recht mein Feind. Der Sinn also: der Feind soll mich erreichen und vernichten, wenn ich einem Freunde Böses gethan, oder gegen den Feind wirklich Unrecht gethan. David betheuert seine Unschuld. And. wollten es als Großmuth fassen, wenn ich den mich grundlos Befeindenden beraubt habe, also wenn ich nicht Großmuth geübt habe. Aber auf den Mangel an Großmuth kann noch nicht eine gerechte Vernichtung folgen. Aus diesem logischen Grunde ist hier die Versicherung der Unschuld richtig, nicht aber aus dem thörichten de Wette's: diese Vorstellung der Großmuth sei, weil sie von hoher ächt christlicher Gesinnung, historisch unwahrscheinlich — wogegen Hengstenb. mit Recht bemerkt, daß sie historisch erwiesen sei, denn David handelte so, und Schaul selbst gesteht sie ihm zu 1 Schem. 24, 20. Herr de Wette möge doch unter Anderm auch an Spr. Schel. 25, 21. denken. Um so weniger ist die Ansicht Rabe's, Rdak's, Sachs' und Ewald's richtig, welche mit individueller Beziehung auf die Vorgänge zwischen David und Schaul ואחלצה „erretten" verstehen, und so aus den Worten eine höchst gezwungene Parenthese machen: „hab' ich doch gerettet den, der mich ohne Ursache befeindet. — 6. Auf dieselbe Weise spezialisirt der S. den Untergang, den er bei obigen Bedingungen verdient hätte, vgl. 2 M. 15, 9. יִרַדֹּף schon nach den alten jüd. Erkl. eine Vermischung des gewöhnl. Kal mit dem ungew. Piel. „Meine Ehre" mit Seele und Leben parallel, wie 1 M. 49, 6. (Rabe), durchaus nicht bloß für das Pron., wie de Wette wollte. — 7. Ist aber der Bedrängte unschuldig, so muß Gott über den Dränger zürnen, ihn vor sein Gericht ziehen, ihn strafen. Der Unschuldige hat volles Recht darauf, braucht das Gericht Gottes nicht zu fürchten, sondern kann es ungescheut provoziren. עברות richtig Rabe בעבור עברתם, also nicht auf Gott bezüglich. ב aber auch nicht „wider", sondern um den Gegensatz von באפך zu erzielen „in, bei." ועורה ganz parallel mit קומה, הנשא. Dagegen ist משפט צוית davon zu trennen, und als Vordersatz zum folg. V. zu ziehen, in welchem mit dem ו in ועדת der Nachsatz beginnt. Darum ist aber צוית nicht imperativisch zu nehmen, wo ו nicht fehlen könnte. Du hast Gericht verheißen, nun so richte auch. — 8. Zwei Nebenvorstellungen bestimmen noch die Ausspruchsweise des Sängers: die erste, indem Gott das Wüthen der Feinde und das Verfolgtsein des Frommen zugelassen, hat er kein Gericht geübt, darum soll Gott zum Gericht „zurückkehren"; die zweite, daß das Gericht über ihn und die Feinde kein spezielles, sondern ein Theil des allgemeinen Völkergerichts sei. Wie er seine Unschuld versichert hat, so will er auch in Nichts einen Vorzug haben, sondern seiner Sache gewiß, muß ihm schon durch den allgemeinen Gang der Dinge geholfen werden. Das einfache „so richte nun" V. 9. giebt er daher zuvor V. 8. in Bildern: Gott soll die Völker zum Gericht versammeln, und da auf seinen hohen Richterthron sich niederlassen. Dies ist der allein richtige Verstand des V., den Rabe schon gegeben. Die Völker können hier nicht als Zeugen figuriren, wie „der Ew. richte die Völker" 9. zeigt; „über ihr kehre zur Höhe zurück," kann nicht sein, wie Ewald und Hengstenb. wollen, nach geschehenem Gericht verschwinde wieder in die Höhe, im Himmel, denn dann könnte V. 9. nicht abermals das Gericht verlangen; „die Höhe" auch nicht, wie de Wette will, der Berg Zijon, sondern der Richterstuhl Gottes (Rdak), der über den umringenden Völkern erhöht ist. So halten die morgenländischen Könige Gericht, indem sie auf einem hohen Throne sitzen, von einer großen Menge Unterthanen umgeben (Muntinghe). מרום ist nicht immer die unendliche Höhe, sondern wird

über ihr kehre zur Höhe; 9. der Ewige richte die Völker, richte mich, Ew'ger, nach meiner Gerechtigkeit, nach meiner Einfalt (vergilt) mir. 10. Es schwinde die Bosheit der Frevler; du aber richt' auf den Gerechten, der du die Herzen und Nieren prüfst, gerechter Gott! — 11. Mein Schild ist bei Gott, der geraden Herzen hilft. 12. Gott ist ein gerechter Richter, ein Gott, der zürnet jeden Tag. 13. Kehrt er nicht um, so schärfst er sein Schwert, spannt seinen Bogen, und rüstet ihn, 14. richtet auf ihn Geschosse des Todes, macht seine Pfeile zu Brändern. — 15. Sieh, er kreiset Unheil, aber mit Elend geht er schwanger, und Täuschung gebiert er; 16. höhlt' eine Grube und grub sie aus, aber stürzt in die Tiefe, die er gemacht. 17. Sein Unheil kehrt auf sein Haupt zurück, auf seinen Scheitel stürzt sein Frevel nieder. — 18. Preisen will ich den Ew'gen nach seiner Gerechtigkeit, und lobsingen des Ewigen Namen, des Höchsten.

(ט) יְהוָה יָדִין עַמִּים שָׁפְטֵנִי יְהוָה
כְּצִדְקִי וּכְתֻמִּי עָלָי׃ (י) יִגְמָר־נָא רַע ׀
רְשָׁעִים וּתְכוֹנֵן צַדִּיק וּבֹחֵן לִבּוֹת וּכְלָיוֹת
אֱלֹהִים צַדִּיק׃ (יא) מָגִנִּי עַל־אֱלֹהִים
מוֹשִׁיעַ יִשְׁרֵי־לֵב׃ (יב) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט
צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל־יוֹם׃ (יג) אִם־לֹא
יָשׁוּב חַרְבּוֹ יִלְטוֹשׁ קַשְׁתּוֹ דָרַךְ וַיְכוֹנְנֶהָ׃
(יד) וְלוֹ הֵכִין כְּלֵי־מָוֶת חִצָּיו לְדֹלְקִים
יִפְעָל׃ (טו) הִנֵּה יְחַבֶּל־אָוֶן וְהָרָה עָמָל
וְיָלַד שָׁקֶר׃ (טז) בּוֹר כָּרָה וַיַּחְפְּרֵהוּ
וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יִפְעָל׃ (יז) יָשׁוּב ׀ עֲמָלוֹ
בְרֹאשׁוֹ וְעַל קָדְקֳדוֹ חֲמָסוֹ יֵרֵד׃
(יח) אוֹדֶה יְהוָה כְּצִדְקוֹ וַאֲזַמְּרָה שֵׁם־
יְהוָה עֶלְיוֹן׃

v. 11. בנ"א מָגִנִּי או מָגִנִּי
v. 17. נ"א קָדְקֳדוֹ

auch von Hügeln gesagt. — 9. Vor עלי suppl. Targ. גמל, Eichhorn יהיה. — 10. יגמר intrans. (Raschi), Rabe und Rdak trans. das Böse vernichte die Bösen, Stange: er, Gott, vernichte das Böse der Frevler, wogegen die 2te Pers. in תכונן streitet. — 11. Die Forderung um Gericht wandelt sich sofort in die Zuversicht, wozu die Erwägung, daß Gott Herz und Nieren prüft, und darum gerecht richtet, den Uebergang bilden. — 12. „Gott ist ein gerechter Richter" (Raschi, Rabe) ist richtiger als „Gott richtet den Gerechten" (Rdak), weil V. 10. erst „gerechter Gott" gesagt worden und Gott ja nicht bloß den Gerechten, sondern auch den Bösen richtet. Hengstenb. wendet ein, daß auch זעם für das Verb. fin. steht, allein dies ist gar nicht der Fall, „und ein zürnender Gott alle Tage," nämlich auf den Bösen. — 13. Die letzte Vershälfte des v. V. wird nun weiter ausgeführt. Gott läßt es beim bloßen Zürnen nicht bewenden, sondern, wenn der Frevler nicht vom bösen Wege umkehrt, vernichtet er ihn; Richtig Abendana in ישוב Subj. der Bösewicht, in ילטוש Gott, wie 5 M. 32, 41. 42. Rdak, Ewald u. A. verstehen Alles vom Bösen, so daß der Nachsatz erst mit הנה anfinge. Den Bogen treten, statt spannen, weil der Bogen groß ist, so daß sie den Schaft beim Spannen auf die Erde stellen und mit dem Fuße stemmen (so Arrian von den Indern. Vgl. II. S. 384.). Nach dem Spannen das Auflegen der Pfeile, welches ויכוננה ausdrückt, wie 11, 2. erweist. — 14. Nun das Richten, was ולו הכין ausdrückt, לו das Ziel, der Böse (Raschi) vgl. 11, 2., wobei die Tödtlichkeit, die furchtbare Wirkung der Geschosse beschrieben wird. Brandpfeile bestanden aus einem ausgehöhlten Rohr, an dessen unterm Theil ein rundes Behältniß von zusammengefügtem Eisen befestigt war, welches mit brennendem Naphtha angefüllt ward (Ammian). Raschi: gegen den eifrig Verfolgenden, wie 1 M. 31, 36. — 15. Daher die Ueberzeugung, daß der Böse durch seine eigene Hinterlist zu Grunde geht. Mit Recht beginnt Hengstenb. den Nachsatz schon von והרה an, weil sonst הרה vor יחבל stehen müßte. יחבל zeigt an, wie der Böse seine Pläne mit Angst und Mühe schmiedet, עמל und שקר, daß sie ihm nur Mühsal und Täuschung bringen, so עמל V. 17. — 16. Die sittliche Vergeltung im Bilde. Gruben zum Fang wilder Thiere, oder auch im Kriege für den Feind; diese werden mit Laubwerk bedeckt, und der sie gegraben, täuscht sich, und fällt selbst hinein. — 17. Ohne Bild dasselbe. — 18. Schluß. Der S. sieht Alles bereits geschehen, so fest ist seine Ueberzeugung, und spricht daher den Danksang aus, der seine Zukunft ausfüllen wird. —

Gottes Herrlichkeit, durch den Menschen anerkannt.

8. 1. Dem Sangmeister auf der Gittith; Gesang David's. 2. Ewiger, unser Herr, wie herrlich ist dein Name durch die ganze Erde,

ח (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) יְהוָה אֲדֹנֵינוּ מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־

v. 1. בנ״א לַמְנַצֵּחַ

8. Der prächtige Eingang des von Niemandem David abgesprochenen Ps. und seine Wiederholung zum Schlusse könnte denselben als einen allgemeinen Lobgesang bezeichnen; aber der abstrakte Gedanke, den er ausspricht, entzieht ihn dieser Gattung, und macht ihn zu einem subjektiven Liede. Hengstenb. findet den Grundgedanken einfach: „die Größe Gottes in der Größe des Menschen," so daß „die Größe des Herrn in der Schöpfung der Welt nur deshalb gepriesen wird, um seine Gnade gegen den schwachen Menschen in um so glänzenderem Lichte erscheinen zu lassen," wogegen Andere einen zwiefachen aufstellen: „die Größe Gottes als Welt- und Naturgott und seine Güte gegen die Menschen." Allein mit beiden kann man nicht einverstanden sein; mit den letzten nicht, weil sie den Gedanken zerreißen, mit dem ersten nicht, weil Eingang und Schluß zu bestimmt den Gedanken konzentriren. Indem der S. so prägnante Worte (nicht etwa allgemeine) wiederholt, muß er in ihnen seinen Hauptgedanken ausgesprochen haben. Hier tritt uns nun zuerst die Anrede ה׳ אדנינו bezeichnend entgegen (die nur Nech. 10, 30. wieder gefunden wird), welche Gott als Herrscher der Welt feiert. Hierauf: „wie herrlich ist dein Name durch die ganze Erde." Dein Name kann nichts anderes sein als: deine Anerkennung, also: du bist als herrlich anerkannt auf der ganzen Erde. Nachdem nun kurz bemerkt worden, wodurch diese Anerkennung bewirkt ist, nämlich durch die Herrlichkeit des Himmels, wird das „durch die ganze Erde" näher erklärt, nämlich: der Mensch ist es, der diese Anerkennung Gottes trägt (V. 3.). Hier drängt sich nun die Frage auf: was ist der Mensch der Herrlichkeit des Himmels gegenüber, daß seine Anerkennung Wichtigkeit haben kann? (4. 5.). Die Antwort ist: weil Gott den Menschen zum Herrn der Erde gesetzt, also erhöht hat (6—9.). Der eigentliche Gedanke des S. ist also: Gott als herrlich durch den Menschen anerkannt. Daß dieses Verständniß richtig ist, ersieht man daraus, daß „durch die ganze Erde," nicht etwa „durch die ganze Welt" (wie Ps. 19.) gesagt wird, daß hieran die Pracht Gottes am Himmel nur durch eine relative Wendung angefügt ist; daß sofort „aus dem Munde der Kinder ff." folgt, und ein Gewicht auf das Verstummen der Gottesläugner gelegt ist. Der Mensch tritt daher als Gegensatz zum Himmel nicht V. 3., sondern erst V. 5. auf. V. 2. 3. sprechen nämlich den Gedanken einfach aus, und erst V. 4. hebt eine weitere Erörterung an. Dies erweist sich auch durch die Form. Der Ps. zerfällt in 4 Strophen, jede zu 2 Versen, mit der unabhängigen Wiederholung als Schluß. Die erste Strophe (2. 3.) spricht den Gedanken in 2 dreigliedrigen V. aus, die weitere Erörterung geht in 3 Strophen von zweigliedrigen V. (4—9.) vor sich. Zuerst die Frage oder der Einwand (4. 5.), dann die Antwort (6. 7.), und eine Ausführung dieser, nämlich des כל (8. 9.). Dem Begriff gemäß, der von Gott im אדנינו aufgestellt ist, wird auch der Mensch als Herrscher der Erde dargestellt. Wenn nun auch dieses Verhältniß auf innere Vorzüge schließen lassen muß, durch die er zu dieser Herrschaft befähigt ist, so geht doch der S. auf solche nicht ein, sondern begnügt sich mit dem Bewußtsein, der über alle Erdenwesen erhabenen Stellung des Menschen. Die Anerkennung Gottes als Herrn durch den Menschen hat dadurch einen Werth, weil Gott ihn zum Herrn der Erde eingesetzt. Dem S. lebte dabei 1 M. 1, 26. 28. 9, 2. im Sinne, was um so gewisser ist, als in Ps. 104. das Verhältniß des Menschen nicht so gefaßt ist, sondern dieser daselbst nur als ein Theil der gesammten Oekonomie des Universums erscheint. Hervorzuheben ist noch, wie in unserm Ps. die Anerkenntniß Gottes vom Menschen als eine allgemeine gefaßt wird, nicht etwa bloß bei Jisrael vorhandene, was sich besonders durch das Hervorheben der „Kinder und Säuglinge" zeigt. Die Anerkenntniß Gottes ist hier als eine ganz natürliche begriffen, nicht als eine durch Offenbarung erlangte. Dem durch die Gotteslehre schon gänzlich durchdrungenen Jisraeliten konnte sie also erscheinen. In den Ps. wird überall die Größe Gottes durch die Ausdehnung der Anerkenntniß Gottes gehoben und erwiesen angesehen, und in der Feier dieses Gedankens sah der S. über das Heidenthum hinweg. Anklänge an diesen Gedanken finden wir auch bei den Propheten. — Wegen גתית wollte Rabe den Ps. von David gedichtet sein lassen, als er die Lade bei dem Gitthäer Obed-Edom niederließ, Andere nach der Besiegung des Gitthäer Goliath, in falscher Ableitung des Wortes. Rdak erwähnt schon, daß, weil V. 4. Mond und Sterne nur benannt sind, Viele den Ps. in der Nacht beim Anblick des gestirnten Himmels abgefaßt denken, wogegen Hengstenb. sehr gezwungen, daß der Himmel für die Sonne steht. Gewicht ist nicht darauf zu legen, weil der gestirnte Himmel nicht zum Hauptgedanken gehört; es ist aber vorzugsweise der gestirnte Himmel erwähnt, weil dieser mehr Gegenstände der Bewunderung bietet, als der Tageshimmel mit der Sonne allein. — 1. S. Einleit. — 2. אשר תנה וגו׳ ist von jeher ein crux interpr. gewesen. Rabe und Rdak erkl. תנה als Infin. für Praet. Stange und Gesen. als Imperat., was jedoch sehr matt, And., wie Ewald, verstehen תנה sich erstrecken. Nun wird aber נתן הוד על פ׳ für: die Hoheit auf Jemanden legen

הָאָרֶץ אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם׃
(ג) מִפִּי עוֹלְלִים ׀ וְיֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז לְמַעַן
צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם׃ (ד) כִּי־
אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ יָרֵחַ
וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה׃ (ה) מָה־אֱנוֹשׁ
כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ׃
(ו) וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד
וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ׃ (ז) תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי
יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו׃ (ח) צֹנֶה
וַאֲלָפִים כֻּלָּם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי׃ (ט) צִפּוֹר
שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים׃
(י) יְהוָה אֲדֹנֵינוּ מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־
הָאָרֶץ׃

da du deine Hoheit auf den Himmel gelegt! 3. Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Sieg gerüstet ob deiner Widersacher, Feind und Rachgier'gen verstummen zu machen. — 4. So ich deinen Himmel schaue, deiner Finger Werk, Mond und Sterne, die du schufest: 5. was ist der Mensch, daß du sein denkest, der Menschensohn, daß du sein achtest? — 6. Aber du ließt ihn der Gottheit um wenig ermangeln, kröntest mit Ehre und Herrlichkeit ihn, 7. setztest zum Herrn ihn über deiner Hände Werke, Alles legtest du unter seine Füße: — 8. Schafe und Rinder zumal, und auch die Thiere des Feldes, 9. Vögel des Himmels und Fische des Meeres, was die Pfade der Meere durchwandert. — 10. Ewiger, unser Herr, wie herrlich ist dein Name durch die ganze Erde!

4 M. 27, 20. 1 Chron. 29, 25. gebraucht, und der Sinn, daß Gott seine Hoheit auf den Himmel gelegt, so daß der Himmel ein Zeugniß seiner Hoheit abgiebt, ist völlig klar. Nur kann תנה als Inf. constr. nicht für das Prät. stehen, weil dies nur der Inf. absol. kann; sondern תנה für תת, wie רדה für רדת, so daß אשר nur das relative Verhältniß ausdrückt, und הודך Akk., vom Inf. regiert, ist, also aufgelöst: indem du deine Herrlichkeit auf die Himmel gegeben. Aehnlich Hengstenb. — 3. „Aus dem Munde" muß wörtlich genommen werden, indem Kinder und Säuglinge schon das Lob Gottes aussprechen, nicht wie Viele wollten, daß die ganze Beschaffenheit der Kinder und Säuglinge, namentlich das Saugen (als wenn dies beim Thiere nicht wäre!) Zeugniß von der Herrlichkeit Gottes gäbe. Es handelt sich hier um die wirkliche Anerkenntniß Gottes, und hierfür werden Kinder und Säuglinge (man erinnere sich, daß im Morgenlande bis zum dritten Jahre gesäugt wird, s. I. S. 94.) gewählt, weil in diesen die Natur sich rein von selbst ausspricht. Denn der Sänger setzt allerdings auch Menschen voraus, die Gott verleugnen, das sind „die Widersacher, Feinde, Rachgierige." Wenn nun diesen gegenüber die Gerechten und Frommen wie eine Partei erscheinen könnten, so sind es die, in die Händel dieser Welt noch nicht eingedrungenen Kinder, welche aus ihrer innersten, freien Natur heraus die Anerkenntniß Gottes bezeugen. Die Säuglinge treten hinter die „Kinder", weil gewagter. למען צורריך להשבית וגו׳ weitere Ausführung von מתנקם der durch die Beweise des Daseins Gottes in Zeugniß und That zu wildem Haß erregt wird. — 4. S. Einleit. zum Ps. — 5. זכר und פקד ist, daß du auf ihn, also auf seine Anerkenntniß, irgend einen Werth legst; ganz verschieden von der ähnlichen Phrase 144, 3. ידע und חשב, wo diese für sorgen, beschützen, retten stehen, und Ijob 7, 17. 18., wo es prüfen, versuchen, richten bedeutet. — 6. Der S. denkt an 1 M. 1, 26., wo der Mensch, im Bilde Gottes geschaffen, die Herrschaft über die Geschöpfe der Erde erhält. Was dort positiv בצלמנו כדמותנו, wird hier negativ ותחסרהו מעט מאלהים ausgedrückt. אלהים ist daher der generelle Ausdruck, die Gottheit, weshalb es richtig steht, aber nicht für ממך (Rosenm.), das einen falschen Begriff gäbe. Sept. Targ. Rabe, Mendelsf. u. A. verstehen Engel, denen aber nirgends eine Herrschaft zugesprochen wird. חסר מ׳ im Piel ermangeln machen, Hohel. 4, 8. Vgl. die entgegengesetzte Phrase 1 M. 41, 40. — 7. Den Menschen hat Gott zum Herrn der Erdengeschöpfe gemacht, wie Er selbst Herr der ganzen Welt ist; im Sinne des Morgenlandes ist aber Viel daran gelegen, daß der Satrap die Herrschaft des Königs anerkennt. — 9. עבר וגו׳ nicht gerade die Fische, sondern alle Wasserthiere neben den Fischen. Rabe und Rdak beziehen es gezwungen auf den Menschen, der in Fahrzeugen das Meer befährt und Fische fängt. — 10. So schließt denn der S. nach Beseitigung des Einwandes mit dem, nunmehr gänzlich erwiesenen Hauptgedanken. —

Preis des Gerichtes Gottes, das von den Feinden rettete.

9. 1. Dem Sangmeister nach Muth Laben, Gesang David's 2. Preisen will ich den

ט (א) לַמְנַצֵּחַ עַל-מוּת לַבֵּן מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) אוֹדֶה יְהוָה בְּכָל-לִבִּי

v. 1. בנ״א לַמְנַצֵּחַ

9. Seit langer Zeit wollen von den Erkl. Einige, den Sept. und der Vulg. folgend, die Ps. 9. und 10. als einen einzigen, ungeschickter Weise zerrissenen betrachten, Andere dies nicht anerkennen, sondern als zwei verschiedene ansehen. Da beide Ansichten Momente für sich haben, kann man schon voraussetzen, daß das Richtige in der Mitte liegt. Wenn schon Ps. 3. und 4., Ps. 5. und 6. als zusammengehörige, einander entsprechende Lieder erschienen, von denen jedoch nur bei den ersteren eine gewisse Absichtlichkeit der Gleichartigkeit zum Vorschein kommt: so haben wir in den Ps. 9. u. 10. ein Paar Psalmen, die der Dichter mit vollem Bewußtsein, zwar als getrennte, aber doch sich entsprechende, sich gegenseitig ergänzende, und so zu einem Ganzen sich vereinigende Gedichte ungefähr in bald auf einander folgender Zeit abfaßte. Diese Ansicht erweist sich als die richtige, sowohl durch die Form als den Inhalt und die Situation. 1) durch die Form. Die Gleichartigkeit zeigt sich in der Sprache, welche sowohl überhaupt denselben Charakter der Alterthümlichkeit, der Ungewandtheit, der Breite und doch des Kernhaften hat, als auch im Besonderen sich in vielen Anklängen bewegt. So לעתות בצרה 9, 10. 10, 1. קומה ה׳ 9, 20. 10, 12. אנוש 9, 20. 21. 10, 18. שכח mit עניים 9, 13. 19. 10, 12. mit לנצח 9, 19. 10, 11. דרש 9, 13. 10, 4. 13. דך 9, 10. 10, 18. u. A. Ferner durch die durchschimmernde alphabetische Ordnung, die jedoch in Ps. 9. fast vollständig, in Ps. 10. sehr beiläufig beachtet ist (nämlich immer abwechselnd Vers um Vers von א—ג, dann 4 mit ו, regelmäßig י—ז, aber ק in leichter Verwechslung für כ. Ps. 10. hingegen bezeichnet zwar den fortsetzenden Anfang mit ל, läßt aber dann die alphabetische Ordnung fallen bis gegen Ende, wo sie mit ק—ת regelmäßig wieder erscheint, nur daß ר einen, aber sehr großen Vers hat. Diese Verschiedenheit in den beiden Ps. erklärt sich aus ihrer verschiedenen Strophenabtheilung). In der Strophenabtheilung zeigt sich nun die Verschiedenheit beider Psalmen ganz, jedoch auch darin wiederum zuletzt einigen Anklang bringend. Ps. 9. baut sich regelmäßig in Strophen aus je zwei, nur zweigliedrigen Versen auf. Str. 1. (2. 3.) spricht das Danklob aus; die 2te (4. 5.) die Ursache; die 3te (6. 7.) was Gott gewirkt, schließt nachdrücklich mit המה; die 4te (8. 9.) Gott als Richter, die 5te (10. 11.) Gott als Zuflucht, beide Strophen mit וה׳ und ויהי ה׳ beginnend, die 5te mit ה׳ nachdrücklich schließend, die 6te mit זמרו von Neuem anhebend; diese 6te (12. 13.) Gott als Rettend feiernd; die 7te (14. 15.) Bitte um fernere Rettung; die 8te (16. 17.), da er die Frevler schon verstrickt hat, mit Selah schließend; darum die 9te (18. 19.) die Gewißheit des Untergangs der Frevler und der Rettung der Bedrängten; und die 10te (20. 21.) ein abschließender Aufruf an Gott, den Menschen ihre sterbliche Natur zu erweisen, mit קומה beginnend, mit סלה schließend. Jede Strophe beginnt daher mit einem Buchstaben des Alphabets, wo nur ד und ה nicht klar erscheinen. Der 10te Ps. hingegen ist fern von dieser Regelmäßigkeit. Er trennt sich in zwei Hälften, deren erste (1—11.) in großer Breite das Thun der Frevler schildert, die zweite (12—18.) Gott zum Gericht aufruft, und die Gewißheit seiner Hülfe ausspricht. In dieser zweiten Hälfte kehrt die zweiversige Strophenabtheilung und die alphabetische Ordnung wieder, die erste (12. 13.) Aufruf an Gott und Motiv, die 2te (14, aber ein 5 gliedriger Vers) die Gewißheit der Vergeltung, die 3te (15. 16.) nochmaliger Aufruf und Zuversicht, die 4te (17. 18.) die Gewißheit der Hülfe durch das Gericht. Die erste Hälfte des 10 Ps. dagegen zeigt keine bestimmte Strophenabtheilung, und läßt sich höchstens dem Sinne nach in 1—3, 4—6, und 7—11 abtheilen, also 3, 3, 5. Hier verschwindet die alphabetische Ordnung gänzlich. Während demnach die Aehnlichkeit, der Anschluß beider Ps. an einander durch Sprache, alphabetische Ordnung und Strophenabtheilung hervorleuchtet, ist es doch klar, daß sie beide keine Einheit bilden, sondern der Dichter sie mit Bewußtsein auseinandergehalten. 2) durch den Inhalt. Beide Psalmen haben denselben Grundgedanken, behandeln ihn aber in ganz verschiedener, ja entgegengesetzter Weise. Der 9te Ps. beginnt Gott, den Richter und Helfer, aus voller Brust für vollzogenes Gericht und geleistete Hülfe zu danken (2—13.); allerdings ist der Sänger noch nicht ganz befreit, noch viele Feinde umgeben ihn, so daß er Gott um fernere Gnade bitten muß (14. 15.), aber Gott hat ja schon gerichtet, hat die Frevler in ihr eigen Netz fallen lassen (16. 17.). So ist es denn gewiß, daß *alle* Frevler untergehen, der Bedrängte sichere Hoffnung hat (18. 19.); so möge denn das vollständige Gericht Gottes vor sich gehen, und der Mensch seiner sterblichen Natur inne werden (20. 21.). Auf diese Weise ist die Grundlage des 9ten Ps. *die geschehene Hülfe Gottes*, an die sich die Bitte und Zuversicht schließt, daß das Gericht *vollendet werde*. Daß dies die richtige Auffassung ist, ersieht man auch daraus, daß in der Danksagung nur von „Völkern" גוים die Rede ist 9, 6. 16., in der Bitte von כל „*allen gottvergessenen Völkern*" V. 18. In vollem Gegensatz beginnt der 10te Ps. mit der Frage: warum der Frevler unbestraft bleibt? und schildert dann in großer Breite das Thun und Obherrschen der Frevler, die durch ihre Straflosigkeit desto übermüthiger werden (1—11.). Darum Aufruf an Gott, das Gericht eintreten zu lassen, daß der Frevler nicht zu seiner Bosheit den Hohn hinzufüge;

Ewigen ganzen Herzens, all deine Wunder erzählen. 3. Freu'n will ich mich und jubeln in dir, deinem Namen lobsingen, Höchster, — 4. da meine Feinde weichen zurück, straucheln

אֲסַפְּרָה כָּל־נִפְלְאוֹתֶיךָ׃ (ג) אֶשְׂמְחָה וְאֶעֶלְצָה בָךְ אֲזַמְּרָה שִׁמְךָ עֶלְיוֹן׃ (ד) בְּשׁוּב־אוֹיְבַי אָחוֹר יִכָּשְׁלוּ וְיֹאבְדוּ

v. 4. ב״א בְּשׁוּב

ist ja doch Gott sicherlich der Herrscher für und für, der die Gebeugten aufrichtet, den Unterdrückten Recht schafft, so daß der Sterbliche nicht mehr trotzen wird (12—18.). Die Grundlage des 10ten Ps. ist daher *die noch nicht geschehene Hülfe Gottes*, an die sich die Bitte und Zuversicht schließt, daß das Gericht *eintreten werde*. Demnach können auch dem Inhalte nach die beiden Ps. kein Ganzes ausmachen, da sie sich in ihrer Grundlage vielmehr widersprechen. Eher wäre dies möglich gewesen, wenn Ps. 10. der erste und Ps. 9, der zweite Theil wäre, was jedoch die ganze Anordnung unmöglich macht. Denn von der geschehenen Hülfe ist kein direkter Uebergang zu der noch nicht geschehenen, wohl aber umgekehrt. Auf diese Weise ist es strikte widersinnig, beide Psalmen zu einem Ganzen zu verbinden, sondern zwischen beiden liegt eine völlig veränderte Situation und Gemüthsstimmung. Eine Rettung aus drohender Gefahr war dem S. begegnet; diese feierte er in vollem Feuer; dabei kam ihm seine noch vielfach bedrängte Lage zum Bewußtsein (9, 14.) und die Zuversicht, daß Gott das Gericht über die Völker vollenden werde, erwachte desto lebhafter in ihm. Dies ist der 9te Psalm. Aber die Bedrängniß zeigt sich auf einem andern Gebiete, die Frevler haben die Oberhand; da klagt er dem Herrn die Gewaltthätigkeiten und Liste dieser, ruft Gott zum Gerichte auf, und erhebt sich hieran zur Zuversicht, daß Gottes Gericht eintreten werde. Dies ist der 10te Psalm., der so einen Pendanten, aber einen selbständigen, zum 9ten bildet. Endlich ist zu bemerken, daß der 9te einen vollständigen Schluß hat, der 10te ganz unabhängig, ja mit dem Gegensatz zu dem Schluß des 9ten anhebt, und daß der Schluß des 10ten analog dem des 9ten ist, nämlich eine Hinweisung auf die irdische Natur des Menschen Gott gegenüber. — Ganz klar wird uns dieses Verhältniß 3) durch die völlig verschiedene Situation. Ps. 9. spricht unleugbar von dem Andrang und der Besiegung *fremder Nationen*, גוים, bei denen ganze Städte eine Rolle spielen (9, 4—7.), diese bedrängten bis zum Tode (14.), diese hat Gott in die selbst gegrabene Grube fallen lassen (16.), und um so mehr werden *alle* gottvergessenen Völker gerichtet (18. ff.). Völlig verschieden eröffnet sich die Szene in Ps. 10. Hier ist nur vom Bösewicht die Rede, רשע dem עני gegenüber (2.), es werden ihm lauter persönliche Vergehen beigelegt, prahlen, Gott lästern, leugnen, Meineid, lügnerische Zunge (3—7.). Nun gar seine Handlungsweise, die 8—11. geschildert wird. Wenn auch ganze Armeen Hinterhalte legen, so kann doch bei einem Gehöft, bei einem Versteck nur an einzelne Räuber gedacht werden. So ist denn auch in dem Aufruf an Gott nur vom רשע, dem יתום gegenüber, die Rede. Daß der S. am Schlusse, wo er einen allgemeinen Satz ausspricht, wo er Gott als ewigen König feiert, einmal der Völker gedenkt, ist natürlich (16.), er wendet sich jedoch sogleich wieder zum יתום ודך (17. 18.). Daß der 10te Ps. demnächst es allein mit der *innern Lage* Jisrael's zu thun hat, mit den vielen Gewaltthätigkeiten, die ungestraft im Lande geschehen, ist unleugbar. Hiermit ist uns aber der letzte Zweifel über das Verhältniß beider Ps. geschwunden. Sie bilden ein Ganzes in zwei selbstständigen Stücken, von denen das eine Rettung von drängenden Völkern preist und um die vollständige Rettung bittet, das andre die inneren Wirren des Landes beklagt und um Abhülfe bittet. Beide Situationen wiedersprechen der davidischen Zeit, auf welche die Sprache und der Ideengang verweisen, durchaus nicht und selbst nicht der spätern Zeit David's, wo auf Zijon die Stiftshütte stand (9, 12.), in Jerusch. der Sieg gefeiert ward (9, 15.); denn David hatte Kampf, namentlich mit den Pelischthim, bis gen sein Ende (2 Schem. 21, 15 ff.), und die immer wieder ausbrechenden Empörungen z. B. Scheba's (2 Schem. 20.) zeugen von dem nicht beruhigten Zustande des Volkes. Der Grundgedanke beider Psalmen ist ein und derselbe, nämlich: *der Gewaltthätigkeit und Hinterlist der Frevler gegenüber giebt es nur* **ein** *Rettungsmittel, das Gericht Gottes, das nicht ausbleibt und den Menschen in die Schranken seiner Natur zurückweist*. Wie nun dieser Gedanke in verschiedener Gemüthsstimmung und Situation verschieden aufgefaßt wird, in glücklicher als jubelnder Preis, in unglücklicher als Klage über Verschub, zeigen uns die beiden Ps. — Raschi und Rabe glaubten Ps. 9. über den Tod eines Labben (9, 1.), eines feindlichen, die Jisraeliten bedrängenden Fürsten, gedichtet; Rdak nach Targ. über den Tod Goliaths, לבן für לבין, nach 1 Schem. 17, 4. איש הבינים, dem die ganze Situation, wie besonders 9, 12. widerspricht; Andere über den Tod Abschalom's לבן für הבן. Ferrand und Ewald setzen ihn in das babyl. Exil, dem jedoch der Jubel über Rettung und das Wohnen des Herrn auf Zijon widerspricht; de Wette in die Zeit der assyr. Invasion weil die Jisr. zu David's Zeit nicht עניים, אביונים genannt werden konnten (und warum nicht, wenn D. insonders seine bedrängten Anhänger damit im Sinne hat?). Hitzig hält ihn für davidisch zur Zeit pelischthischer Bedrängniß, Hengstenb. ebenfalls, ohne daß eine Zeitbestimmung möglich sei; sondern D. habe ihn zu allgemeinem Gebrauche für das Volk geschrieben. — 1. S. Einleit. — 4. ב in בשוב zeigt auf die Veranlassung, das Motiv des Dank=

מִפָּנֶיךָ׃ (ה) כִּֽי־עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי
יָשַׁבְתָּ לְכִסֵּא שׁוֹפֵט צֶדֶק׃ (ו) גָּעַרְתָּ
גוֹיִם אִבַּדְתָּ רָשָׁע שְׁמָם מָחִיתָ לְעוֹלָם
וָעֶד׃ (ז) הָֽאוֹיֵב ׀ תַּמּוּ חֳרָבוֹת לָנֶצַח
וְעָרִים נָתַשְׁתָּ אָבַד זִכְרָם הֵמָּה׃ (ח)
וַֽיהוָה לְעוֹלָם יֵשֵׁב כּוֹנֵן לַמִּשְׁפָּט כִּסְאוֹ׃
(ט) וְהוּא יִשְׁפֹּט תֵּבֵל בְּצֶדֶק יָדִין לְאֻמִּים
בְּמֵישָׁרִים׃ (י) וִיהִי יְהוָה מִשְׂגָּב לַדָּךְ
מִשְׂגָּב לְעִתּוֹת בַּצָּרָה׃ (יא) וְיִבְטְחוּ בְךָ
יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ כִּי לֹא־עָזַבְתָּ דֹרְשֶׁיךָ יְהוָה׃
(יב) זַמְּרוּ לַיהוָה יֹשֵׁב צִיּוֹן הַגִּידוּ בָעַמִּים
עֲלִילוֹתָיו׃ (יג) כִּֽי־דֹרֵשׁ דָּמִים אוֹתָם

v. 9. ב״א יִשְׁפָּט־

und untergehen vor deinem Antlitz. 5. Denn
du schafftest Gericht mir und Recht, saßt auf
dem Thron, ein gerechter Richter. — 6. Hast
die Völker verdammt, hast die Frevler getilgt,
ihren Namen gelöscht auf ewig. 7. Die Frevler
— vollständig sind die Trümmer auf immer,
Städte hast du zerstört — unterging ihr Ge-
dächtniß, ja ihres! — 8. Aber der Ewige thro-
net auf ewig, hat zum Gericht seinen Thron
gestellt. 9. Und er richtet die Welt mit Ge-
rechtigkeit, urtheilt den Völkern in Gradheit. —
10. Und der Ew'ge ist Zuflucht Bedrängtem,
Zuflucht für die Zeiten der Noth. 11. Dir
vertrauen die deinen Namen kennen, denn die
dich suchen, verließest du, Ewiger, nicht. —
12. Singet dem Ew'gen, der thronet auf Zijon,
seine Thaten verkündet unter den Völkern.
13. Denn Er, der Blutthaten ahndet, gedachte

lobes hin. Im כי mit dem Prät. wird zu bestimmt auf ein Geschehenes hingewiesen, und das Prät. zu konstant in den folg. V. beibehalten, als daß בשוב und יכשלו nicht zuerst das Allgemeine zeichnend zu fassen, worauf mit כי das Spezielle anhebt. Ein Singen und Danken zu antizipiren aus Hoffnung, wie de Wette annimmt, ist widersinnig. Durch מפניך wird der Ausspruch eingeleitet, daß der Sieg lediglich durch Gott gekommen, und zugleich das bloße Erscheinen Gottes als den Sieg bringend ausgedrückt. — 5. Der S. setzt seine Sache als die gerechte voraus, so daß Gott nur zu richten braucht, so ist ihm geholfen. Diese Anschauung liegt dem ganzen Ps. zu Grunde, wogegen im Ps. 10. der Bösewicht hinlänglich in seinem Thun geschildert wird, um ihn der Verurtheilung würdig zu finden. — 6. גערת, אבדת, שמם מחית ist eine angemessene Steigerung, das Verdammungsurtheil fällen, vernichten, selbst den Namen tilgen. — 7. Bei den so gänzlich auseinandergehenden Erklärungen dieses V. müssen wir genau auf den Zusammenhang sehen. Vorauf ging (6.) die Schilderung dessen, was Gott an den feindlichen Völkern gethan. Es folgt dann (8.) die Präkonisirung Gottes als Richters und Retters. Da somit V. 8. eine neue Gedankenreihe eröffnet mit sichtlichem Anfang, so kann 7. nur zum Vohergehenden gehören, und also nur das fortsetzen, was Gott an den Feinden gethan. V. 6. nämlich hatte dieses in drei Punkten nur kurz zusammengedrängt, V. 7. ergreift daher den dritten Punkt „du hast ihren Namen auf ewig getilgt" auf, und führt ihn weiter aus, wie der Schluß אבד זכרם המה erweist. Hierzu kommt: חרבות bezeichnet immer das Verwüstete, nicht die Verwüstung; die 2te Pers. in נתשת kann nur, wie in V. 5. 6. auf Gott gehen, זכרם kann nicht auf das Fem. ערים gehen, sondern auf האויב, wie V. 6. שמם. Hieraus folgt, daß wir האויב als nachdrücklichen Vorschlag, wie המה als Nachschlag nehmen müssen, um den stolzen Feind seiner gegenwärtigen Vernichtung kräftig gegenüberzustellen, daß אבד זכרם der eigentliche Hauptsatz ist, und תמו — נתשת Zwischensatz ist, der diesen Hauptsatz erklären soll. Damit sind alle Schwierigkeiten gehoben. Rdak nahm האויב als Vokativ, Paulus und de Wette verbanden es mit תמו und trennten dies von חרבות: „die Feinde sind dahin, Trümmer auf ewig." Rdak's Vater nahm חרבות aktiv „du wirst nicht ferner verwüsten." Ewald drückte Raschi's Meinung aus: „die Feinde wurden gänzlich ewige Trümmer," wogegen aber der Parallelismus streitet, und daß חרבות nicht von Personen gesagt wird. In alten Codd. fanden Raschi und Rabe חֲרָבוֹת Schwerter, wie auch Sept. und Syr. haben; Ewald wollte עָרִים für צרים nehmen. — 8. Nach der Schilderung dessen, was Gott im Gericht faktisch vollführt hat, Gott als Richter, darum als Zuflucht und das Vertrauen der Bedrängten sitzend gefeiert. — 10. ויהי weder Opt. noch Fut., wie ויבטחו erweist, das den יודעי שמך niemals fehlen kann, und das Faktische im Prät. עזבת. בצרה Donasch bei Rabe Dürre בצרת, so Michaelis, Venema, Schnurrer. — 12. 13 Nach dieser breiten Ausführung zieht der Sänger den Hauptgedanken

זָכָר לֹא שָׁכַח צַעֲקַת עֲנָוִים׃ (יד) חָנְנֵנִי
יְהוָה רְאֵה עָנְיִי מִשֹּׂנְאָי מְרוֹמְמִי
מִשַּׁעֲרֵי־מָוֶת׃ (טו) לְמַעַן אֲסַפְּרָה כָּל־
תְּהִלָּתֶיךָ בְּשַׁעֲרֵי בַת־צִיּוֹן אָגִילָה
בִּישׁוּעָתֶךָ׃ (טז) טָבְעוּ גוֹיִם בְּשַׁחַת עָשׂוּ
בְּרֶשֶׁת־זוּ טָמָנוּ נִלְכְּדָה רַגְלָם׃ (יז) נוֹדַע ׀
יְהוָה מִשְׁפָּט עָשָׂה בְּפֹעַל כַּפָּיו נוֹקֵשׁ
רָשָׁע הִגָּיוֹן סֶלָה׃ (יח) יָשׁוּבוּ רְשָׁעִים
לִשְׁאוֹלָה כָּל־גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים׃ (יט) כִּי
לֹא לָנֶצַח יִשָּׁכַח אֶבְיוֹן תִּקְוַת עֲנִיִּים
תֹּאבַד לָעַד׃ (כ) קוּמָה יְהוָה אַל־יָעֹז
אֱנוֹשׁ יִשָּׁפְטוּ גוֹיִם עַל־פָּנֶיךָ׃ (כא) שִׁיתָה

ענוים קרי v. 13. נ״א חָנְנֵנִי v. 14. בנ״א יְהוָֹה ibid.
ב״א נוֹדַע v. 17. עניים קרי v. 19.

ihrer, vergaß der Klage der Elenden nicht. — 14. Sei, Ew'ger, gnädig mir, mein Elend schau von meinen Hassern, der du empor mich hebest aus des Todes Thoren! 15. daß in der Tochter Zijon's Thoren ich all dein Lob erzähle, frohlocke deiner Hülfe. — 16. Es sanken die Völker hinab in die Grube, die selbst sie bereitet, im Netz, das sie legten, fing sich ihr Fuß. 17. Kund ward der Ewige, hielt Gericht: durch das Thun seiner Hände verstrickt sich der Frevler. Higgajon, Selah. — 18. Es kehren zur Hölle die Frevler zurück, alle Völker, die Gottes vergessen. 19. Denn nicht auf immer wird des Dürftigen vergessen, der Bedrängten Hoffnung geht niemals unter. — 20. Auf, Ewiger! nicht trotze der Mensch: vor deinem Antlitz laß die Völker gerichtet werden. 21. Flöß' ihnen, Ewi-

noch einmal zusammen, jedoch mit poetischer Spezialisirung. Daher Gott als ישב ציון, das Richten als Rächer vergossenen Blutes (vgl. 1 M. 9, 5.). Das negative לא שכח steht dem positiven זכר zu nahe, als daß in אותם nicht die folgenden ענוים, aber allgemeiner zu verstehen wären; auch liegt dies im דרש דמים, der gedenkt zuerst des Gemordeten, und in diesem Gedenken sucht er den Mörder und fordert von ihm das vergossne Blut. And. auf עמים. — 14. 15. Nichts ist natürlicher, als daß der, welcher aus großer Bedrängniß gerettet worden, und dafür den Herrn aus vollem Herzen preiset, nun auch weiter vor ihm ausschüttet, was ihn noch beängstet, und von seinem anderen Uebeln befreit zu werden bittet. Dies ist so psychologisch, daß der Widerspruch, den Viele in dem voraufgegangenen Danke und der nunmehrigen Bitte fanden, gar nicht existirt. Sehen wir doch aus dem folg. Ps., daß, nach der Besiegung der äußeren Feinde noch genug Uebel im Lande geblieben. Uebrigens ist die Bitte auch im Folgenden so eng mit dem Geschehenen verbunden, daß sie um so weniger widersprechend ist. Denn schon durch die zweite Vershälfte weist er auf das Geschehene wieder hin, und V. 16. kehrt zur Beschreibung desselben zurück. חננני poet. Form. „Pforten des Todes," zum Gegensatz von Pforten Jeruschal.'s (15.), Eingang zum Tode, Todesgefahr. Viel bestimmter Jesch. 38, 10. „Pforten der Unterwelt"; auch bei den Griechen ähnliche Ausdrücke. Es ist Anschauung der Ps., durch das Verheißen der Lobpreisung die Rettung zu motiviren. „Tochter Zijons" Jerusch., vermittelt durch die Vorstellung der Stadt als Mutter, der Einwohnerschaft als Tochter, nun diese wieder für die Stadt gedacht. — 16. 17. Daher sichert er sich die Erfüllung der Bitte durch nochmaliges Gedenken dessen, was schon geschehen. Vgl. 7, 16. Hier Netz, Schlinge hinzugefügt, welche gestellt werden, daß sich die Füße wilder Thiere darin verstricken. So werden selbst Elephanten und Löwen bei den jetzigen Kaffern noch gefangen. Der schöne Parallelismus des V. 17. ist nicht genügend erkannt worden. Dem משפט עשה entspricht בפעל כפיו, daher dem נודע ה׳ das נוקש רשע, und נוקש Part. Kal, verstrickt sich. Durch das Gericht thun macht sich Gott kund, durch seiner eignen Hände Thun verstrickt sich der Frevler. Ueber הגיון s. Einl. zu den Psalmen. — 18. Darauf spricht der S. die ideale Zukunft sicher aus. Die Bösen, Gottvergessenen kommen zur Unterwelt, d. h. zur Machtlosigkeit, zum Nichts, s. Anm. zu 6, 6. Scheol ist aber auch der Ort der noch Ungebornen, daher שוב s. II. S. 257, in der Idee: ursprünglich waren die Gerechten herrschend; darauf erstanden die Bösen und bedrängten diese; nun kehren diese durch Gottes Gericht wieder zu ihrer Ohnmacht zurück. — 19, Gegensatz zum vor. V. — 20. Schließender Aufruf an Gott, diese ideale Zukunft zu verwirklichen. Der Mensch soll durch Gottes Gericht seiner irdischen Natur (אנוש) inne werden, so daß er nicht

ger, Schrecken ein; laß die Völker erfahren, daß Menschen sie sind!

Aufruf zum Gerichte Gottes, das die lange unbestraften Frevler sicher trifft.

10. 1. Warum stehst du, Ew'ger, in der Ferne? verhüllst dich in der Zeit der Noth? 2. Im Uebermuth verfolgt der Bösewicht den Armen; sie werden durch die Pläne, die jen' erdacht, gefangen. 3. Denn seiner Seele Gier rühmt sich der Frevler, der Habegier'ge lästert, schmäht den Ewigen. — 4. Hochnäsig (denkt) der Frevler: Er ahndet nicht; es ist kein Gott, füllt seine Pläne. 5. Es glücken seine Weg' in aller Zeit, hoch bleiben, fern ihm deine Strafgerichte,

יְהוָה ׀ מוֹרָה לָהֶם יֵדְעוּ גוֹיִם אֱנוֹשׁ הֵמָּה סֶלָה׃

י (א) לָמָה יְהוָה תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק תַּעְלִים לְעִתּוֹת בַּצָּרָה׃ (ב) בְּגַאֲוַת רָשָׁע יִדְלַק עָנִי יִתָּפְשׂוּ בִּמְזִמּוֹת זוּ חָשָׁבוּ׃ (ג) כִּי־הִלֵּל רָשָׁע עַל־תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ וּבֹצֵעַ בֵּרֵךְ נִאֵץ ׀ יְהוָה׃ (ד) רָשָׁע כְּגֹבַהּ אַפּוֹ בַּל־יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים כָּל־מְזִמּוֹתָיו׃ (ה) יָחִילוּ דְרָכָו ׀ בְּכָל־עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ

ה׳ במקום א׳ .v. 21 בנ״א יֵדְעוּ .ibid

ב״נ מָ׳ .v. 2 זו .ibid דרכיו .v. 5

fürder sich selbst überhebend Gott trotze. — 21. מורה Rabe, Rdak und die meisten Neueren für מורא, Andere, wie schon Raschi anführt „Scheermesser", gezwungen und wider die Konstruktion. —

10. S. Einleit. zu Ps. 9. — Als den ganzen Psalm begründender Gedanke und zugleich als nachdrückliche Einleitung der Schilderung des Thuns der Frevler im Lande die Frage an Gott: warum er dies dulde? warum er ihnen durch sein Gericht nicht wehre? Von ferne steht, wer einer Sache ruhig zusieht, ohne sich irgend daran zu betheiligen. Einen Schritt weiter: er sieht nicht einmal zu, er verhüllt seine Augen, sieht absichtlich nicht, denn, sobald er sähe, müßte er eingreifen. Vgl. Chab. 1, 13. Zu suppl. עיניך (Schnurrer) aus der gew. Phrase. — 2. Die Berechtigung zu dieser Frage erweist der S. durch eine breite Schilderung der Frevler. Im Parall. des V., wo במזמות זו חשבו dem בגאות רשע, יתפשו dem ידלק entspricht, kann תפש „ergreifen, fangen" dem דלק nur die Bedeutung „hitzig verfolgen", geben (Klgl. 4, 19., dem רדף parallel 1 M. 31, 36.), so daß רשע Subj. aus בגאות רשע ist, was gar keine Schwierigkeit hat. So Raschi, Rabe. Der Bösewicht verfolgt in Hochmuth den Bedrängten, und fängt ihn mit List. Raschi richtig Subj. עני zu יתפשו und רשע zu חשבו. Völlig ungewiß wäre, was דלק „brennen" hier bedeuten sollte, ob sich ängstigen, wie de Wette, erzürnen, wie Hengstenb. will, welches Letztere sehr unpassend. Auch רדף wird mit dem bloßen Akk. konstruirt. — 3. כי leitet die weitere Exposition ein, die zuerst mehr den Seelenzustand des Bösen befaßt (3—6.). Wegen der Straflosigkeit, die Gott zuläßt, rühmt sich der Böse sogar seiner bösen Begierde. Mit tiefem Sinne steht nicht „seiner That", sondern „Begierde", weil in der Regel die Bösen ihre Thaten noch entschuldigen wollen, es also den höchsten Grad des Verderbnisses bezeugt, wenn sie ihre schlechten Motive offen, sogar mit Dünkel eingestehen. Hengstenberg will dem ברך den Begriff „lästern" nehmen, allein 1 Kön. 21, 10. entscheidet dafür. Er will nach Secharj. 11, 5. erklären: er preist Gott für den Gewinn, ohne zu bedenken, daß er den Gewinn auf schlechte Weise erlangt. Allein dies wäre sehr matt, ברך tritt dem הלל entgegen, und die folg. V. schildern den Bösen geradezu als Gottesläugner, der also niemals Gott preisen kann, sei es auch auf verkehrte Weise. — 4. Der konzise Ausdruck des V. muß durch V. 13. supplirt werden, wo das נאץ des V. 3. und דרש לא תדרש wieder aufgegriffen wird, so daß אמר בלבו hier zu suppliren und בל ידרש Rede des Bösen ist. דרש ahnden, vgl. 9, 13. מזמות sind V. 2. die hinterlistigen Pläne, „es ist kein Gott" ist der bewegende Gedanke in allen Plänen des Bösen. Wider den Parallel. ist es, mit Raschi, de Wette und Ewald בל ידרש אין אלהים zusammen von בל מזמותיו abhängig zu machen. — 5. Dazu veranlaßt den Bösen aber die Straflosigkeit, also Gott selbst, denn in der That glückt es jenem. Der S. behält also die Beziehung auf V. 1. immer fest im Auge. Mit Recht erklärt Hengstenb. alle drei Versglieder von der Wirklichkeit, nicht von den Gedanken des Bösen, die sich erst V. 6. aussprechen. יחילו Targ., Raschi stark sein, glücken (חיל). „In der Höhe, fern von ihm sind deine Gerichte", nicht wie de Wette will, er denkt nicht an sie, sondern sie träfen ihn bis jetzt nicht, denn darum glückt ihm ja Alles, so Raschi. Stellen

all seine Widersacher bläst er hin 6. Er spricht in seinem Herzen: Ich wanke nimmer, (ich bleibe) fort und fort, und nie in Noth. — 7. Des Meineids ist sein Mund voll, des Truges, der Bedrückung, und unter seiner Zunge Unheil und Frevel. 8. Er liegt im Hinterhalt der Gehöfte, bringt in Verstecken den Unschuld'gen um, sein Auge spähet nach dem Schwachen aus. 9. Er lauert im Versteck, wie Löw' im Dickicht, er lauert zu fahen den Armen, er fahet den Armen, indem er sein Netz zieht. 10. Er duckt, er bückt sich: es sinken durch seine Gewalt die Schwachen. 11. Er spricht in seinem Herzen: Gott vergißt, verbirgt sein Antlitz siehet nimmer. — 12. Auf, Ew'ger! Gott, erhebe deine Hand, vergiß nicht der Be-

כָּל־צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם׃ (ו) אָמַר בְּלִבּוֹ
בַּל־אֶמּוֹט לְדֹר וָדֹר אֲשֶׁר לֹא בְרָע׃
(ז) אָלָה ׀ פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וָתֹךְ תַּחַת
לְשׁוֹנוֹ עָמָל וָאָוֶן׃ (ח) יֵשֵׁב ׀ בְּמַאְרַב
חֲצֵרִים בַּמִּסְתָּרִים יַהֲרֹג נָקִי עֵינָיו
לְחֵלְכָה יִצְפֹּנוּ׃ (ט) יֶאֱרֹב בַּמִּסְתָּר ׀
כְּאַרְיֵה בְסֻכֹּה יֶאֱרֹב לַחֲטוֹף עָנִי יַחְטֹף
עָנִי בְּמָשְׁכוֹ בְרִשְׁתּוֹ׃ (י) וְדָכָה יָשֹׁחַ
וְנָפַל בַּעֲצוּמָיו חֵלְכָּאִים׃ (יא) אָמַר
בְּלִבּוֹ שָׁכַח אֵל הִסְתִּיר פָּנָיו בַּל־רָאָה
לָנֶצַח׃ (יב) קוּמָה יְהוָה אֵל נְשָׂא יָדֶךָ

בנ״א לֹאֿ v. 6. בנ״א פִּיהוּ v. 7. נ״א לְחֵלְכָה v. 8.
ידכה קרי v. 10. חל כאים קרי ibid.

sich ihm welche entgegen, so bläst er sie an, und sie sind dahin. So sehr glückt ihm Alles. — 6. Daher füllt sich sein Herz mit trotziger Zuversicht. Bei לדר ודר am einfachsten אהיה zu suppl. ברע im Unglück, in Noth 2 M. 5, 19. — 7. Nachdem so der Seelenzustand des Bösen geschildert worden, geht der S. zur Charakterisirung seiner Handlungsweise über, und zwar zuerst in Worten, seinen Meineid und Trug. אלה Raschi: Verwünschung, die er sich selbst herabruft, wenn das nicht wahr wäre, was er sagt. — 8. Hierauf in Thaten, die sich sowohl in der That selbst, in Mord und Vernichtung, als auch im hinterlistigen Verfahren dabei, charakterisiren. Insonders wird der Raubmörder gezeichnet, obwohl dieser nur Bild der Gewalt und Unterdrückung beabsichtigenden Hinterlist sein soll. Ueber das nur hier, V. 14. und mit א V. 10. vorkommende חלכה sind die Ansichten noch immer die verschiedensten. Die Bedeutung kann, בעצומיו gegenüber, und mit יתום parallel, nur „schwach" sein. Fürst zieht es von הָלַךְ wie הֵלֶךְ mit leise veränderter Bedeutung ab, daher חֵלֶךְ mit ה wie קֵדְמָה, also eig. Wandrer. Wie käme es dann aber zu schwach? Gesen. versteht es als Adj. quadril. mit ה oder א von חָלַךְ arab. حلك schwarz, unglücklich sein. Hengstenb. dagegen bleibt noch bei der Zusammensetzung und zwar aus חלה krank sein und כאה betrübt sein. Die Massoreth. lasen es für חילך, Raschi. — Eigentlich war der Gedanke mit den Worten יהרג נקי in V. 8. fertig. Der S. will aber die ganze Handlung zu nachhaltiger Anschauung bringen, daher beginnt er von Neuem, knüpft V. 8. noch das Ausspähen nach dem Opfer an, erhebt dieses Spähen V. 9. zum Auflauern des Gewaltigen, unter dem Bilde des Löwen, zeichnet dann das Ergriffenwerden des Opfers wie durch das Netz des Jägers, und V. 10. das gänzliche Fallen des Opfers. Das Bild des Löwen ist schon beim zweiten יארב fallen gelassen. Man bemerke die nachdrückliche Wiederholung der Zeitwörter, und deren Stellung. — 10. Die Hauptfrage ist, was ist zu ודכה ישח Subj.? dasselbe was zu נפל, nämlich חלכאים (s. V. 8.), oder der Bösewicht? Wir sehen in den vorherg. Versen überall mit Nachdruck die Verb. vorangestellt, in denen der Frevler Subj. ist; ebenso ist er es aber auch in V. 11. אמר: so daß wir auch in ודכה ישח diesen als Subj. annehmen müssen, was durch בעצומיו bestärkt wird. So wird ישחו Jiob 38, 40. als das Niederducken des Raubthieres in seinem Versteck gebraucht. Nun wird man einwenden, daß der Räuber V. 9. schon ergriffen hat, jetzt wieder sich niederducken soll, um zu fangen. Aber V. 10. soll das Resultat geben, und da in der ganzen Stelle dem S. die räuberische Hinterlist des Frevlers die Hauptsache ist, so stellt er hier die List des Frevlers und das Fallen des Gerechten (נקי) zum Schlusse noch einmal gegenüber, weshalb er auch durch עצמיו noch einmal andeutet, daß sich bei ihm List und Kraft paaren. Das Richtige hat daher schon Raschi: כן דרך הארוב שמדכה ומשפיל ומקטין עצמו. And., wie de Wette, Hengstenb.: „zermalmt stürzt er zu Boden, und es fallen ff." — 11. Schließlich sieht der S. noch einmal auf die Gesinnung des Frevlers zurück, die seinen Handlungen einwohnt, auf seine Gottvergessenheit, wodurch er den Aufruf an Gott um so mehr motivirt. Daß es nicht auf den Unglücklichen geht, ersieht man schon aus dem אמר בלבו V. 13. — 12. Nach dieser langen Schilderung

drängten! 13. Was höhne doch der Frevler Gottes, sprech' in seinem Herzen, du ahndest nicht! — 14. Du sahst es: denn Unheil und Kränkung erblickst du, in deiner Hand es zu nehmen, dir überläßt es der Schwache, dem Verwaisten warst du Helfer. — 15. Zerbrich des Frevlers Arm: dem Bösen ahndest du die Bosheit, sie wird nicht mehr gefunden. 16. Der Ewige ist König immerdar, aus seinem Lande gehn die Völker unter. — 17. Der Bedrückten Sehnen hörtest du, Ewiger: du festigst ihr Herz, neigest dein Ohr, 18. um zu richten Verwaisten und Bedrängten: nicht trotzet fürder der Mensch von der Erde aus.

אַל־תִּשְׁכַּח עֲנָיִּים׃ (יג) עַל־מֶה ׀ נִאֵץ
רָשָׁע ׀ אֱלֹהִים אָמַר בְּלִבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ׃
(יד) רָאִתָה ׀ כִּי־אַתָּה ׀ עָמָל וָכַעַס ׀
תַּבִּיט לָתֵת בְּיָדֶךָ עָלֶיךָ יַעֲזֹב חֵלְכָה
יָתוֹם אַתָּה ׀ הָיִיתָ עוֹזֵר׃ (טו) שְׁבֹר זְרוֹעַ
רָשָׁע וָרָע תִּדְרוֹשׁ־רִשְׁעוֹ בַל־תִּמְצָא׃
(טז) יְהוָה מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם
מֵאַרְצוֹ׃ (יז) תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ יְהוָה
תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ׃ (יח) לִשְׁפֹּט
יָתוֹם וָדָךְ בַּל־יוֹסִיף עוֹד לַעֲרֹץ אֱנוֹשׁ
מִן־הָאָרֶץ׃

Der Gottvertrauende flieht nicht.

11. 1. Dem Sangmeister: von David. Auf den Ewigen vertraue ich! Wie mögt zu meiner Seel' ihr sprechen: „Fliehet in euer

יא (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד בַּיהוָה ׀ חָסִיתִי
אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר׃

ענוים קרי v. 12, ב״צ תִּדְרֹשׁ v. 13.
נ״א לא פסיק v. 14. נ״א לִשְׁפֹּט v. 18.
נודי ק׳ v. 1.

kommt nun der Sänger zum eigentlichen Zwecke des Psalms, Gott zum Gericht über die lange ungestraften Frevler aufzurufen. Hiermit beginnt der zweite Theil und die strophische und alphabetische Ordnung tritt wieder ein. Er verwendet hierzu verschiedene Motive, zuerst das Elend der gedrückten Gerechten. „Vergiß nicht" mit Beziehung auf V. 11. — 13. Dann der Hohn der Frevler, vgl. V. 3. 4. — 14. Gegensatz zu den Ansichten des Bösen, daher ראתה entgegen dem בל ראה V. 11. Sobald Gott aber sieht, so muß er auch richten und strafen, daher dem „Verhüllen der Augen" V. 1. und „Verbergen des Antlitzes" V. 11. gegenüber. Das Vertrauen des Schwachen auf Gott dem Spähen des lauernden Räubers auf denselben Schwachen V. 8. gegenüber. Richtig bemerkt Hengstenberg, daß ראתה auf die einzelnen Fälle, die oben geschildert worden, תביט auf das Allgemeine geht, wie auch das tempus zeigt. לתת בידך schon Rabe „vergelten", was nicht im Worte liegt; Andere künstlich: du zeichnest es in die Hand, um es nie zu vergessen, nach Jesch. 49, 16., wo aber genau bezeichnende Worte gebraucht sind. Richtig Hengstenberg, er nimmt sie, hält sie in der Hand, um sie zur Zeit zu vergelten. — 15. Die meisten Erklärer: suche die Bosheit des Frevlers, und finde sie nicht mehr, so soll sie schon verschwunden sein, nach dem gew. Hebraismus: man sucht es und es findet sich nicht. Richtiger תדרש mit Beziehung auf V. 4. 13. ahnden, und als Folge dieser Ahndung wird sie nicht mehr gefunden. Auch nicht mehr optativisch, sondern als Uebergang zur Zuversicht, die sich in V. 16. absolut ausspricht. — 16. Der Satz ist ein allgemeiner, die Erwähnung der גוים kann daher den Charakter des Psalms, den breiten Schilderungen einheimischer, individueller Frevler gegenüber, nicht verändern. — 17. Die Zuversicht nun spezialisirt. תאות mit Bezug auf V. 3. — 18. Andere erklären: daß man nicht mehr verscheuche die Menschen aus dem Lande. Das ist aber dem Sinne nach viel zu matt, denn es wurden ja im Lande die Schwachen unterdrückt. Ferner ist אנוש durch 9, 21. zu bestimmt als der Mensch in seiner allgemeinen Schwäche bezeichnet. Endlich gestattet בל יוסיף nicht die Erklärung: man fahre nicht fort. מן הארץ soll auch nicht „der Mensch aus Erde" bezeichnen, wo sonst אדמה oder עפר stehen müßte, sondern von der Erde aus gegen Gott im Himmel, vgl. Ps. 148, 7. (Hengstenb.) —

11. Der Sänger spricht aufs bestimmteste sein Vertrauen auf Gott aus. Dies ist es, was er denen zu antworten habe, welche ihn zur Flucht bereden wollen (1.), weil die Frevler hinterlistig Gefahr bereiten und der ganze Staat

Gebirg wie Vögel! 2. Denn siehe, die Frevler spannen den Bogen, legen den Pfeil auf die Sehne, zu schießen im Dunkel auf Redliche. 3. Denn zerstört sind die Grundvesten, der Gerechte, was wirkt er?“ — 4. Der Ewige, in seinem heiligen Palaste, der Ewige, im Himmel

(ב) כִּי הִנֵּה הָרְשָׁעִים יִדְרְכוּן קֶשֶׁת כּוֹנְנוּ
חִצָּם עַל־יֶתֶר לִירוֹת בְּמוֹ־אֹפֶל לְיִשְׁרֵי־
לֵב׃ (ג) כִּי הַשָּׁתוֹת יֵהָרֵסוּן צַדִּיק מַה־
פָּעָל׃ (ד) יְהוָה ׀ בְּהֵיכַל קָדְשׁוֹ יְהוָה

v. 2. נ״א הִנֵּה

wanke (2. 3.). Alles Drangsal ist nur Prüfung von Gott; dieser prüft den Gerechten, wie er sich benimmt, aber Gewaltthat haßt er, die Frevler straft er, den Gerechten liebt und schützt er (4—7.). Situation und Gedanke sind daher völlig klar. Die Situation ist: Gefahr und Verwirrung; Flucht scheint das einzige Rettungsmittel; aber es giebt ein höheres, das unerschütterliche Vertrauen auf Gott, das ausharren läßt. Der Gedanke: das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes schützt vor feiger Flucht, begeistert zu mannhafter Ausdauer. Es tritt hier recht scharf der Unterschied zwischen der heidnischen und israelitischen Anschauung hervor, jene flieht nicht, weil es Schande bringt, also um des Namens, der Eitelkeit willen, diese, weil es mit dem Vertrauen auf Gott sich nicht verträgt, den Kampf nicht zu Ende zu führen. — De Wette findet jede individuelle Beziehung des Psalmen ungewiß, Hengstenberg leugnet sie geradezu, und läßt David diesen Psalm sprechen, nachdem „er zwei große Kämpfe des bösen Prinzips gegen das gute erlebt, und in beiden als Repräsentant des letztern dagestanden“, und „als den Lohn seines Glaubens Heil davon getragen.“ Alles dies mit großem Unrecht, denn der Psalm schildert die Gefahr durchaus nicht vorüber, sie besteht in ihrer ganzen Dringlichkeit noch. Hätte der Sänger schon Heil davon getragen, so hätte er, der Dankerfüllte, seinem Gott den Dank nicht vorenthalten, und den Sieg durch irgend Etwas gefeiert. Die ganze Kraft des herrlichen Psalms wird von diesem Standpunkte aus gebrochen. Die meisten Erklärer beziehen ihn auf die Gefahren in der Zeit Schaul's, der Eine (Ewald), als David noch am Hofe, der Andre (Raschi) als er außerhalb des Landes war (הרכם). Gegen beide Annahmen streitet V. 3., denn damals hatte David noch nicht die Wichtigkeit, um in seiner Bedrängniß die Grundvesten des Staates erschüttert zu sehen. Hitzig bezieht es scharfsichtig auf 2 Schem. 21, 17., als die Leute David's ihn beschworen, nicht mehr in den Kampf zu ziehen, um die Leuchte Jisrael's nicht auszulöschen. Allein diese Voraussetzung eines möglichen persönlichen Unfalls trifft nicht mit der Verwirrung des ganzen Staates, nicht mit einer Bedrängniß, die als eine Prüfung Gottes anzusehen, zusammen. Es ist vielmehr die Situation genau, wo David König, und eine solche gefährliche Lage des Ganzen vorhanden war, daß ein Theil seines Rathes den Rückzug anrieth, er selbst aber die Fortsetzung des Kampfes wollte, in der Zuversicht, daß diese Gefahr nur eine Prüfung ist, aus der sie siegreich hervorgehen würden. Eine solche Lage ist in dem kampfbewegten Leben David's nicht zu verwundern. Paulus hält den Psalm für ein Klagelied Chiskijah's während der Belagerung durch Sancherib, was Alles gegen sich hat. Der Psalm zerfällt in zwei Strophen, die erste drei-, die andre vierversig. In der ersten Strophe bewegt er sich zuerst in dreigliedrigen Versen (1. 2.) und schließt mit einem zweigliedrigen. Die zweite Strophe beginnt mit einem viergliedrigen (4.) und fährt mit zweigliedrigen fort. Die ganze Anlage des Psalms ist höchst effektvoll. Der kurze Ausspruch an der Spitze, die bewegte Einrede der Freunde, durch den Sänger selbst eingeführt, und die prächtige Ausführung in der zweiten Strophe giebt dem kurzen Psalm das Gepräge der künstlerischen Vollendung. — 1. Viele haben das Keri נודי „Fliehe“ vertheidigt, weil es zu לנפשי und צפור passe, ohne daß sie das dann viel schwierigere הרכם erklären konnten, welches הר כמו zu lesen abgeschmackt wäre. Da צפור kollekt. u. vergleichend steht, mit נודו aber eine Rede beginnt, so hat es durchaus keine Schwierigkeit, es auf לנפשי folgen zu lassen. לנפשי steht eig. für לי und der Sänger stellt sich als Anführer hier voran, לנפשי ist dann aber tief sinnig. Als Person hätten sie ihm die Flucht anrathen können, aber wäre er auch dadurch gerettet, so wäre seine vom Vertrauen auf Gott durchdrungene נפש Seele tief verletzt. Also in dieser seiner Gesinnung ist der Rath unangemessen. Sie rathen ihm also die Flucht, während seine Seele ihm die Fortsetzung des Kampfes befiehlt. Die Hinzufügung „nach eurem Berge wie ein Vogel“ ist nur dichterisch, daher allgemein aufzufassen, und nicht speziell auf Zijon zu beziehen. Die Schlacht ist in der Ebene, die Flucht also nach dem Gebirge, wie die Vögel aus der Ebene in das Waldgebirge fliehen, wo sie sich verbergen können. Aber auch dies ist nur poetische Spezialisirung, und der Rath geht nur dahin: den Kampf zu lassen und zu fliehen. — 2. Zwei Motive, jedes durch כי eingeleitet, werden angegeben, das erste: die Bösen bereiten Gefahren und zwar aus dem Dunkel heraus, hinterlistig. Um so weniger ist an offene Feldschlacht zu denken. Vgl. 7, 13. — 3. Das zweite: der ganze Staat ist in die furchtbarste Verwirrung gerathen, ist in seinen Grundvesten erschüttert, zerstört, so daß der Gerechte weder etwas thun konnte, noch kann. Er hätte also nichts zu thun, als sich für seine Person zu retten Das erste Motiv sagte also aus: du bist bei Fortsetzung des Kampfes in Gefahr, das zweite: du kannst durch Forts. des Kampfes nichts helfen. כי ist daher durchaus nicht „wenn“, was völlig modern wäre. — 4. Dieser Furcht und dieser Ver-

בַּשָּׁמַיִם כִּסְאוֹ עֵינָיו יֶחֱזוּ עַפְעַפָּיו יִבְחֲנוּ
בְּנֵי אָדָם׃ (ה) יְהוָה צַדִּיק יִבְחָן וְרָשָׁע
וְאֹהֵב חָמָס שָׂנְאָה נַפְשׁוֹ׃ (ו) יַמְטֵר
עַל־רְשָׁעִים פַּחִים אֵשׁ וְגָפְרִית וְרוּחַ
זִלְעָפוֹת מְנָת כּוֹסָם׃ (ז) כִּי־צַדִּיק יְהוָה
צְדָקוֹת אָהֵב יָשָׁר יֶחֱזוּ פָנֵימוֹ׃

dessen Thron, seine Augen schauen, seine Wimpern prüfen die Menschensöhne. 5. Der Ew'ge prüfet den Gerechten, den Frevler und wer Gewaltthat liebet, hasset seine Seele. 6. Er regnet auf die Frevler Blitze, Feu'r und Schwefel; Gluthwind ist ihres Bechers Theil. 7. Denn gerecht ist der Ewige, liebet Gerechtigkeit, den Redlichen schauet sein Antlitz.

יב (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־הַשְּׁמִינִית מִזְמוֹר
לְדָוִד׃ (ב) הוֹשִׁיעָה יְהוָה כִּי־גָמַר חָסִיד

Bitte, die Trugredner zu tilgen.

12. 1. Dem Sangmeister, nach der Achtweise, Gesang David's. 2. Hilf, Ew'ger, denn

zweiflung an jedem Erfolge hatte der S. schon von vornherein das Gottvertrauen gegenübergestellt. Jetzt führt er nun aus, in wie fern dieses ihm die Fortsetzung des Kampfes gebietet. Zuerst, weil die Bedrängniß nur eine Prüfung von Gott ist, alsdann, weil Gott die Bösen untergehen läßt, den Gerechten zum Siege bringt. Daß das erste Moment wirklich ausgesprochen ist, ersieht man aus dem wiederholten בחן. Es bedeutet dies: zu sehen, von welchem Gehalt der Gegenstand ist, daher mit יחזו parallel. Aber dieses Sehen kann nur statt finden, wenn der Gerechte in Bedrängniß gebracht ist. Der S. spricht daher zuerst aus, daß Gott hoch erhaben über das Treiben der Erde ist, also dies immer in seiner Gewalt hat; dann: daß er von dieser Höhe herab die Vorgänge unter den Menschen schaut; dann daß er mit der Absicht schaut, den Gerechten zu erkennen und zu unterscheiden. — 5. Daher, weil das Letztere ein Mittelpunkt, die ganze Erklärung für die Erscheinungen in der Menschenwelt ist, wiederholt er es, die „Menschensöhne" spezieller als „Gerechten" bezeichnend, und fügt sofort den Widerwillen Gottes gegen die Bösen hinzu. — 6. Nun das zweite Moment, die Strafe, den Untergang des Bösen. פחים erkl. die Meisten „Schlingen", allein niemals wird man die Verbindung rechtfertigen, daß Gott Schlingen, Feuer und Schwefel regnen läßt. Um so unpassender ist dies, da Schlingen auf der Erde gelegt werden, so Amos 3, 5. פח הארץ, פח מן האדמה. Man muß daher zu der Erkl. Raschi's zurückkehren, der es für פחמים Kohlen hielt, besser Fürst פחים Sing. wie צדיק, von פֶּחָם wie פֶּחָם. Dann steht es mit den Sing. אש וגפרית in genauester Verbindung. „Gluthwind", nicht sowohl der Samum, als der Wind des Zornes (Rabe); „ihres Bechers Antheil," sprüchwörtlich für ihr Antheil, ihr Loos, ihr Schicksal. — 7. Dem gegenüber das Heil des Gerechten von Gott. Richtig hebt Hengstenb. hervor, daß der Parallel. ישר als Akk. fordert, daß hier überall Gott als Nomin. steht, und יחזו zwischen Sing. und Plur. nur zu diesem gezogen werden kann. In gleicher Art haben wir V. 4. עיניו יחזו. Daher nicht: die Redlichen schauen sein Angesicht, sondern: sein Angesicht schaut den Redlichen, und damit ist die Rettung des Letztern schon gewiß. —

12. Der Ps. zerfällt in vier Strophen von je zwei Versen, von denen je zwei Strophen wieder näher zusammengehören. Die erste Str. (2. 3.) enthält die Klage über das Schwinden der Treue, das Ueberhandnehmen der Trugreden; die zweite (4. 5.) richtet an Gott den Aufruf, die falsch und hochmüthig Redenden zu tilgen (אשר verbindet die beiden V. genau); die dritte (6. 7.) giebt die Zusicherung von Gott, daß er den Bedrängten helfen werde, und spricht das Vertrauen auf diese Zusicherung Gottes aus (אמרות bezieht sich auf das יאמר V. 6.); die vierte (8. 9.) spricht noch einmal den Schutz Gottes für die Gedrückten an, und weist als Motiv auf die noch bestehenden Schlechten hin. Man sieht den wechselseitigen Bezug der dritten zur ersten, der vierten zur zweiten Strophe leicht ein. — Der Ps. zeichnet einen eigenthümlichen Zustand des Volkes, der jedoch nur ein innerer sein kann. Die falsch, die gleißnerisch Redenden haben überhand genommen, sie verlassen sich auf die Macht ihrer trügerischen Sprache. Durch sie sind die Redlichen bedrängt. Der S. sieht sich tief getäuscht, denn er findet keine Treue unter den Menschen. Ein solcher Zustand ist jedoch noch nicht ein solcher, welcher das Gericht Gottes hervorruft, es ist noch nicht offene Gewalt, er bittet daher nur, daß Gott die Doppelzüngigen zu Schanden mache, daß er vor ihnen die Redlichen beschütze. Auffallend ist es nun noch, daß der S. einen Spruch Gottes selbst einführt, und zwar dadurch auffallend, daß der S. sich bewogen fühlt, über die Lauterkeit der Aussprüche Gottes sich auszulassen (7.), wodurch eben der Spruch Gottes nicht als eine Redefigur, sondern als ein bestimmter Spruch bezeichnet wird. Dadurch sah sich Ewald bewogen, den Ps. in die ersten Zeiten Jeschajah's zu versetzen, wo göttliches Orakel dem Verderbniß entgegentrat. Dies wäre aber noch gar zu dunkel

כִּי־פַסּוּ אֱמוּנִים מִבְּנֵי אָדָם׃ (ג) שָׁוְא ׀
יְדַבְּרוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ שְׂפַת חֲלָקוֹת בְּלֵב
וָלֵב יְדַבֵּרוּ׃ (ד) יַכְרֵת יְהוָה כָּל־שִׂפְתֵי
חֲלָקוֹת לָשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדֹלוֹת׃ (ה) אֲשֶׁר
אָמְרוּ ׀ לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר שְׂפָתֵינוּ אִתָּנוּ מִי
אָדוֹן לָנוּ׃ (ו) מִשֹּׁד עֲנִיִּים מֵאַנְקַת
אֶבְיוֹנִים עַתָּה אָקוּם יֹאמַר יְהוָה אָשִׁית
בְּיֵשַׁע יָפִיחַ לוֹ׃ (ז) אִמְרוֹת יְהוָה אֲמָרוֹת
טְהֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק

der Fromme schwand, es wich die Treue aus
den Menschensöhnen. 3. Sie reden Trug, der
Eine mit dem Andern, mit glatter Lippe, dop-
pelherzig reden sie. — 4. Der Ew'ge tilge alle
glatten Lippen, großsprecherische Zunge, 5. die
sprechen: „durch unsre Zunge herrschen wir, mit
uns sind unsre Lippen, wer wär' uns Herr?" —
6. Ob dem Drucke der Armen, ob dem Seufzen
der Dürftigen will ich mich jetzo erheben, spricht
der Ewige, zum Heile bring' ich, der sich danach
sehnet. 7. Des Ewigen Sprüche sind reine
Sprüche, geläutertes Silber, das von der Erde
man völlig geschieden, gereinigt siebenfach. —

נ״א אִישׁ או אֶישׁ v. 3.

gelassen. Vielmehr sehen wir bald den Ps. als den Ausspruch eines Jünglings an, der sich von der Welt getäuscht sieht, der mit warmen Herzen Treue erhoffte, und durch Gleißner und Verleumder verfolgt und verdrängt worden. Dies war aber ganz und gar die Stimmung David's, als er vom Hofe Schaul's fliehen und in den Wüsten sich verbergen mußte; so spricht er sich aus 1 Schem. 24, 10. 26, 19. Aber in diese Wüsten begleitete ihn auch der Zuspruch Schemuel's, was dieser ihn verheißen bei der Salbung, und trat ihm dies als eine Zusicherung Gottes stets in die Erinnerung; um so mehr mußte ihm diese als eine göttliche Verheißung Werth haben. Hitzig zieht den Ps. gewaltsam wieder auf die pelischthischen Kriege, wovon auch nicht die geringste Spur. Der Gedanke des Ps. ist: die Trugredenden verlassen sich auf ihre glatte Sprache, werden aber durch Gott zu Schanden. — 1. S. Einleit. — 2. פסס ἅπ. λεγ. = אפס Raschi. Vgl. Mich. 7, 2. Da der S. nicht das völlige Verschwinden der Frommen, sondern nur das Obherrschen der Gleißner beklagt (s. V. 6. 8.), so ist אמונים als Abstr. zu nehmen. — 3. בלב ולב nicht: sie reden anders, als sie meinen, sondern: sie reden herzlich und haben doch in der Tiefe des Herzens ein Anderes, wie Hengstenb. schön bemerkt: „der Heuchler und Schmeichler wird gerade dadurch so gefährlich, daß er momentan die Empfindungen in sich hervorruft, die sich ihm als vortheilhaft für die Erreichung seines Zweckes darstellen. Er fingirt nicht bloß Liebe, sondern er präparirt sie. Während aber diese präparirte Liebe die Oberfläche, nimmt der natürliche Haß die Tiefe des Herzens ein." — 5. Der Schluß des V. sichert dem Anfang die Bedeutung: durch unsre Zunge, durch die Kraft unsrer trügerischen Rede sind wir stark. Vgl. Jesch. 28, 15. Der V. zeichnet die Sophisten, wie sie in Hellas zu Sokrates' Zeiten mächtig waren. — 6. יפיח לו erkl. Rdak dem der Frevler Schlinge legt; Rosenm., de Wette „auf die sie schnauben." Dem widerspricht aber לו, dann daß hier die Bösen als Schmeichler auftreten, endlich der Parallel., der die Erkl. Ewald's und Hengstenb.'s begünstigt: „der sich danach sehnet." Chab. 2, 3. — 7. Den Reden der Gleißner (5.) hat der S. die Rede Gottes gegenübergestellt; daher, wie er jene charakterisirte (3. 4.), thut er dies auch mit der Rede Gottes: sie ist rein wie siebenfach (vielfach) von allen Schlacken geläutertes Silber. Indem er hier von אמרות spricht, hebt er V. 6. als einen Spruch Gottes noch bestimmter hervor. Hier macht nun בעליל לארץ viel Schwierigkeit. Rabe sieht ב für rad. an, und nimmt es für בעל wie סגריר, das Silber des Herrn der Erde, das von gemeinem Silber sich unterscheidet. Diese Erkl., die Rdak so variirt: vom Herrn der Erde geläutert, greift Hengstenb. wieder auf; es giebt dies aber einen Nebenbegriff, der auf die Aussprüche Gottes nicht paßt, denn diese sind vom, nicht für den Herrn der Erde. Targ. sieht ב für praef. an und erkl. im Schmelztiegel, Schmelzofen auf der Erde, von עלל, And. aus Erde, And. von Erde oder Schlacken gereinigt; diese Meinung nahmen Hupfeld, de Wette an; Ewald: in der Gluth von Erde. Sachs und Fürst sahen es als Hiphil von עלל für בהעליל an: wenn Gott die Strafe auf die Erde schickt, was aber einen gänzlich unpassenden Zwischensatz zwischen צרוף und מזקק einschiebt. Demungeachtet ist dies die einfachste und richtigste Erklärung der Form בעליל. Sehen wir daher genauer zu. So wie die Worte dastehen, müssen sie jedenfalls a) auf das Schmelzen Bezug haben, da zwischen צרוף und מזקק nichts anders Platz haben kann, b) dem שבעתים parallel stehen, also etwas Aehnliches für צרוף bringen. Hierauf führt uns nun לארץ, das, wenn es nicht völlig müssig, einen Gegensatz zu כסף bedeuten muß, die erdigen Bestandtheile, die Schlacken. Wir erhalten daher für בעליל schon voraus-

8. Du, Ew'ger, wirst sie wahren, vor dieser Art sie schützen ewiglich. 9. Ringsum wandeln ja Frevler, da die Niedrigkeit sich erhebt den Menschensöhnen.

שִׁבְעָתָיִם׃ (ח) אַתָּה־יְהוָה תִּשְׁמְרֵם
תִּצְּרֶנּוּ ׀ מִן־הַדּוֹר זוּ לְעוֹלָם׃ (ט) סָבִיב
רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן כֻּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם׃

Vertrauen auf Gott in allen Lagen.

13. 1. Dem Sangmeister; Gesang David's. 2. Wie lange, Ewiger, willst du mein ganz vergessen? wie lange birgst dein Antlitz du vor mir? 3. Wie lang in meiner Seele soll ich grübeln, in meinem Herzen Kummer täglich sein? Wie lang mein Feind sich über mich erheben? — 4. O, schau herab, erhör' mich, Ewiger, mein Gott! erleuchte meine

יג (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) עַד־
אָנָה יְהוָה תִּשְׁכָּחֵנִי נֶצַח עַד־אָנָה °
תַּסְתִּיר אֶת־פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי׃ (ג) עַד־אָנָה
אָשִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי יָגוֹן בִּלְבָבִי יוֹמָם
עַד־אָנָה יָרוּם אֹיְבִי עָלָי׃ (ד) הַבִּיטָה
עֲנֵנִי יְהוָה אֱלֹהָי הָאִירָה עֵינַי פֶּן־אִישַׁן

ב״נ אנה v. 2. ב״א אנה נ״א פסיק ibid.

setzlich den Begriff scheiden, und zwar vollkommen scheiden, um dem שבעתים parallel zu sein. Ist nun dieser Begriff dem עלל fern? Daß es wälzen, betreiben, behandeln, mit dem Nebenbegriff vollständig, vollenden heißt, daß es Nachlese halten heißt, ist bekannt, also vollständig herauslesen, scheiden. Die Konstruktion mit ל für das Objekt der Behandlung ist dabei regelmäßig. Klgl. 1, 22. 2, 20. Für den Hiphil also hier: Silber, geläutert, indem man die Erde vollständig herausschied. — 9. Die Schlußworte des Ps. machen noch viele Schwierigkeit. Rabe und Raschi beziehen sie auf David, der vom Hirten zum Könige erhoben worden: „wenn erhoben wird ein in den Augen der Menschen niedrig erachteter Mensch." Rdak: wenn sich die Bösewichter erheben, ist es eine Schande der Menschen, für כרמם. And.: wenn die Schmach, die Schlechtigkeit sich erhebt unter den Menschen. Das Verhältniß des Satzes ist folgendes: der Ps. ist eine Bitte um Entfernung der Gleißner, zuletzt um Schutz der Gerechten gegen diese, V. 8. als Zuversicht ausgesprochen. V. 9. soll dies noch einmal motiviren, indem auf das Obwalten der Bösen noch einmal hingewiesen wird. Die Frevler gehen rings umher frei und obherrschend. Wie so können sie dies? Weil die Niedrigkeit, die Gemeinheit unter den Menschen sich erhoben hat, geltend geworden ist. Der Fehler der Erklärer liegt daher darin, daß sie כ in כרם als vergleichend angenommen haben, während es erklärend ist. זלות und רם bilden dann den nothwendigen Gegensatz. Hengstenb. findet die Klage über die Macht der Gottlosen ohne Erwähnung der Hoffnung am Schlusse unpassend, und aus dieser Voraussetzung erklärt er gezwungen: wie Hoheit ist Niedrigkeit für die Menschenkinder, und muß diese dunkelen Worte deuten: das Unglück der Gerechten ist dem Glücke gleich zu achten, weil Gott sie reich belohnen wird. Das finde Einer in den Worten! Aber die Hoffnung ist ja V. 8. genügend ausgesprochen, und gerade V. 9. soll durch die Klage sie motiviren; ferner: der Ps. giebt ja den Zustand noch als andauernd, und endlich kehrt so der Schluß auf natürliche Weise zum Anfang zurück, wie es im Charakter einer Bitte liegt. —

13. Hingerissen von der langen Dauer seiner bedrängten Lage, von dem vergeblichen Sinnen über Rettungsmittel, während der Feind immer noch obsiegt, schüttet der S. diese schmerzliche Klage (erste Str. 2. 3.) vor Gott aus; bittet Gott um Erhörung, um Erleuchtung, einen Ausgang zu schauen, daß er nicht untergehe, und die Feinde nicht jubeln über seine Vernichtung (zweite Str. 4. 5.). Aber durch die Aussprache seines Kummers ist ihm Beruhigung geworden: er vertraut, er frohlockt der kommenden Hülfe, er denkt schon des Danklobes für die Rettung (dritte Str. 6., viergliederig.) — Der Ps. enthält keine historische Andeutung, weshalb die Verlegung in die Saulische Verfolgungszeit nicht für, nichts gegen sich hat. Raschi sieht nach dem Midr., der die vier עד אנה auf die vier feindlichen Völker, Chald., Meder, Griechen und Römer bezieht, den Ps. für ein Nationallied an, ebenso Rdak, de Wette. Diesem widerspricht Alles, da die Haltung ganz individuell ist, s. V. 4. So klein der Ps. ist, so hinreißend sind Schmerz, Bitte und Zuversicht ausgesprochen, in engem Rahmen den ganzen Inhalt des religiösen Gemüthes umfassend: über alle Gefahren hebt das Vertrauen auf Gott hinweg. — 3. Der V. zeichnet wunderschön, wie nicht allein bei allem Sinnen kein Rettungsmittel finden ängstigt, sondern das Sinnen selbst schmerzhaft wird und

הַמָּוֶת׃ (ה) פֶּן־יֹאמַר אֹיְבִי יְכָלְתִּיו צָרַי
יָגִילוּ כִּי אֶמּוֹט׃ (ו) וַאֲנִי ׀ בְּחַסְדְּךָ
בָטַחְתִּי יָגֵל לִבִּי בִּישׁוּעָתֶךָ אָשִׁירָה
לַיהוָה כִּי גָמַל עָלָי׃

Augen, daß ich den Tod nicht schlafe, 5. daß spreche nicht mein Feind: Ich hab' ihn überwunden! frohlocken meine Dränger, so ich wanke. — 6. Doch ich vertrau' auf deine Gnade, mein Herz frohlocke deiner Hülfe: singen will ich dem Ewigen, denn er hat wohl mir gethan!

יד (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ
אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה

Die Schlechtigkeit unter den Menschen.

14. 1. Dem Sangmeister; von David. In seinem Herzen spricht der Thor: Es ist kein Gott! Verderbt, abscheulich sind in ihrem

v. 6. נ״א יָגִיל

den Unmuth erhöht. — 4. And. „erleuchte meine Augen," gieb ihnen neue Lebenskraft. — 6. Die Erwähnung der Feinde in V. 5. richtet im natürlichen Gegendruck der Seele den S. zum Vertrauen auf: Gott kann die Bösen nicht triumphiren lassen. In dieser Zuversicht sieht der S. schon geschehen, was erst noch geschehen soll. —

14. Raschi sieht in diesem Ps. eine Prophezeiung auf Nebuchadnezzar; Kimchi hingegen schreibt ihn einem Verf. in der babylonischen Verbannung zu; Beide gehen hierbei von V. 7. aus, der die Zurückführung der Gefangenen erbittet. Dadurch würde die Ueberschrift, welche den Ps. David zuschreibt, für falsch erklärt. Hengstenberg will dies nicht anerkennen, und erklärt V. 7. gezwungen: „daß doch der Herr zurückkehrte zu dem Gefängniß d. i. dem Elend seines Volkes." Allein diese Deutung ist durchaus unzulässig, da eine Menge Stellen, schon 5 Mos. 30, 3., unwiderlegbar den Sinn von שוב שבות feststellen, in welchen Stellen שוב mit והשבתי (z. B. Jirm. 33, 7.) abwechselt. Die meisten Neueren bleiben daher dabei stehen, daß dieser Ps. dem babylonischen Exil angehört, so Venema, Rosenm. 2. Ausg., Ewald, de Wette. Hitzig überweist ihn Jirm. selbst. Hingegen hatte Rosenm. in der 1sten Ausgabe behauptet, daß der Ps. Davidisch, V. 7. aber eine spätere Hinzufügung sei. Er hatte hierfür freilich nur die Autorität der Ueberschrift geltend gemacht. Aber obgleich wir diesen Grund durchaus nicht für hinlänglich ansehen, müssen wir doch bei dieser Ansicht beharren, und zwar aus folgenden Motiven. 1) Ziehen wir V. 7. von dem Ps. ab, so ist derselbe ganz allgemein gehalten, und hat auch nicht den geringsten Bezug auf die babylonischen Zustände. Der Ps. besteht dann aus zwei Strophen, einer längern V. 1—4., einer kürzern V. 5. 6. Die längere besteht aus lauter 3gliederigen Versen, und zwar mit stets prägnantem kurzem drittem Gliede. Die kürzere Strophe besteht aus zwei 2gliederigen Versen, deren zweites Glied immer mit כי beginnt. In der längern Strophe wird die allgemeine Gottlosigkeit geschildert, und zwar zuerst positiv V. 1., dann sehr plastisch, Gott sucht nach einem Einsichtsvollen, und findet keinen V. 2. 3., worüber der S. in eine Apostrophe ausbricht V. 4. (Daß dieser V. zur ersten Strophe gehört, zeigt nicht bloß die Form, sondern der enge Bezug des הלא ידעו zu היש משכיל V. 2.) In der kürzern Strophe stellt dem der S. seine Ueberzeugung entgegen, daß über die Gottlosen Schrecken kommen werde, weil Gott mit dem Gerechten ist V. 5.; mögen sie also den Unglücklichen bedrücken, seine Zuflucht ist Gott V. 6. Inhalt und Form sind demnächst mit V. 6. völlig abgeschlossen, und werden durch V. 7. durchaus zu Schanden, da dieser auf einmal noch einen 4gliederigen V. heranbringt, und zwar eine prosaisch gehaltene Bitte um Hülfe aus Zijon, und eine platte Versicherung, daß sich Jisr. freuen werde, wenn Gott die Gefangenen zurückführt. Hierzu kommt, daß die Sprache des V. 7. ganz in die spätere Zeit gehört, wie auch der Gebrauch von Jakob und Jisrael im Parallelismus zeigt. Im Gegentheil tragen V. 1—6. Davidisches Gepräge, vgl. z. B. V. 1. mit 10, 4. 6. — 2) Die Hinzufügung des V. 7. wird uns aber klar, wenn wir Ps. 53. vergleichen, welcher eine spätere Bearbeitung unseres Ps. mit einer bestimmten historischen Färbung ist. Zeigt schon die Ausdehnung des einfachen למנצח לדוד zu למנצח על מחלת משכיל לדוד, wo משכיל aus V. 2. entnommen ist, die Veränderung des wortgerechten עלילה in das unpassende, aber schärfere עול, des הכל סר in das ungewöhnliche כלו סג auf die Absicht, das Kolorit des Ps. zu erhöhen: so bringt V. 6. des Ps. 53. eine völlige Umgestaltung der V. 5. 6. in Ps. 14. herbei, welche unzweifelhaft auf die assyrische Invasion Sancheribs gehen soll. Der Zwischensatz „denn Gott zerstreute die Gebeine des Dich Umlagernden," der Zusatz „wo kein Schrecken war" d. h. wo Jisr. selbst gar nicht kämpfte, die Umwandlung des V. 6. in „Du machtest sie zu Schanden, denn Gott hatte sie verworfen," vernichtet den Sinn der zweiten Strophe des Ps. 14., und dadurch die

אֵין עֹשֵׂה־טוֹב׃ (ב) יְהוָה מִשָּׁמַיִם הִשְׁקִיף
עַל־בְּנֵי־אָדָם לִרְאוֹת הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ
אֶת־אֱלֹהִים׃ (ג) הַכֹּל סָר יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ
אֵין עֹשֵׂה־טוֹב אֵין גַּם־אֶחָד׃ (ד) הֲלֹא
יָדְעוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן אֹכְלֵי עַמִּי אָכְלוּ
לֶחֶם יְהוָה לֹא קָרָאוּ׃ (ה) שָׁם ׀ פָּחֲדוּ

נ״א אַיִן v. 3. נ״א הֲלוֹא v. 4. נ״א ־לֵי אָוֶן ibid.

Handeln sie: Niemand thut Gutes. 2. Der Ew'ge schaut vom Himmel auf die Menschensöhne, zu seh'n, ob ein Verständiger vorhanden, der Gott sucht. 3. Sie wichen Alle ab, sind allzumal verdorben, Niemand thut Gutes, auch nicht Einer. 4. Ist keine Einsicht bei den Uebelthätern allen, die, mein Volk verzehrend, Brod verzehren? den Ew'gen rufen sie nicht an. — 5. Einst erschrecken sie voll Schreckens:

ganze Konstruktion des Ps. in Inhalt und Form, um die Hinweisung auf die Niederlage Sanheribs vor Jerusch. zu gewinnen. Hier ist nun der V. 7. ganz an seiner Stelle. Eine solche Hülfe von Zijon, der Stätte Gottes, her, möge wieder kommen, Gott führe die Gefangenen Jisr.'s zurück, dann wird Freude und Jubel sein. Daß aber dieses eintreten werde, dafür hat der S. durch die Hinweisung auf die Hülfe zu Sanherib's Zeit die Hoffnung geweckt. Freilich steht der erste Theil des Ps. damit in keiner Verbindung; allein der Bearbeiter hat doch eine Anspielung in אכלי עמי gehabt und diese genügt ihm. Aus demselben Grunde, um den ganzen Ps. auf das Gebiet des Exils zu versetzen, wandelt der Bearbeiter ה׳ in אלהים, weil ה׳ jisraelitisch war, אלהים auch für die Heiden paßte. Im rechten Gefühle haben daher die Sammler neben dem Texte in Ps. 14. auch die Bearbeitung in Ps. 53. aufbewahrt; aber so fein war ihr Gefühl nicht, daß ihnen nicht auffallen sollte, wie der Endvers in Ps. 53. bei Ps. 14. fehle. Sie fühlten nicht, daß V. 7. in Ps. 53. der Hauptzweck der Bearbeitung, in Ps. 14. aber völlig ungeeignet war, und fügten daher V. 7. aus Ps. 53. dem Ps. 14. wider Form und Inhalt hinzu. — Der Ps. schildert trefflich den Schmerz des S. über die aus der Gottesleugnung hervorgehende und sich auf sie stützende Lasterhaftigkeit der Menschen, erhebt sich aber doch aus der Trostlosigkeit in der Ueberzeugung, daß Gott des Bedrückten Schutz sei. Zweck des Ps. ist aber, die Trauer des Frommen über die unter den Menschen verbreitete Schlechtigkeit auszudrücken, obschon er weiß, daß Gott mit dem Gerechten ist. — 1. אמר בלבו heißt: sein ganzes Inneres ist davon durchdrungen, Gedanke und Gefühl. נבל durchaus nicht der äußerliche, in Wort und Geberden sich kund gebende Thor, sondern der Selbstsüchtige, Bösartige, dessen Thorheit in der Verblendung besteht, den Gott über sich nicht zu erkennen und zu verstehen, vgl. Jesch. 32, 6. Diese Thorheit der durch Selbstsucht erstickten Gotteserkenntniß bringt das bösartigste Handeln hervor. — 2. Richtig hebt Hengstenberg hervor, daß der S. Gott herunterschauen läßt in zwiefacher Beziehung, erstens um bildlich zu zeigen, daß gar kein Frommer vorhanden, da selbst Gott keinen sieht, zweitens als Gegensatz zum „Es ist kein Gott!" V. 1., womit zugleich die Bestrafung der Bösen und Rettung der Gerechten eingeleitet ist. משכיל dem נבל gegenüber, דרש את אלה׳ dem השחיתו וגו׳. — 3. Man hat „auch nicht Einer" zu sehr urgirt, wenn man darin einen Gegensatz zu dem folgenden „gerechten Geschlecht" fand. Es ist ein hyperbolischer Ausdruck der Trostlosigkeit über das allgemeine Verderbniß der „Menschensöhne." Cod. 649. Kenn., Cod. Vat. der Sept. und Arab. Vulg. schalten nach diesem Verse Folgendes ein: קבר פתוח גרונם לשונם יחליקון חמת עכשוב תחת לשונם אשר פיהם אלה ומרמה מלא קלו רגליהם לשפוך דם: מזל רע ופגע רע בדרכיהם ודרך שלום לא ידעו אין פחד אלהים לנגד עיניהם: Sie sind eine Uebersetzung der Worte Paulus Röm. 3, 13—18., der hier aber nur Verse aus der Schrift zusammenstellen wollte, und die ein Christ in genannten Codd. hinzufügte. Ausführliche Widerlegung in Rosem. Schol. zu St. — 4. Nachdem der S. so die allgemeine Gottlosigkeit geschildert, macht er seinem Schmerze in einer Frage Luft, in der er sich eben über die Sinnlosigkeit und Verkehrtheit verwundert. Dem Gottesfürchtigen ist die Waltung Gottes so klar und einfach, daß er nicht begreift, wie man sie nicht erkennen könne. Indem er aber so aus seinem eignen Busen herausgreift, gestaltet sich das Allgemeine zum Besondern, und er hebt unter „allen Missethätern" die hervor, welche er besonders im Sinne führte, die „mein Volk verzehren," wo „mein Volk" offenbar dasselbe ist, wie V. 5. „das gerechte Geschlecht," V. 6. „der Elende," also nicht Jisrael, wie der Bearbeiter des Ps. 53. verstand, sondern die leidenden Frommen in Jisr. Rabe und Rdak כמו שיאכלו הלחם „wie sie Brod verzehren," Ewald „sie schmausen," Sachs „sie halten ein Mahl." Würden sie Gott anrufen, so würden sie solches nicht thun; „sie rufen Gott nicht an," ist demnach Schluß, in welchen der S. Alles zusammendrängt. Die Worte sind der Form nach den Schlußworten der 3 ersten V. gleich, der V. gehört also zur ersten Strophe. — 5. שם ganz allgemein, in der Energie des Glaubens sieht der S. schon das Strafgericht

פָּחַד כִּי־אֱלֹהִים בְּדוֹר צַדִּיק׃ (ו) עֲצַת־
עָנִי תָבִישׁוּ כִּי יְהוָה מַחְסֵהוּ׃ (ז) מִי יִתֵּן
מִצִּיּוֹן יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל בְּשׁוּב יְהוָה שְׁבוּת
עַמּוֹ יָגֵל יַעֲקֹב יִשְׂמַח יִשְׂרָאֵל׃

denn Gott ist mit gerechtem Geschlecht. 6. Macht nur des Armen Rath zu Schanden: denn seine Zuflucht ist der Ewige. — — 7. Wer brächt' von Zijon Hülfe Jisrael's! Führt der Ew'ge seines Volks Gefangene zurück: jubelt Jakob, freut sich Jisrael.

טו (א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה מִי־יָגוּר
בְּאָהֳלֶךָ מִי־יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ׃ (ב) הוֹלֵךְ
תָּמִים וּפֹעֵל צֶדֶק וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ׃
(ג) לֹא־רָגַל עַל־לְשֹׁנוֹ לֹא־עָשָׂה לְרֵעֵהוּ
רָעָה וְחֶרְפָּה לֹא־נָשָׂא עַל־קְרֹבוֹ׃
(ד) נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֶת־יִרְאֵי יְהוָה

v. 5. נ״א כִּי — v. 6. בנ״א עֲנִי תָבִישׁוּ

Der wahre Gottesverehrer.

15. 1. Gesang David's. Ew'ger, wer darf weilen bei deinem Zelte, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? — 2. Wer unsträflich wandelt, Recht verübt, und Wahrheit spricht in seinem Herzen. 3. Nicht verleumdet er mit seiner Zunge, thut nicht Böses seinem Nächsten, bringt nicht Schand' auf seinen Freund. — 4. Verächtlich ist in seinen Augen der Verworfne, aber die Gottesfürcht'gen ehret er, er schwört

Gottes vor sich (Hengstenberg). Rabe und Rdak: an demselben Orte. — 6. Anrede an die Feinde: möget ihr auch die Absichten der Elenden zu nichte machen, es hat nichts zu sagen, bald ändert es sich, denn Gott ist ihr Schutz. — 7. Vgl. Einleit. zu diesem Ps. War auch Zijon zerstört, so war es doch so angesehen, daß von dort Hülfe für Jisr. käme, sobald es Gott wieder zur Stätte seiner Anbetung erkoren und hergestellt habe. —

15. Der Ps. giebt eine kurze, kräftige Darstellung der wahren Frömmigkeit. Der erste V. frägt, wer ist ein wahrer Verehrer Gottes? Die Antwort erfolgt in vier dreigliederigen Versen, von denen jedoch sicher je zwei eine Strophe bilden, da V. 2. positiv, V. 3. negativ, eben so V. 4. positiv und V. 5. negativ verfährt. Da V. 5. ein Schluß nothwendig war, dieser aber im dritten Gliede des V. besteht, so ist dadurch erwiesen, daß mit Absicht der dreigliederige Versbau gewählt ist. Was nun in diesen Versen aufgestellt ist, bezieht sich lediglich auf gerechtes Handeln und aufrichtiges Reden; wohingegen von gottesdienstlichen Formen, von Opfern, Gebeten keine Spur. Und doch hat der S. eine Art, wie in V. 1. die Frage: wer ist wahrer Gottesverehrer? ausgedrückt wird, gewählt, die gerade am geeignetsten gewesen, auf die gottesdienstlichen Formen zu führen, da vom „Zelte Gottes," vom „heil. Berge" (dem Tempelberge) die Rede ist. Deutlich erkennt man daher hieraus die polemische Färbung des Ps., welche den Formfrömmlern gegenüber die wahre Frömmigkeit aufstellt, und jenen indirekt erklärt, ihr seid bei allen euren Opfern und Gebeten keine wahren Bewohner des Gotteszeltes, d. h. keine wahren Gottesverehrer, wenn ihr nicht, oder weil ihr nicht also handelt, wie hier beschrieben steht. Dies wäre dann auch die Erklärung, warum V. 3. und 5. negativ gesprochen wird, weil hiermit auf die Heuchler wie mit Fingern gewiesen wird. Gewöhnlich wird angenommen, daß David diesen Ps. abgefaßt, als er die heil. Lade nach Zijon gebracht, wofür Nichts spricht. Andere meinten, es sei ein Lehrpsalm für die Priester. Indeß gab es Heuchler genug auch außerhalb der Priesterschaft. Vgl. übrigens Ps. 24. — 1. Hier das Faktische, das Gott Nahesein, das mit Gott in Verbindung Stehen, vom Gedanken Gottes durchdrungen sein, V. 5. am Schlusse die Wirkung: der wanket nie, der geht nie unter. — 2. Zuerst das Allgemeine הולך תמים (vgl. 1 M. 6, 9. 17, 1.), welches das Aeußere und Innere umschließt, פעל צדק die äußere That, דבר וגו׳ die innere Wahrhaftigkeit, welche stets das Streben hat, die Wahrheit im Herzen zu haben, um sich selbst nicht zu betrügen. Daher nicht wie Rabe: der nicht mit dem Munde anders spricht, als er es im Herzen hat. — 3. „Zunge" dem „Herzen" V. 2. gegenüber. רעהו und קרבו nach Rdak Jeder, mit dem man zu thun hat. Hengstenberg will das Brüderliche, Verwandte hervorgehoben haben; allein die allgemeine Haltung des Ps. widerspricht dem. — 4. נבזה steht dem יכבד so bestimmt gegenüber, daß נמאס sicher „den Gottesfürchtigen" entspricht, der von Gott Ver-

יְכַבֵּד נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יָמִר׃ (ה) כַּסְפּוֹ לֹא־נָתַן בְּנֶשֶׁךְ וְשֹׁחַד עַל־נָקִי לֹא לָקָח עֹשֵׂה־אֵלֶּה לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם׃

zum Schaden sich und ändert's nicht. 5. Er giebt sein Geld nicht hin um Zins, nimmt nicht Bestechung wider den Unschuldigen: Solches thuend, wankt er nicht in Ewigkeit.

Die Ruhe und Unsterblichkeit des Gottgläubigen.

טז (א) מִכְתָּם לְדָוִד שָׁמְרֵנִי אֵל כִּי־חָסִיתִי בָךְ׃ (ב) אָמַרְתְּ לַיהוָה אֲדֹנָי

16. 1. Ein Michtham von David. Wahre mich, Gott, denn ich vertrau' auf dich. 2. Sprich, (meine Seele), zum Ewigen: Du bist der Herr!

v. 5. בנ"א לָקַח או לָקָח v. 1. נ"א אֵל

worfene. יכבד ist nun schon mehr die auch äußerlich hervortretende Ehrenbezeugung, die der wahre Fromme nur dem wahren Gottesfürchtigen erweiset; wohingegen נבזה durch בעיניו mehr in's Innere zurücktritt, in die innere Verachtung, die weniger durch äußere That als Zeichen der Verachtung, als durch Vorenthalten der Ehrenbezeugung sich kund thut. נבזה ist also mehr ein passives, יכבד ein aktives Verhalten. — להרע Sept. und And. fälschlich „seinen Nächsten." De Wette für לרע „dem Bösen," wie kann aber dem Bösen darum der Eid gebrochen werden, weil er böse ist? Raschi: לעצמו „sich selbst zum Schaden," und doch hält er den Eid. — 5. Nach dem Gesetze soll nichts verliehen werden um Zins, sondern jedes Darlehn soll ein Werk der Nächstenliebe sein, und eben so wenig Bestechung angenommen werden, s. 3 M. 25, 37. 5 M. 27, 25. —

16. Wenn die feste, unerschütterliche Anhänglichkeit an Gott, wie sie im gottgläubigen Gemüthe wurzelt, es mit dem sanftesten Frieden erfüllt, und mit süßer Zuversicht durchweht, in sicheren Zügen und lieblichen Farben gezeichnet werden soll, so wird man dies in diesem Ps. in vollendetem Maße finden. Es ist hier kein Sturm, gegen den der Gottesfürchtige ankämpft, kein gewaltiger Feind, der ihn bedrängt und den er zu bestreiten hat; nein! er fühlet sich wohl und glücklich in seiner Hingebung an Gott, und wenn das Leben ihn mit seinen Wirrsalen nicht verschont, so weiß er doch sicher, daß sein Gott ihn daraus rettet, und ihm Leben und Wonne ertheilt auf immer. Der Ps. ist also rein eine Schilderung des Seelenzustandes des Gottgläubigen, und steht so den Ps., welche den Kampf des Gerechten und seine Bitte mitten im Kampfe aussprechen, gegenüber. Es ist hier Sicherheit und Frieden. Der S. schildert zuerst den engen Anschluß seines Geistes an Gott (1—6.), alsdann die Zuversicht, die aus einem solchen entspringt (7—11.) Psychologisch richtig beginnt er mit einem Bittwort „behüte mich," und spricht sein Vertrauen und Glück in Gott aus (1. 2.) Aber auch äußerlich hält er sich zu den Gottesfürchtigen und von allen Abgöttischen fern (3. 4.) Denn in Gott sucht er seinen ganzen, fröhlichen Antheil des Lebens (5. 6.) Daher hat er Gott stets vor Augen, der ihn berathen hat und durch den er nicht wanket (7. 8.) Ja, er ist freudvoll, weil Leib und Geist sicher sind in Gott (9. 10.) Beides faßt er nun in einem Schlußsatz zusammen: Leben wird ihm von Gott fürder gelehrt und wahre Wonne bereitet durch Gott (11.) Ganz falsch ist daher die Auffassung de Wette's: „ein frommer Verehrer Gottes, der sich in irgend einer Gefahr befindet (in welcher, ist nicht gesagt) ruft ihn um Schutz an." Davon ist keine Spur. Ebenso wenig ist die Ansicht Hengstenberg's richtig, daß der erste Vers gleichsam als Ueberschrift die Hoffnung („bewahre mich") und das Vertrauen ausspreche, und nun das zweite Thema in drei zweiversigen Strophen 2—7., dann das erste in eben so vielen 8—11. ausgesprochen werde. Es ist dies in Inhalt und Form verfehlt, da erstens Vertrauen und Hoffnung an sich nichts Verschiedenes sind, und vielmehr der S. zuerst seinen völligen Anschluß an Gott, seine engen Geistesbeziehungen zu Gott schildert, zweitens bei dieser Strophenabtheilung die engst zusammengehörenden Verse auseinandergerissen werden. Gerade umgekehrt: der Ps. besteht aus lauter zweiversigen Strophen, und schließt mit einem größern Schlußverse. 1. und 2. die erste Strophe gehören genau zusammen, indem 2. die zweite Hälfte des V. 1. näher erklärt; 3. 4. die zweite, indem dem „Heiligen" V. 3. die אחר מהרו V. 4. gegenübertreten; wie 5. 6., die dritte Strophe, auseinandergerissen werden könnten, da חבלים und נחלת dasselbe sind wie מנת, חלקי, כוסי, גורלי, ist gar nicht einzusehen; mit V. 7. fängt der S. von Neuem an, und 7. 8. gehören genau zu einander, wie אברך und שויתי, und „auch die Nächte" und „beständig" bezeugen; 9. 10. hängen genau zusammen; 11. dreigliedriger Vers, faßt zusammen und schließt ab. Die Verse sind alle zweigliedrig, außer V. 4. und 11. dreigliedrig. Der Ps. spricht aus: der innige Anschluß an Gott sichert ein ruhiges, sicheres und ewiges Leben. — Außer Ewald, der den Ps. nach David versetzt, erkennen alle Erkl. ihn für Davidisch. Hitzig bezieht ihn abgeschmackt auf 1 Schem. 30, 26. Die christlichen Ausleger stritten sich lange Zeit um die durch Nichts begründete

אַתָּה טוֹבָתִי בַּל־עָלֶיךָ׃ (ג) לִקְדוֹשִׁים
אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הֵמָּה וְאַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי־
בָם׃ (ד) יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחֵר מָהָרוּ בַּל־
אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם וּבַל־אֶשָּׂא אֶת־
שְׁמוֹתָם עַל־שְׂפָתָי׃ (ה) יְהוָה מְנָת־חֶלְקִי

mein Glück ist nicht außer Dir. — 3. Zu den Heiligen, die da im Lande sind — und die Herrlichen, all mein Wohlgefallen ist an ihnen. 4. Die Schmerzen derer mehren sich, die einen Andern ertauschen: nicht opfr' ich ihre Trankopfer von Blut, nicht nehm' ich ihre Namen auf meine Lippen. — 5. Der Ewige ist mein

Messianische Deutung des Ps., weil diese ungeschickt von Petrus und Paulus Ap.G. 2, 25. 13, 34. gesucht worden; selbst Hengstenberg nimmt nur zu einer ideellen Deutung in diesem Sinne seine Zuflucht. — 1. מכתם s. Einleit. „Bewahre mich" ist lediglich einleitendes Bittwort; sollte, wie die neueren Erkl. annahmen, der Ps. eine Bitte in großer Gefahr sein, so wäre unleugbar Bitte und Gefahr genau beschrieben worden. — 2. Bei אמרת ist נפשי „meine Seele" zu suppliren (vgl. Ps. 42, 6. 43, 5. Klgl. 3, 24.) Die Anrede an die Seele giebt der Rede dramatische Lebendigkeit und hat etwas unbeschreiblich Rührendes und Ergreifendes (Hengstenberg). Gott als Herr anerkannt, dem Alles unterthänig, nach dessen Willen daher Alles geschieht. Die zweite Vershälfte verstehen die Sept.: Du bedarfst meiner Güter nicht; Raschi und Rdak: Du bist das Gute mir nicht schuldig, es ist allein Deine Gnade; Targ. und Viele: mein Glück kommt nur von Dir, ist außer Dir nicht zu finden, was Hengstenberg glücklich mit 2 M. 20, 3. unterstützt. De Wette: nicht über Dich hinaus. — 3. 4. Um diese so vielfach mißverstandenen Verse richtig zu verstehen, muß man mit V. 4. beginnen. Auf wen gehen die Suff. in נסכיהם und שמותם? Auf keinen Andern, als auf das Subjekt in מהרו. Die Suff. pron. poss. zu נסך gehen stets auf die Haupt-Opfer, zu denen das Trankopfer als Nebenopfer gehört, oder auf die Opfernden selbst, wie Jech. 20, 28., niemals aber auf die Götter, denen die Opfer gebracht werden. Der S. sagt also, daß er durchaus keine Gemeinschaft mit den אחר מהרו haben wolle, daß er ihre Trankopfer nicht mitopfert (wobei er durch „aus Blut" gleich diese Leute näher charakterisirt, sei es als Götzendiener, die von Blut statt von Wein Trankopfer machen, sei es als Mörder und Räuber, die für blutig geraubte Dinge ihre Trankopfer erwerben), ja nicht einmal ihre Namen auf die Lippen bringt, wodurch er den höchsten Grad von Abscheu ausdrückt. Welche sind nun diese Leute? Offenbar אחר מהרו (אשר). Daß אחר auch ohne אל (2 M. 34, 14.) einen andern Gott als den Einzigen (אחד), Ewigen bezeichnet, sieht man klar aus Jesch. 42, 8. מהרו aber, das nur im Piel eilen heißt, hat hier die Bedeutung ertauschen, erkaufen; wenn es dies zwar gewöhnlich von der Morgengabe eines Weibes bedeutet, so liegt es doch auch von der Beziehung zu einem Gotte im morgenländischen Bilde nicht zu fern. Von diesen heißt es nun: die einen andern Gott sich erkaufen, d. h. die Jisraeliten, die Götzendiener werden, vermehren nur ihre Schmerzen, Unruhen und Wirrsale. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ist dafür ganz klar, denn der S. schildert ja eben die freudenvolle, heitere Ruhe, die er aus seinem Gottvertrauen zieht. „Sie vermehren ihre Schmerzen" steht also im Gegensatz von „mein Glück" in V. 2., von „anmuthig" und „angenehm" in V. 6. Der Gedanke des V. 4. ist also, daß der S. sich von den Götzendienern in Jisr. völlig fern hält und in keine Gemeinschaft mit ihnen tritt, (in Jisr., denn „einen andern Gott ertauschen" kann nicht von Heiden gesagt werden). Dieses Negative muß sich an ein vorhergehendes Positive in V. 3. schließen, das Fernhalten von den Götzendienern in Jisr. an ein Anschließen an die Verehrer des Einigen in Jisr. Und nun finden wir auch die hierzu nöthigen Gegensätze, in V. 3. קדושים sind offenbar Gegensatz zu den אחר מהרו, und das Nichts mit diesen zu thun Haben findet einen Gegensatz in dem ל in לקדושים und dem חפצי בם. Die erste Hälfte des V. 3. heißt also: ich halte mich, bin gesellt zu den Heiligen, die im Lande sind, אשר המה zu gehörig. Der S. will damit die Heiligen scharf auf Jisr. beschränken, und denen gegenüber treten, die auch außerhalb Jisr.'s solche finden wollen. Aber nicht bloß hält er sich zu ihnen, er hat auch sein ganzes Wohlgefallen an ihnen, es sind die innigsten Beziehungen der Liebe, die ihn an sie knüpfen. Der st. constr. des אדירי kann nicht auffallen, weil die Worte des ganzen Verses, überhaupt etwas inkorrekt gehalten, in enge Verbindung gesetzt werden sollen. Daß אדירי hier die קדושים wieder sind, ist nicht zweifelhaft. Es ist der Gegensatz von ירבו עצבותם, und ist bei ihnen nicht an äußere Macht zu denken, sondern an die innere Kraft und Selbstständigkeit; man vgl. נאדר בקדש 2 M. 15, 11. So ist der Sinn gänzlich klar. Der S. hält sich voll Liebe zu den Verehrern des Einigen, und voll Abscheu fern von den jisr. Götzendienern. — De Wette nimmt ל in לקדושים als Not. nomin. „die Heiligen — sind die Herrlichen," äußerst matt, wohingegen die Ellipse „halte ich mich" nicht hart ist (vgl. מזמ׳ לדוד). — Schon Targ. nimmt עצבות für עצבים Götzen, was gegen den konstanten Sprachgebrauch läuft, auch giebt das Mehren der Götzen keinen Sinn, wohingegen Raschi, Rdak u. A. als Schmerzen, die aber ירבו lesen. Schon Michl. Joph. nimmt מהרו nicht im Sinne von eilen, Raschi אחר als Götze, wohingegen Gesen., De Wette „anderswohin eilen,"

וְכוֹסִי אַתָּה תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי׃ (ו) חֲבָלִים
נָפְלוּ־לִי בַּנְּעִימִים אַף־נַחֲלָת שָׁפְרָה
עָלָי׃ (ז) אֲבָרֵךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יְעָצָנִי
אַף־לֵילוֹת יִסְּרוּנִי כִלְיוֹתָי׃ (ח) שִׁוִּיתִי
יְהוָה לְנֶגְדִּי תָמִיד כִּי מִימִינִי בַּל־אֶמּוֹט׃
(ט) לָכֵן ׀ שָׂמַח לִבִּי וַיָּגֶל כְּבוֹדִי אַף־
בְּשָׂרִי יִשְׁכֹּן לָבֶטַח׃ (י) כִּי ׀ לֹא־תַעֲזֹב

beschieden Theil und mein Kelch, du ziehest mein
Loos. 6. In Anmuth fiel mir Besitz, ja, mir
ist ein liebliches Erbe. — 7. Ich preise den
Ewigen, der mich berathen, auch in Nächten
mahnt mich mein Inneres. 8. Stets stell'
ich den Ewigen mir vor, denn er steht mir zur
Rechten, ich wanke nicht. — 9. Darum freut
sich mein Herz, frohlockt mein Gemüth, ja,
sicher wohnet mein Leib. 10. Denn nicht über-
läßt du meine Seele der Gruft, läßt nicht deine

was der Sprachgebrauch beider Wörter verwirft. — 5. 6. Der S. will im Gegensatz vom vor. V. in den innigsten Worten hervorheben, wie sehr er sich an Gott angeschlossen, Gott in ihm lebt, und er in Gott, wie ihm sein ganzes Dasein untrennbar von Gott ist. Sein Loos, sein Antheil am Leben, sein Besitz, sein Erbe ist Gott, und darum anmuthig, schön. Das erstere drückt V. 5., das zweite V. 6. aus. Wenn im Pentat. oft gesagt wird, das Erbtheil Levi's sei Gott (z. B. 4 M. 18, 20.), so ist es da allerdings im Gegensatz zu den Erbstücken der übrigen Stämme im Lande gesagt, und auf die Opfer und Erstlinge hingebeutet, jedoch auch mit dem Gedanken im Hintergrunde, daß dem St. Levi seine Bestimmung in der Uebung des Kultus und der Erhaltung der Lehre falle. Auch hier tritt Theil, Becher, Besitz, Loos, als Gegensatz zu den „Schmerzen" der Abtrünnigen im vor. V., sowohl als äußeres Lebensloos auf, indem Gott dies seinem Verehrer sichert, als auch als inneres, indem der S. seinen Lebensinhalt in Gott sucht. Rdak sieht מנת als stat. absol. an. תומיך Gesen. Fürst als seltenere Form des Part. von תמך; And. als Fut. Hiph. von ימך, das im Arabischen groß, herrlich sein bedeutet. Der Sinn begünstigt die erste Ansicht, da in V. 5. noch objektiv gesprochen wird. עלי ist nicht von שפרה abhängig. — 7. Gott hat ihn berathen, daß er zu diesem Lebensloose gekommen. Der S. erkennt an, daß dies nicht sein Verdienst allein, sondern Gottes Führung war. Daher treibt ihn sein Inneres immerfort zum Danke. — 9. 10. Der S. erhebt sich noch eine Stufe höher: von der heitern Ruhe steigert sich sein Gefühl zur Freude, zum Jubel. כבודי für „Seele." Im Folgenden ebenfalls eine Steigerung: zuerst die Sicherheit des Leibes, d. i. äußere Sicherheit während des Lebens vor Schaden und Gefahr (בשר der belebte Leib, nicht etwa des Leichnams vor Würmern, so Rdak: בעודנו בחיים ישכון לבטח שתצילנו מכל נזק). Dann über das irdische Leben hinaus die Ueberzeugung, daß die Seele des Frommen nicht der Gruft, dem Nichtsein überlassen werden könne, sondern von Gott erhalten werden müsse. Wenn die jüd. Erklärer hier die Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen fanden, (Rabe: הזכיר סבת גילת הנשמה כי לא תמות ותאבד), so verstanden die älteren christl. Ausleger die Auferstehung Christi, die neueren christl. Komment. den Schutz vor Gefahren darunter. Im letztern Falle aber würde V. 10. gar nichts Anderes als V. 9. bringen, die Ausdrücke עזב לשאול, ראות שחת können nicht den bloßen Tod bezeichnen, vor dem Gott ihn schützen solle, noch dazu da der S. auch wußte, daß er einmal sterben müsse, und נפשי steht dem בשרי in V. 9. zu scharf gegenüber, als daß es wieder dasselbe bedeuten könnte. Es muß daher jedenfalls das Schicksal der Seele im Besondern ausgesprochen werden, und daß die Seele der Gruft nicht anheimfalle, kann nichts anderes als die Unsterblichkeit bezeichnen. Es ist daher lediglich eine Konsequenzmacherei der christl. Ausleger, die dem A. T. jede Andeutung über die Unsterblichkeit mit Gewalt entziehen wollen, wenn sie dieselbe auch hier leugnen. Ohne uns hier in den alten Streit über diesen Gegenstand einzulassen, kann man doch bemerken: daß, wenn der Mosaismus, bei seinem Streben, das Diesseits religiös zu gestalten, und die Gesellschaft von der Religion durchdringen zu lassen, in seinen Verheißungen stets dieses Diesseits im Auge hat, dennoch in seiner letzten Frage die Unsterblichkeit, wenn auch nicht ausgesprochen, im Hintergrunde haben mußte. Bei dem hohen Alter der Unsterblichkeitslehre, konnte es denn nun nicht ausbleiben, daß dieselbe nach dem Mosaismus auch immer mehr hervortreten mußte, zuerst mehr als Ahnung, dann als Anschauung, endlich als bestimmt gefaßte Lehre. Die Letztere erscheint in Koheleth, in den ältesten Sprüchen der Mischnah. Als Ahnung und Anschauung, insonders als einer unsterblichen Dauer des frommen, gottgläubigen Geistes, kommt sie bereits in den Psalmen vor, und dahin haben wir auch unsere Stelle zu verweisen. Sehr schön sagt zu unsr. St. der, eine rühmliche Ausnahme machende Ewald: „Wo solche Ahnung und Vorstellung vom wahren Leben emporkeimt, da wird in der That schon der Schleier aller Zukunft des Einzelnen so weit gelüftet, die echte Hoffnung so klar gespendet, als es ohne neue Bilder zu gebrauchen möglich ist; Dogma ist's hier bei weitem noch nicht, und von der Unsterblichkeit des Geistes tritt hier zwar die echte Ahnung und Nothwendigkeit, aber noch nicht ein so fertiger, fester Begriff und so schwelgerische schwärmerische Bilder

נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל לֹא־תִתֵּן חֲסִידְיךָ לִרְאוֹת שָׁחַת׃ (יא) תּוֹדִיעֵנִי אֹרַח חַיִּים שֹׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת־פָּנֶיךָ נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח׃

Frommen schauen die Grube. — 11. Den Pfad des Lebens wirst du mir kund thun; Fülle der Freuden ist vor deinem Antlitz, Wonn' in deiner Rechten immerdar.

Bitte um Gericht und Schutz.

יז (א) תְּפִלָּה לְדָוִד שִׁמְעָה יְהוָה ׀ צֶדֶק הַקְשִׁיבָה רִנָּתִי הַאֲזִינָה תְּפִלָּתִי

17. 1. Gebet von David. Hör', Ewiger, das Recht, vernimm mein Flehen, merk auf

יתיר י' .10 · בנ"א אֹרַח .v. 11

hervor wie später. Aber das ist gerade das Herrliche, daß wir so in einigen Liedern die höhere Ahnung in ihrer durch sich selbst nothwendigen Bildung und Entstehung zum ersten Male hervorkeimen sehen." Wer, wie der S., sich so innig mit Gott leben fühlte, mußte auch empfinden und gewiß werden, daß dieser innige Verband kein Ende durch den Tod des Leibes haben könne. — Daß das Chethib חסידיך (Plur.) nicht aus dem polemischen Interesse der Juden gegen die Deutung auf Jesus entstanden sei, und die Ursprünglichkeit für sich habe, ist von den neueren Kritikern anerkannt worden. — 11. Schlußsatz als Folgerung des Ganzen. Unter חיים ist das Leben in seiner Totalität, das irdische und über die Grenzen des Irdischen hinausgehende verstanden. Aber es ist nicht bloß ein Leben, Dasein, sondern mit bestimmtem Inhalt, vollkommner und ewiger Seligkeit. —

17. An einige unbedeutende Aeußerlichkeiten sich haltend, haben einige Erklärer (Venema, Hengstenb.) versucht, diesen Ps. mit dem vorhergehenden als ein vom Dichter verbundenes Paar auszugeben. Dies aber nur mit völligem Verkennen Beider. Wir sahen, daß der 16te Ps. den Seelenfrieden, die Sicherheit und Zuversicht des Gottgläubigen schilderte, dem gegenüber nur ein kurzer Blick auf die sich mehrenden Schmerzen des Abtrünnigen geworfen ward (16, 4.) Der 17te Ps. eröffnet den innern Kampfplatz des Gerechten, wenn er auf die Zustände der Welt sieht. Die Ungerechten, Gewaltthätigen, leben in Macht, Reichthum, mit blühenden Häusern, während der Gerechte, der sich des Besten bewußt ist, leidet, verfolgt ist. Wo bleibt da die Gerechtigkeit Gottes? Diese Frage ist es, die das Herz und den Geist des S. bewegt, er hängt fest an dem Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit, dennoch kann er nicht übersehen, daß er sie im Leben nicht verwirklicht findet; das ringt in ihm, bis er sich mit der Ansicht tröstet, daß Gott ihm, dem Gerechten, höhere Freuden verleiht, die über das irdische Glück des Sünders hinausgehen (V. 15.) Dieser Kampf der Ueberzeugung mit der Erfahrung ist es, den der Ps. erschütternd zeichnet, erschütternd, da er doch nicht wagt, die Frage nackt herauszustellen, und den Trost ganz durchzufühlen, sondern nur die Gegensätze hervorhebt, und so Zeugniß giebt, daß der S. noch nicht zum Ende des Kampfes gekommen. Es drängt daher zuerst den S. zur innigsten Bitte um Gerechtigkeit, um sein Urtheil (1—3.), da er sich rein und schuldlos fühlt (4—6.) Um so mehr kann er um Schutz flehen (7—9.) vor den Frevlern, die Gewaltthat üben (10—12.) Der Herr erstehe daher, die niederzustrecken, die jetzt in irdischer Fülle leben, während der Gerechte dauernde Freude in Gott erfahren wird (13—15.) Dies ist der einfache, natürliche Ideengang. Darum ist auch die Strophenabtheilung nicht scharf begränzt, am sichtbarsten nur mit V. 13. Bei genauerer Prüfung stellt sich dann der 3versige Strophenbau dar, und zwar so, daß der letzte Vers jeder Strophe zur folgenden hinüberleitet. So gehört V. 3. genau zu V. 2., da die Prüfung genau zu dem Urtheil gehört, um welches der S. in der ersten Strophe fleht, leitet aber zur zweiten Strophe hinüber, indem er sich auf seine Reinheit beruft, die Gegenstand der zweiten Strophe ist. Eben so gehört V. 6. zur zweiten Strophe als unmittelbarer Ausfluß der Berufung auf seine Reinheit, denn gestützt auf diese, bittet er um Gehör; leitet aber zur dritten über als Bitte. Doch ist V. 6. ganz allgemein, die dritte Strophe spricht die Bitte speziell aus, so daß mit V. 7. offenbar eine neue Strophe beginnt. V. 9. gehört sogar in der Wortverbindung zur dritten Strophe (שמרני, תסתירני — מפני), leitet aber zur vierten Str., welche der Bösewichter Thun schildert, hinüber. Losgelöst erscheint dann nur die fünfte Strophe mit V. 13., als Schlußstrophe. — Der Inhalt des Ps. ist: das Räthsel der göttlichen Gerechtigkeit in der Wirklichkeit. Raschi glaubt ihn nach dem Tode des Urijah abgefaßt, als David fürchtete, Joab und das isr. Heer würden seiner Sünde halber geschlagen werden, was vom mindesten Verständniß des Ps. zeugt, da der S. darin ja auf seine Unschuld pocht. Andere wollten ihn in die Kampfeszeit mit Schaul, Andere mit Abschalom versetzen. De Wette sieht in V. 15. die Unsterblichkeit ausgesprochen, und will den Ps. darum D. absprechen. Ewald stellt ihn vor den 16ten in's Exil. — 1. Der S. öffnet sofort sein ganzes Herz, spricht Alles aus, was in ihm kämpft. Er ist sich seines Rechts bewußt, er sieht das Recht nicht in Geltung, er

mein Gebet von Lippen sonder Trug. 2. Mein Urtheil gehe aus von dir, laß deine Augen schauen auf das Recht. 3. Du hast mein Herz erprobt, durchforscht des Nachts, mich stark geprüft: du findest nichts, mein Trachten überschreitet nicht mein Mund. — 4. Unter der Menschen Werken beobachtete ich nach dem Worte deiner Lippen die Pfade des Verbrechers: 5. fest hielten meine Schritt' an deinen Gleisen, nicht wankten meine Tritte. 6. Ich ruf' dich an, denn du erhörst mich, Gott, o neig dein Ohr mir zu, hör meine Rede. — 7. Deine Gnaden sondre aus, der du Vertrauenden vor Widersachern mit deiner Rechten hilfst. 8. Wahr'

בְּלֹא שִׂפְתֵי מִרְמָה׃ (ב) מִלְּפָנֶיךָ מִשְׁפָּטִי
יֵצֵא עֵינֶיךָ תֶּחֱזֶינָה מֵישָׁרִים׃ (ג) בָּחַנְתָּ
לִבִּי ׀ פָּקַדְתָּ לַּיְלָה צְרַפְתַּנִי בַל־תִּמְצָא
זַמֹּתִי בַּל־יַעֲבָר־פִּי׃ (ד) לִפְעֻלּוֹת אָדָם
בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ אֲנִי שָׁמַרְתִּי אָרְחוֹת
פָּרִיץ׃ (ה) תָּמֹךְ אֲשֻׁרַי בְּמַעְגְּלוֹתֶיךָ
בַּל־נָמוֹטּוּ פְעָמָי׃ (ו) אֲנִי־קְרָאתִיךָ כִי־
תַעֲנֵנִי אֵל הַט־אָזְנְךָ לִי שְׁמַע אִמְרָתִי׃
(ז) הַפְלֵה חֲסָדֶיךָ מוֹשִׁיעַ חוֹסִים
מִמִּתְקוֹמְמִים בִּימִינֶךָ׃ (ח) שָׁמְרֵנִי

נ״א לְבִּי v. 3. נ״א לָיְלָה ibid. מלרע ibid.
נ״א פָּרֶץ v. 4. נ״א לִו v. 6.

frägt sich, wie dies mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar sei, er will, es ist die Bedingung seiner Existenz, daß das Recht zur Geltung kommt, und drückt dies als Bitte gegen Gott, an den er, trotz jener Frage, unerschüttert im Glauben hängt, aus. Ganz irre gehend, haben sich die Erklärer darum gestritten, wie die Ungehörigkeit auszugleichen, daß der S., der sich doch auch als sündiger Mensch erkennen muß, auf sein Recht pocht dem gerechten Gott gegenüber; der Eine sagte, es sei die Gerechtigkeit der Sache, die er geltend mache, obgleich mit dem Schluß des Verses nur die Person gemeint sein kann. Nein! der S. spricht die Regungen seines Herzens aus, in dem die große Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Laufe der Welt rege ist, um so reger, da er selbst sich in großer Bedrängniß befindet. Die Ps. sind aber nicht angethan, künstliche Dogmen auszusprechen, sondern vielmehr die Seelenzustände des Gottgläubigen zu schildern. Es ist der unbefangene Mensch, der sein Gemüth, seinem Gott allein gegenüber, hier zum Ausdruck bringt. — 2. מישרים ist die Rechtschaffenheit des S. Sobald Gott sieht auf diese, so muß sie auch zur Geltung kommen, s. 10, 1. u. Anm. Chab. 1, 13. — 3. Der S. verlangte sein Recht, sein Urtheil, daß es in Vollzug komme. Nothwendig ist es daher, dieses Urtheil auf einer sorgfältigen Prüfung beruhend zu bezeichnen. Die Praet. בחנת, פקדת, צרפתני sind daher wirklich als Praet. zu fassen, die Fut. תמצא, יעבר als Praes., das Resultat dieser angestellten Prüfung, das fortdauert. Die Verbindung dieser tempora in Einem V. ist dadurch allein deutlich. Dies spricht auch gegen die Verbindung des זמתי mit dem Vorhergehenden, so wie dann זמתי in der Verbindung mit יעבר als Inf. zu fassen. Gott hat also das Herz des S. geprüft, und es ist rein befunden, es ist nichts Sündliches gefunden worden, זמתי der Zustand seines Herzens ist ein solcher, daß er mit der Forderung des Rechts nicht gesündigt hat, der Zustand des Herzens geht nicht über die gesprochenen Worte hinaus, er ist so, wie er ihn V. 1. 2. angegeben. — 4. Diese Reinheit führt er nun als in den Wegen des Lebens von ihm behauptet aus. פעלות אדם ist das Allgemeine, die Werke der Menschen, wie sie theils gut, theils böse sind, von welchen daher ארחות פריץ, die Pfade des Bösewichts, ein Theil, der größere, sind. שמרתי kann durchaus nicht sich vor etwas bewahren, hüten sein, da sonst מן erforderlich gewesen. Unter den Werken der Menschen beobachtete er (vgl. 1 Schem. 1, 12.) die Wege des Bösewichts, und zwar sie beurtheilend nach dem Worte Gottes, welches die Richtschnur seines Urtheils war. Weiter sagt dieser Vers nichts; erst V. 5. spricht aus, daß er sich fern von jenen hielt, und ohne Wanken auf Gottes Wegen blieb. — 5. Fälschlich wurde der Inf. abs. תמך schon von Rdak als Imperat. angesehen, vielmehr zeigt שמרתי und נמוטו, daß es Praet. ist. Noch weniger würde der Sinn dafür sprechen, da er die Behauptung seiner Reinheit durchgeführt hat, und eine Bitte um Erhaltung in derselben ganz ungeeignet wäre. — 6. An diese Behauptung seiner Reinheit knüpft er die Bitte um Gehör seines Rechtes abschließend noch einmal an. — 7. Er geht daher über auf die Folgen der Erhörung, die in Bittform ausgesprochen werden. הפלה „sondere aus" s. 4, 4. בימינך zu מושיע, nicht „wider deine Rechte" zu ממתקוממים, vgl. 16, 11. Der Unsinn de Wette's „diese fast unbescheiden klingende Bitte ist dem Geiste des Hebräismus zuzuschreiben, welcher noch nicht die christliche Ergebung kannte," ist schon von Hengstenberg widerlegt. Auf diese Weise dürften die Christen durchaus nicht beten, und selbst das Vaterunser wäre ein christlicher Mißgriff. — 8. Dieselben Bilder auf einander folgend 5 M. 32, 10. 11. —

כְּאִישׁוֹן בַּת־עָיִן בְּצֵל כְּנָפֶיךָ תַּסְתִּירֵנִי׃
(ט) מִפְּנֵי רְשָׁעִים זוּ שַׁדּוּנִי אֹיְבַי בְּנֶפֶשׁ
יַקִּיפוּ עָלָי׃ (י) חֶלְבָּמוֹ סָּגְרוּ פִּימוֹ דִּבְּרוּ
בְגֵאוּת׃ (יא) אַשֻּׁרֵנוּ עַתָּה סְבָבוּנִי עֵינֵיהֶם
יָשִׁיתוּ לִנְטוֹת בָּאָרֶץ׃ (יב) דִּמְיֹנוֹ כְּאַרְיֵה
יִכְסוֹף לִטְרֹף וְכִכְפִיר יֹשֵׁב בְּמִסְתָּרִים׃
(יג) קוּמָה יְהוָה קַדְּמָה פָנָיו הַכְרִיעֵהוּ
פַּלְּטָה נַפְשִׁי מֵרָשָׁע חַרְבֶּךָ׃ (יד) מִמְתִים־
יָדְךָ ׀ יְהוָה מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים
וּצְפִינְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים
וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם׃ (טו) אֲנִי בְּצֶדֶק
אֶחֱזֶה פָנֶיךָ אֶשְׂבְּעָה בְהָקִיץ תְּמוּנָתֶךָ׃

בנ״א פִּימוֹ v. 10. סבבונו קרי v. 11.
נ״א וּצְפִינְךָ וצפונך קרי v. 14. נ״א בִּטְנָם ibid.
למע׳ לעלליהם ibid.

mich wie des Auges Apfel, in deiner Flügel Schatten birg mich, 9. vor den Frevlern, die mich überfallen, meinen Feinden, die auf den Tod mich umringen. — 10. Es häufte sich ihr Fett, mit ihrem Munde reden sie in Hochmuth. 11. Auf jeden Schritt umzingeln sie uns jetzt, sie richten ihre Augen drauf, im Lande abzuweichen; 12. dem Löwen gleich, der nach Raub schnaubt, dem jungen Leuen, sitzend im Versteck. — 13. Auf, Ew'ger, ihm entgegen, streck nieder ihn, errette meine Seele vor dem Frevler durch dein Schwert, 14. vor diesen Männern durch deine Hand, vor den Männern dieser Welt, deren Theil im Leben, deren Bauch mit deinen Schätzen du gefüllt; sie haben Söhn' in Fülle, und lassen ihren Enkeln Ueberfluß. 15. Ich aber werde schauen in Gerechtigkeit dein Antlitz, der Wonne Fülle haben, wenn ich erwacht, an deinem Bilde.

9. Nabe: בנפש gierig, mit Wuth. — 10. Nähere Schilderung dieser Bösewichter. Der Hauptsinn des Verses liegt in der zweiten Vershälfte: sie reden in Hochmuth, dies ist Folge des „sie schlossen ihr Fett." Was heißt dies? Nichts anders als: ihr Fett schloß sich, sie wurden fett (vgl. Richt. 3, 22.) Fett werden als Zeichen des Wohlstandes, der Fülle wird in der Schrift oft genug als Ursache des Uebermuthes angesehen, s. 5 M. 32, 15. Andere ziehen פימו zur ersten Hälfte. Gewöhnlich: ihr Herz (wogegen Ps. 119, 70.) verschließt sich, was kein Bild der Schrift. — 11. Die Meisten לנטות „uns niederzustrecken," welche Bedeutung für נטה nicht erwiesen ist, das vielmehr vom rechten Wege abbiegen, abweichen, Jirm. 14, 8. Ps. 44, 19. u. oft. — 12. Der Wechsel des Numerus hier häufig, weil der S. den Feind bald als Gattung, bald als Vielheit von Individuen betrachtet. Den absichtlichen, nachdrücklichen Gleichklang in יכסוף לטרף haben wir nachzuahmen gesucht. — 13. Je größer die Unthaten der Gewaltigen sind, desto natürlicher schließt sich der Aufruf zu ihrem Sturze an. Jüd. Ausl. nehmen unpassend חרבך als Appos. zu רשע, sowie im folgenden V. ידך zu מתים und vergleichen Jesch. 10, 5.; vielmehr ב zu suppl. wie bei פימו V. 10. und in diesem Ps. öfter. — 14. Um aber den Aufruf zum Sturze zu verstärken, wirft er einen Blick auf die Lage dieser Männer, die mit allen Gütern der Welt versehen sind, so daß diese Lage mit dem, was die Gerechtigkeit erheischte, im grellsten Widerspruch steht. Sie leben lange מחלד, (denn חלד eig. Dauer), glücklich (חלקם בחיים), Gott hat ihnen irdische (בטנם) Schätze in Fülle gegeben (eine gewisse unbewußte Ironie liegt in צפונך), sie haben viele Kinder, (nicht: ihre Kinder sind satt vgl. V. 15.), und selbst ihre Enkel erben ihre Güter. — 15. Im vollen Gegensatze (wie אני hervorhebt) besitzt zwar der S. die vorher geschilderten Güter nicht, ist vielmehr in großer Gefahr (עתה V. 11.): aber nichts desto weniger steht die Zuversicht in ihm fest, daß er in seiner Gerechtigkeit Gott schauen werde, d. h. daß er nicht allein Schutz und Gerechtigkeit erlangen werde — wie diese ihm nicht sind, wenn Gott nicht auf ihn, er also auch nicht Gott schaut — sondern höhere Freuden, die im Schauen Gottes, im Bewußtsein seiner Gnade liegen. Wenn also jene eine Fülle (ישבעו בנים V. 14.) haben, so wird er noch eine höhere Fülle haben (אשבעה) am Bilde Gottes, תמונתך, welches, wie 4 M. 12, 8. (s. Anm. dazu), die reine Anschauung Gottes bedeutet. Der S. drückt hiermit jedenfalls aus, daß der Genuß der irdischen Güter zwar Etwas ist, aber erst eine höhere Befriedigung aus dem Bewußtsein, mit Gott verbunden zu sein in Gerechtigkeit, entspringt. בהקיץ „beim Erwachen" deuten die Meisten: aus dem Schlummer des Todes, also im Jenseits, Ewald und Hengstenberg am Morgen, indem sie den Ps. als Abend=

Großes Danklied.

18. 1. Dem Sangmeister; vom Knechte des Ewigen, von David, der zum Ewigen redete die Worte dieses Liedes, zur Zeit, als ihn der Ewige errettet aus der Hand aller seiner

יח (א) לַמְנַצֵּחַ לְעֶבֶד יְהוָה לְדָוִד אֲשֶׁר דִּבֶּר ׀ לַיהוָה אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בְּיוֹם הִצִּיל־יְהוָה אוֹתוֹ מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו

lied ansehen, und V. 3. zur Unterstützung anrufen. Beides unstatthaft, denn das erstere hätte durchaus näher bezeichnet werden müssen, und gegen das zweite ist einzuwenden, daß der S. eine solche Umwandlung nicht mit dem Morgen erwarten konnte. In V. 3. ist „Nachts" ganz beiläufig, und hat Beziehung auf Vergangenes. Vielmehr bezeichnet בהקיץ hier, wenn der S. aus dem ganzen Zustande, in dem er sich befindet, ersteht, heraus kommt, erwacht ist. Der wirre Zustand seines Befindens und seiner Seele erscheint ihm als ein Schlummer, aus welchem erwacht, er die ganze Klarheit der Anschauung haben werde. —

18. Ein ausführliches, erhabenes Lob- und Danklied nach einem glücklich durchkämpften und mit Rettung und Erfolg gekrönten Leben; eine Abrechnung im höchsten Style über das Weh und Wohl, über den Kampf und Sieg eines bewegten Lebens; ein Abschluß in den aus den Tiefen der Wirklichkeit erworbenen Ueberzeugungen. Es ist kein Ruf um Rettung mehr, keine Bitte um Hülfe, keine Forderung nach Recht und Gericht, keine Klage über die Täuschungen des Lebens, über das Obherrschen des Bösen, das Unterliegen des Gerechten — alles dies lieget jetzt hinter dem S., denn er ist zum Ziele, zur Erfüllung, zur Vollendung seines Geschickes gekommen. Was sich ihm als das Resultat aller Erlebnisse herausstellt, das ist: die unbedingte Zuversicht auf Gott, die unendliche Retterkraft Gottes, die dem Lautern und Geraden wird, der Untergang der Gottlosen. Dies ist es, was ihm, nicht aus einer einzelnen Begebenheit, sondern aus dem Zusammenfassen alles deß, was ein Leben enthält, hervorgeht. Mit Recht hat daher schon Raschi diesen Ps. aus dem spätern Leben Davids herdatirt, worin ihm Rdak und die meisten Neueren beistimmen. Rabe wollte ihn nach dem Treffen mit den Pelischthim 2 Schem. 21, 15. gedichtet haben, und nur Olshausen zweifelte mit leicht widerlegbaren Gründen an dem Davidischen Ursprung, den der Inhalt wie die Sprache und die Aufnahme in das 2 B. Schem. erweisen. Nach einem Eingang, der die Zuversicht auf Gott ausspricht (2—4.), schildert der S. die Bedrängniß, in der er war (5—7.) Da erscheint Gott in all seiner Majestät und Furchtbarkeit (8—16.), und errettet schnell den Bedrängten (17—20.) Diese Rettung ist eine Vergeltung für die aufrichtige Frömmigkeit des S. (21—25.), da Gott es allein mit dem Gerechten hält (26—30.) Denn Gott allein ist vollkommen und der Hort, der daher dem Gerechten Kraft zum Kampfe verleiht (31—37.), daß er die Feinde völlig besiegt (38—43.) So rettet Gott den S. und erhebt ihn (44—46.), daß dieser ihn preiset unter den Völkern (47—51.) Der Ps. ergießt sich seiner Grundidee gemäß in einem breitern Strome wie gewöhnlich; bald erhebt er sich zum höchsten poetischen Schwunge, bald knüpft er in einfachen Sätzen seine Betrachtungen daran. Darum ist es ersichtlich, daß der S. wiederholt anhebt, um seinen Gegenstand noch einmal mit anderer Färbung zu behandeln. Der Ps. trennt sich daher in zwei Abschnitte, V. 2—30., wo er nach kurzem Eingang die Rettung aus der Bedrängniß schildert und diese auf die Vergeltung für die bewährte Frömmigkeit gründet, und V. 31—51., wo er die Vernichtung der Feinde und seine Erhöhung ausführt und den Schluß anfügt. Hengstenb. findet den Schluß des ersten Abschnittes in V. 28., aber schon der gleiche Anfang von V. 29. mit כי אתה zeigt, daß diese Verse nicht auseinanderzureißen sind. Ewald zieht V. 31. zum ersten Abschnitt, allein der unabhängige Anfang האל תמים, und der Anfang des V. 32. כי מי zeigen, daß die beiden Verse nicht zu trennen, und V. 31. den Beginn einer neuen Erhebung giebt. Außer de Wette findet Niemand eine Spur strophischer Anordnung im Ps.; de Wette will durchgängig 3versige Strophen finden, außer dem Schluß von 5 Versen. Obwohl sich nun diese Strophenabtheilung vielfältig bewährt, so zerreißt sie doch an einigen Stellen wiederum den Zusammenhang; auch ist es gerade bei größeren Ps. ersichtlich, daß die Strophenabtheilung nicht so einförmig gehalten wird. Bei näherer Prüfung stellt sich Folgendes heraus. Der Eingang 2—4. eine dreiversige Strophe, zweite Strophe von 3 Versen 5—7. Schilderung der Bedrängniß, 3te bis 5te Strophe von je 3 Versen 8—16. Erscheinung Gottes, daran eine Strophe von 4 Versen 17—20. die Rettung enthaltend, und nun zur Begründung dieser Rettung als Frömmigkeit 2 Strophen von je 5 Versen, 21—25. und 26—30., wo sich die zweite Strophe von der ersten dadurch wesentlich abscheidet, daß jene das Allgemeine anhebt. Der zweite Abschnitt beginnt mit einer Strophe von 2 Versen 31. 32. als allgemeinem Eingang, woran wieder eine 5versige Strophe 33—37. sich schließt, die die Verleihung der Kraft an den S. von Seiten Gottes schildert; von da ab wieder drei Strophen von je drei Versen 38—46., welche die Vernichtung der Feinde und die Erhöhung des Sängers zeichnen; woran der Schluß sich knüpft, der zuerst in einer Strophe von 3 Versen den Preis und in einer von 2 Versen den Abschluß giebt. Wir haben also die Strophenabtheilung von 3. 3. 3. 3. 3. 4. 5. 5. — 2. 5. 3. 3. 3. 3. 2., also vorwiegend dreiversige Strophen mit einer Erhebung zu 4. und 5., dann

וּמִיַּד שָׁאוּל׃ (ב) וַיֹּאמַר אֶרְחָמְךָ יְהוָה
חִזְקִי׃ (ג) יְהוָה ׀ סַלְעִי וּמְצוּדָתִי וּמְפַלְטִי
אֵלִי צוּרִי אֶחֱסֶה־בּוֹ מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי

Feinde, so wie aus der Hand Schaul's; 2. und er sprach: Ich liebe dich, Ewiger, meine Stärke! 3. Ewiger, mein Fels und meine Burg und mein Erretter, mein Gott, mein Hort, auf den ich

Eingang und Schluß des 2ten Abschnitts von 2 und wirklicher Anfang desselben von 5 Versen (33—37.) — Bekanntlich findet sich derselbe Psalm im 2 B. Schem. 22., jedoch mit vielen (74) Varianten, wieder. Die Ansicht, daß diese Verschiedenheiten nur Nachlässigkeiten der Abschreiber sind, ist längst beseitigt, um so mehr, da sich jene schon in den ältesten Versionen finden. Vielmehr haben die Verschiedenheiten beider Ueberlieferungen in beiden einen besondern Werth und Charakter. In der Regel haben die Lesarten des Psalmbuches einen höhern Werth, sind schwieriger und poetischer, während die des 2 B. Schem. leichter und prosaischer, jedoch dies nicht ohne Ausnahme. Es geht hieraus unleugbar hervor, daß beiden Texten eine frühzeitige Ursprünglichkeit zu Grunde liegt. Abarbanel (s. dessen Meinung II. S. 471.) und Hengstenberg schreiben beide Bearbeitungen David selbst zu, indem dieser den Ps. dem öffentlichen Gebrauche übergeben wollte. Indeß wird man so künstliche Intentionen bei dem alten S. niemals mit Grund rechtfertigen können. Vielmehr ist anzunehmen, daß schon frühzeitig der Ps. verbreitet, und in jener Zeit die ängstliche Wahrung jedes Buchstabens und Wortes noch nicht vorhanden war, so daß in Schrift und Mund besonders für poetische, speziell lyrische Stücke sich Veränderungen einstellten. Das Psalmbuch und das 2 B. Schem. nahmen nun verschiedene Abschriften auf. Ein Gleiches finden wir überall, wo in der Schrift von einem und demselben Stücke mehrmals Gebrauch gemacht wird, so das Stück Jesch. 36 ff. im Vergleich mit 2 Kön. 18 ff. (s. II. S. 828.), Jesch. 2, 2 ff. mit Michah 4, 1 ff. (s. II. S. 712.), Ps. 14. mit 53., s. S. 36. Ueberall finden wir da Verschiedenheiten, welche nicht aus Nachlässigkeit der Abschreiber, sondern aus freierer Behandlung hervorgegangen. Wir müssen unserm Ps. einen besondern Werth beilegen, insofern er auf eine bestimmte Weise die wirkliche Anschauung des Vaters der Psalmisten ausspricht, wie sie nicht in seinen einzelnen Lebensmomenten, vom Gewichte dieser niedergedrückt, ward, sondern wie sie seinem ganzen Leben zu Grunde lag. Die volle Subjektivität des religiösen Bewußtseins, wo die Rettung gänzlich der göttlichen Hülfe bis im Detail der Kräftigung und Stärkung der Persönlichkeit zugeschrieben, und diese Hülfe als nach dem Maßstabe der Frömmigkeit ertheilt, anerkannt wird, tritt hier vollendet und ohne untermischte Zweifel entgegen. Die Beziehung zwischen Gott und dem Individuum wird hier zu einem völlig persönlichen ausgearbeitet, wie sie von den Psalmen an in den Herzen der Gottgläubigen Platz griff. Der Hauptgedanke des Psalmisten ist: Gott führt vergeltend den Frommen aus allen Bedrängnissen zu einem gedeihlichen Ziele. Was die mosaische Lehre noch auf das ganze Volk Jisrael ausgedehnt hatte, wird hier auf die Individuen angewendet. — 1. Merkwürdig bleibt die Uebereinstimmung der Ueberschrift hier und 2 Schem. 22, 1. bei ihrer Verschiedenheit. Es ist hier למנצח לעבד ה׳, die 36, 1. wiederkehrt, hinzugefügt, wodurch der Ps. als solcher eingeführt wird; hingegen der Satz אשר דבר וגו׳ sieht der geschichtlichen Einführung im 2 Schem. 22. entlehnt aus, wohingegen ומיד für das wiederholte ומכף im 2 Schem. 22. als ursprünglicher erscheint. Da nun V. 2. ebenfalls wie 2 Schem. 22, 2. mit ויאמר anhebt, was weder 3, 1. noch 7, 1. bei ähnlichen Ueberschriften hinzutritt, so scheint allerdings die Ueberschrift bei der Einreihung in das Psalmbuch der im 2 Schem. nachgebildet zu sein. — 2. Rabe erklärt ארחמך ich erflehe dein Mitleid. Der Vers fehlt im 2 Schem. Einige hielten ihn daher für einen spätern, kühlen Zusatz. Ewald u. A. halten ihn vielmehr im 2 Schem. für eine Auslassung. Der Vers ist sicher ursprünglich. Der S. fühlt zuerst das Bedürfniß, mit einem Schlagwort „ich liebe dich" sein ganzes Verhältniß zu Gott auszudrücken, und begründet dadurch gerade den Fluß der Bezeichnungen in V. 3., der sonst unmotivirt und darum schwülstig erscheint. Dann ist diese Hinüberleitung zum folgenden durch „meine Stärke" so natürlich, daß er ein späterer Zusatz gar nicht sein könnte, da dann V. 3. schon genügend erschienen wäre. — 3. In drei Versgliedern je drei Bezeichnungen Gottes, die aber sämmtlich ohne besondere Verschiedenheit die Eigenschaft Gottes als Schutz- und Rettungsgottes, auf den daher zu vertrauen, ausdrücken. Im 2 Schem. 22. treten wesentliche Verschiedenheiten ein. Der Ps. beginnt daselbst mit diesen Epithetis als Anrede, s. zu V. 2. Das erste Glied des V. 3. bildet aber dort einen besondern Vers und hat zu ומפלטי den auch Ps. 144, 2. wiederkehrenden, aber V. 49. 40, 18. 70, 6. fehlenden Zusatz לי. Dafür hat V. 3. dort noch den Zusatz ומנוסי משעי מחמס תשעני erhalten, so daß dieser V. ebenfalls drei Glieder hat. Hingegen besteht dort, indem אלהי צורי statt אלי צורי steht, das erste Glied aus nur 2, das zweite aus 4, und das dritte aus 2 Epithetis, so daß die Dreizahl verwischt und unausgefüllt erscheint. Dennoch gebührt der Gestalt im 2 Schem. hier der Vorzug, weil משגבי gegen das Folgende sehr abgebrochen, und ohne den Zusatz mit einem Verb. (מחמס תשעני) die bloßen Vokat. unangemessen erscheinen. Ebenso ist: „mein Gott, mein Schutz" statt „Gott meines Schutzes" sehr kühl. Hengstenberg schiebt daher überall ein „ist" ein. Allein im 2 Schem. ist die Anrede an Gott, weil da das Lied damit anhebt, unleugbar, und im Ps. ist ה׳ סלעי וגו׳ dem ה׳ חזקי zu gleich geformt, und die Anrede durch ארחמך

מִשְׂגַּבִּי׃ (ד) מְהֻלָּל אֶקְרָא יְהוָה וּמִן־
אֹיְבַי אִוָּשֵׁעַ׃ (ה) אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי־מָוֶת
וְנַחֲלֵי בְלִיַּעַל יְבַעֲתוּנִי׃ (ו) חֶבְלֵי שְׁאוֹל
סְבָבוּנִי קִדְּמוּנִי מוֹקְשֵׁי מָוֶת׃ (ז) בַּצַּר־
לִי ׀ אֶקְרָא יְהוָה וְאֶל־אֱלֹהַי אֲשַׁוֵּעַ יִשְׁמַע
מֵהֵיכָלוֹ קוֹלִי וְשַׁוְעָתִי לְפָנָיו ׀ תָּבוֹא
בְאָזְנָיו׃ (ח) וַתִּגְעַשׁ וַתִּרְעַשׁ ׀ הָאָרֶץ
וּמוֹסְדֵי הָרִים יִרְגָּזוּ וַיִּתְגָּעֲשׁוּ כִּי־חָרָה
לוֹ׃ (ט) עָלָה עָשָׁן ׀ בְּאַפּוֹ וְאֵשׁ־מִפִּיו

traue, mein Schild, Horn meines Heiles, meine
Veste! 4. Den Ew'gen, den gepriesnen, ruf' ich
an, und bin befreit von meinen Feinden. —
5. Mich umschlangen Bande des Todes, Bäche
des Verderbens schreckten mich, 6. Bande der
Unterwelt umgaben mich, Schlingen des Todes
hatten mich überfallen: 7. in meiner Noth ruf'
ich den Ewigen, zu meinem Gotte fleh' ich auf:
er hört aus seinem Palast meine Stimme, mein
Flehen kommt vor ihn zu seinen Ohren. —
8. Sie wanket, sie bebet die Erde, die Vesten der
Berge erzittern, sie schwanken, denn Er zürnt.
9. Rauch steigt auf in seiner Nase, aus seinem

zu fest gestellt, als daß der V. nicht auch hier als Anrede anzusehen wäre. — 4. מהלל kommt Ps. 48, 2. 96, 4. 145, 3. 1 Chron. 16, 25. in der stehenden Redensart vor: כי גדול ה׳ ומהלל מאד, dann aber Ps. 113, 3. מהלל שם ה׳ vor. In allen diesen Stellen ist מהלל Prädikat zum Subjekt ה׳ oder שם. Daher wollte Ewald auch hier, wie schon Venema, „preiswürdig, ruf' ich, ist der Ewige." Allein der Nachdruck liegt hier im Anrufen, ich rufe den Ewigen an, und mir wird geholfen. מהלל kann daher nur Epitheton zu ה׳ sein. Storr, Sachs sahen es als Vokat. an, Raschi, Rdak, de Wette, Hengstenb. als Akkus. zu ה׳, welches letztere vorzuziehen, weil es das Motiv des Anrufens eng mit diesem verbindet. — 5. Zweite Strophe (5—7.): Schilderung der Bedrängniß, des Anrufens und Erhörens als Ausführung des V. 4. Die höchste Gefahr wird als Todesgefahr, als ein Umfangen vom Tode, von der Unterwelt, dargestellt. 2 Schem. hat משברי מות für חבלי מות. Daß jenes das Richtigere, bezeugt der Parallelismus mit נחלי, und die Wiederkehr des חבלי V. 6., wo es sehr richtig mit מוקשי parallel steht. Hierzu kommt daß, außer dem völlig aus unserer Stelle entlehnten Ps. 116, 3. אפפני nur mit מים zusammengestellt ist, Jon. 2, 6. Hengstenb.'s Vertheidigung des חבלי ist matt. 2 Schem. leitet die Str. durch ein כי ein. — Hengstenb. will בלייעל Bosheit hier vertheidigen, wogegen der Tod, die Unterwelt ihm „Verderben" vindiziren. — 7. Die Lesart von 2 Schem. des wiederholten אקרא für אשוע ist sehr matt, auch wird dies in ושועתי wieder aufgenommen. In 2 Schem. lautet der Schluß bloß ושועתי באזניו, was sehr nervig. Einige meinten, weil Schluß eines Abschnittes sei das Breitere vorzuziehen. Allein „er hört aus seinem Palaste meine Stimme" ist schon so ausführlich, daß das Breite schleppend ist. Hierzu kommt, daß לפניו באזניו dem Sinne und Klange nach schleppend ist. Es ist daher hier die Lesart von 2 Schem. vorzuziehen; Ewald will bloß לפניו gestrichen haben, allein בוא mit באזנים kommt sonst nicht vor. — 8. Dritte Str.: die Erscheinung Gottes. Wie der S. V. 4. die Noth und Erhörung kurz angedeutet, und beides V. 5—7. weiter ausgeführt, so reiht er nun in V. 8—20. eine ganz ausführliche Schilderung der in der Erhörung enthaltenen Rettung an. Nun hatte der S. seine Noth in dem Bilde so dargestellt, daß er in die Tiefe der Wogen, nahe an die Pforte der Unterwelt versunken war: es ist daher folgerecht, daß er Gott aus der Höhe erscheinen, sich niedersenken, und, um den S. aus der Tiefe zu holen, das ganze Weltgebäude erschüttern läßt. Diese Erscheinung und allgemeine Wirkung Gottes führt er durch 9 Verse weit aus (8—16.), weil er nicht allein mit Vorliebe bei der Macht und Majestät Gottes verweilt, sondern weil er dadurch den großartigsten Hintergrund für sein Vertrauen und seinen Lobpreis erhält. Erst dann kommt er zur besondern Wirkung Gottes, dem Hervorholen des S. aus der Tiefe (17—20.) Die Schilderung der göttlichen Erscheinung und Wirkung in 9 Versen setzt sich nun wieder in drei Strophen ab: in der ersten schildert er zuerst die Zornglut Gottes, die sofort ein Erdbeben und Feuerspeien zur Folge hat, und wie Gott, um zu erscheinen, den Himmel eröffnet (8—10.); in der zweiten erscheint Gott im Raume zwischen Himmel und Erde mit Sturm, Finsterniß, und in derselben Wetterleuchten mit Hagelschauern (11—13.); in der dritten die direkte Wirkung auf die Erde: Donner, Blitz, Hagel, Erschütterung und Zerrüttung der Grundfesten der Erde, alles Dies als Wirkung des göttlichen Zorns (14—16.) Die beiden Verse 8. 9. sind also noch allgemeine, einleitende Schilderung des göttlichen Zornes, Erdbeben, sowie nur Zorn in Gott wird, weshalb die Lesart „Himmel" statt „Berge" in 2 Schem. zu verwerfen. Das in V. 9. geschilderte Feuer- und Rauchspeien, das auf die Person Gottes übertragen ist, um seinen Zorn zu schildern, deutet ebenfalls auf „Berge". „Kohlen" sind die glühenden Steine und

Munde zehret Feuer, Gluthen lodern von ihm
aus. 10. Und er neigte den Himmel und fuhr
hernieder, Dunkel unter seinen Füßen. —
11. Auf dem Cherub fuhr er und flog, schwebt'
auf den Schwingen des Windes. 12. Finster=
niß macht er zu seiner Hülle, zu seinem Zelte
rings um sich her, finstere Wasser, dichtes Ge=
wölk. 13. Vor dem Glanze vor ihm flohen seine
Wolken: Hagel und Feuergluthen! — 14. Und
im Himmel donnert der Ewige, seine Stimme
erhebt der Höchste: Hagel und Feuergluthen!
15. Er schoß seine Pfeile, und zerstreute sie, der
Blitze viel, und verwirrte sie. 16. Da wurden
sichtbar die Gründe der Wasser, die Vesten des
Erdballs entblößt, vor deinem Dräuen, Ewiger,
vor deines Zornes Odem! — 17. Er greift aus
der Höhe, fasset mich, zieht mich hervor aus

תֹּאכֵל גֶּחָלִים בָּעֲרוּ מִמֶּנּוּ׃ (י) וַיֵּט
שָׁמַיִם וַיֵּרַד וַעֲרָפֶל תַּחַת רַגְלָיו׃
(יא) וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוּב וַיָּעֹף וַיֵּדֶא עַל־
כַּנְפֵי־רוּחַ׃ (יב) יָשֶׁת חֹשֶׁךְ ׀ סִתְרוֹ
סְבִיבוֹתָיו סֻכָּתוֹ חֶשְׁכַת־מַיִם עָבֵי
שְׁחָקִים׃ (יג) מִנֹּגַהּ נֶגְדּוֹ עָבָיו עָבְרוּ
בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ׃ (יד) וַיַּרְעֵם בַּשָּׁמַיִם ׀
יְהוָה וְעֶלְיוֹן יִתֵּן קֹלוֹ בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ׃
(טו) וַיִּשְׁלַח חִצָּיו וַיְפִיצֵם וּבְרָקִים רָב
וַיְהֻמֵּם׃ (טז) וַיֵּרָאוּ ׀ אֲפִיקֵי מַיִם וַיִּגָּלוּ
מוֹסְדוֹת תֵּבֵל מִגַּעֲרָתְךָ יְהוָה מִנִּשְׁמַת
רוּחַ אַפֶּךָ׃ (יז) יִשְׁלַח מִמָּרוֹם יִקָּחֵנִי

נ"א גֶּחָלִים v. 9.

נ"א וַיִּגָּלוּ v. 16. בנ"א רוּחֲךָ ibid.

Blöcke, welche die Vulkane auswerfen. — 10. Jetzt erst will Gott erscheinen und auf die Welt wirken. Der Himmel neigt sich, d. h. öffnet sich, Gott erscheint in den untern Räumen der Welt. Beim nahenden Gewitter senken sich die Wolken tiefer, also: der Himmel neigt sich zur Erde. — 11. Vierte Str.: Gott im Raum zwischen Himmel und Erde. Wie der Begriff des mosaischen Cherubs sich allmählig zu dem eines Trägers der Gottheit abgeschwächt hat, s. I. S. 454. Für וידא hat 2 Schem. וירא. Wenn וידא schwieriger, weil seltener, und paralleler ist, so hat doch וירא wiederum den Reiz, etwas Neues, (da וידא nur eins ist mit ויעף) und Erwartetes hereinzubringen. — 12. Das Dunkel, das schon V. 10. bezeichnet ist, wird in schöner Steigerung immer dichter, weshalb auch חשכת dem חשרת in 2 Schem., das bloß Ansammlung bedeutet, vorzuziehen. Ebendaselbst fehlt סתרו und das Suff. von סכתו; Beides vermißt man ungern. So stehen Ps. 104, 3. 4. immer Suff. סתרו deutet sinnig darauf hin, wie die Menschen an den Naturereignissen eben nur diese sehen, während in denselben die wirkende Hand Gottes verhüllt ist. — 13. Jetzt beginnt die Handlung; die Finsterniß ist blos die Hülle, in deren Innerm das göttliche Feuer; nun fährt vor diesem das Gewölk auseinander, bald wird der ganze Himmel von den unaufhörlich folgenden Blitzen in Flammen zu stehen scheinen, Hagel und Feuerklumpen entladen sich. Die natürliche Anschauung trennte stets den Donner und den Blitz, der Blitz kommt ihr aus dem göttlichen Flammenschooße, der Donner aus dem Gewölk. Daher flieht das Gewölk vor dem Blitze, und der Donner kommt erst nachher im folgenden Verse. Die Verkürzung im 2 Schem., wo es sehr einfach heißt: מנגה נגדו בערו גחלי אש ist sicher nur erstanden, weil der Urheber dieser Lesart den Sinn weniger gefaßt und leichter wiedergeben wollte. — 14. Fünfte Str.: Wirkung auf die Erde. 2 Schem. ist wieder kürzer, und läßt ברד וגחלי אש weg, was aber hier sehr nachdrücklich ist, und mit יתן genau zusammenhängt (2 M. 9, 23.) Außerdem מן השׁ׳ für בשמ׳, was Beides gleich gut. — 15. Die Pfeile sind eben die Blitze. רב erkl. Ewald und Sachs aus 1 M. 49, 23. „schleudert er." Im 2 Schem. fehlen die Suff. in חציו und ויהמם, ebenso nur ברק statt ברקים רב, vgl. V. 12. — 16. Die Wirkung der göttlichen Erscheinung reicht bis in die tiefsten Tiefen der Erde, die, nach Entfernung dessen, was sie bedeckt, zu Tage kommen. Hierin war aber im Bilde der S. V. 5. 6. hinunter=gesunken, und so ist denn die göttliche Macht dahin gelangt, von wo der S. zu retten, herauszuholen war. 2 Schem. hat ים statt מים, welches letztere in dieser Verbindung das gewöhnliche ist Joel 1, 20. Ps. 42, 2. HL. 5, 12. Außer=dem verwandelt es die Suff. 2ter in 3ter Person, was weniger lebhaft. — 17. Sechste Str.: die Rettung (17—20.) Nachdem so die Tiefen der Gewässer, wohinab der S. gesunken, entblößt sind, braucht Gott nur die Hand auszustrecken

יַמְשֵׁנִי מִמַּיִם רַבִּים׃ (יח) יַצִּילֵנִי מֵאֹיְבִי
עָז וּמִשֹּׂנְאַי כִּי־אָמְצוּ מִמֶּנִּי׃ (יט) יְקַדְּמוּנִי
בְיוֹם־אֵידִי וַיְהִי־יְהוָה לְמִשְׁעָן לִי׃
(כ) וַיּוֹצִיאֵנִי לַמֶּרְחָב יְחַלְּצֵנִי כִּי חָפֵץ
בִּי׃ (כא) יִגְמְלֵנִי יְהוָה כְּצִדְקִי כְּבֹר
יָדַי יָשִׁיב לִי׃ (כב) כִּי־שָׁמַרְתִּי דַּרְכֵי
יְהוָה וְלֹא־רָשַׁעְתִּי מֵאֱלֹהָי׃ (כג) כִּי כָל־
מִשְׁפָּטָיו לְנֶגְדִּי וְחֻקֹּתָיו לֹא־אָסִיר מֶנִּי׃
(כד) וָאֱהִי תָמִים עִמּוֹ וָאֶשְׁתַּמֵּר מֵעֲוֹנִי׃
(כה) וַיָּשֶׁב־יְהוָה לִי כְצִדְקִי כְּבֹר יָדַי
לְנֶגֶד עֵינָיו׃ (כו) עִם־חָסִיד תִּתְחַסָּד
עִם־גְּבַר תָּמִים תִּתַּמָּם׃ (כז) עִם־נָבָר
תִּתְבָּרָר וְעִם־עִקֵּשׁ תִּתְפַּתָּל׃ (כח) כִּי־
אַתָּה עַם־עָנִי תוֹשִׁיעַ וְעֵינַיִם רָמוֹת
תַּשְׁפִּיל׃ (כט) כִּי־אַתָּה תָּאִיר נֵרִי יְהוָה

v. 25. בנ"א וַיָּשֶׁב

vielem Gewässer.
18. Er rettet mich von meinem trotzigen Feinde, von meinen Hassern, weil sie zu mächtig mir.
19. Sie überfielen mich am Tage meines Unglücks, aber der Ewige ward mir zur Stütze,
20. und führte mich in die Weite, und rettete mich, weil er Lust an mir. —
21. Mir vergilt der Ewige nach meinem Rechte, nach meiner Hände Reinheit lohnt er mir.
22. Denn ich wahrte des Ewigen Wege und frevelte nicht wider meinen Gott.
23. Denn all seine Rechte sind vor mir, und seine Satzungen thu' ich nicht von mir.
24. So war ich untadelig vor ihm, und wahrte mich vor meiner Sünde.
25. Da lohnte mir der Ewige nach meinem Rechte, nach meiner Hände Reinheit vor seinen Augen. —
26. Gegen den Gütigen zeigst du dich gütig, gegen untadligen Mann untadlig;
27. gegen den Lautern zeigst du dich lauter, gegen den Trügerischen überlistend.
28. Denn dem Volke im Elende hilfst du, aber stolze Augen machst du sinken.
29. Denn meine Leuchte lässest du leuchten, der Ewige, mein

und den S. heraufzuholen. — 18. Erklärung des ganzen Bildes. Die Feinde waren die Gewässer, darum עז und אמצו als tertia comparationis. — 21. Siebente Str.: die Rettung als Vergeltung für die Frömmigkeit des S. (21—25.) Es mußte dem S. die Frage vorschweben, warum Gott ihn errettete und seine Feinde tilgte? Diese beantwortet er in den folgenden Versen, die, wie schon die vorhergehenden, auf den Schwung des ersten Theils des Psalms eine ruhige, sanft gleitende Darstellung des innern, heitern Bewußtseins sind. Aber wie überall in diesem Ps. ist auch hier trefflichst ein Uebergang in den Schlußworten von V. 20. schon gegeben. Daß David hier nicht in Selbstüberhebung spricht, sondern um der Rettung Gottes den rechten Hintergrund zu geben, und die Ueberzeugung auszusprechen, daß ohne Gerechtigkeit auch keine Rettung von Gott zu erwarten, ist einsichtlich; vergl. Anm. zu 2 Schem. 22, 21. Statt כצדקי hat 2 Schem. כצדקתי, jenes ist das Gerechtsein, dieses die Gerechtigkeit (Hengstenb.) — 23. 2 Schem. hat לא אסור ממנה, welches zwar gewöhnlichere Konstruktion ist, wohingegen die Lesart des Ps. dem לנגדי entspricht. — 24. Für עמו 2 Schem. לו s. aber 5 M. 18, 13. — 25. Als Schluß zurück zu V. 21. Die Verse haben eine genaue Entwickelung, V. 21. sieht auf des S. Gerechtigkeit, die V. 22. daraus kommt, daß der S. die Wege Gottes geht. Diese geht er, indem er V. 23. die Gesetze Gottes vor Augen hat, wodurch er V. 24. sich unsträflich gegen Gott verhält. 2 Schem. hat härter כברי statt כבר ידי. — 26. 27. Achte Str.: diese Vergeltung vom allgemeinen Standpunkt (26—30.) Die beiden Verse drücken aus: Gott vergilt Jeglichem nach seinem Thun. Dies spricht der S. aus dem Streben nach Antithese etwas besonders aus: Gott verhält sich zum Guten gütig, zum Krummen auf krumme Weise. Letzteres, so sonderbar es scheint, ist dennoch aus natürlicher Ursache wahr. Wer krumme Wege verfolgt, den führen gerade diese krummen Wege nach der Lenkung Gottes zum Verderben. 2 Schem. hat statt גְּבַר: גִּבּוֹר, das nicht dasselbe ist, sondern noch den Nebensinn hat, daß zur Unsträflichkeit Heldenkraft gehört. Die schweren Formen תתבר und תתפל scheinen des Wohlklangs wegen gebildet. — 28. Viel prägnanter ist כי אתה als 2 Schem. ואת. Die Wiederholung des כי אתה V. 29. soll gerade den Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen (עם) und dem Speziellen (נרי) hervorheben. Die zweite Vershälfte lautet 2 Schem. höchst gesucht: ועיניך על רמים תשפיל,

Gott, erhellet mein Dunkel. 30. Denn mit
dir renn' ich auf Schaaren, mit meinem Gotte
überspring' ich Mauern. — — 31. Der Gott,
vollkommen ist sein Weg, das Wort des Ewi=
gen geläutert, Schild ist er allen, die auf ihn
vertrauen. 32. Denn wer ist Gott außer dem
Ewigen, und wer ist Hort außer unserm Gotte?
33. Der Gott, der mich mit Kraft umgürtet,
und meinen Weg untadlig macht; 34. der mir
Füße gleich denen der Hindinnen giebt, und
mich auf meine Höhen stellt; 35. der meinen
Händen den Streit lehrt, daß ehernen Bogen
mein Arm spannt. 36. Du verleihst mir den
Schild deines Heils, und deine Rechte stützt
mich, und deine Milde macht mich groß. 37. Du
weitest meine Schritte unter mir, daß meine
Knöchel nicht wanken. — 38. Ich jage meinen
Feinden nach, und hol' sie ein, kehr' nicht zu=

אֱלֹהַי יַגִּיהַ חָשְׁכִּי׃ (ל) כִּי בְךָ אָרֻץ
גְּדוּד וּבֵאלֹהַי אֲדַלֶּג־שׁוּר׃ (לא) הָאֵל
תָּמִים דַּרְכּוֹ אִמְרַת־יְהוָֹה צְרוּפָה מָגֵן
הוּא לְכֹל ׀ הַחוֹסִים בּוֹ׃ (לב) כִּי מִי
אֱלוֹהַּ מִבַּלְעֲדֵי יְהוָֹה וּמִי צוּר זוּלָתִי
אֱלֹהֵינוּ׃ (לג) הָאֵל הַמְאַזְּרֵנִי חָיִל וַיִּתֵּן
תָּמִים דַּרְכִּי׃ (לד) מְשַׁוֶּה רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת
וְעַל בָּמֹתַי יַעֲמִידֵנִי׃ (לה) מְלַמֵּד יָדַי
לַמִּלְחָמָה וְנִחֲתָה קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה זְרוֹעֹתָי׃
(לו) וַתִּתֶּן־לִי מָגֵן יִשְׁעֶךָ וִימִינְךָ תִסְעָדֵנִי
וְעַנְוַתְךָ תַרְבֵּנִי׃ (לז) תַּרְחִיב צַעֲדִי תַחְתָּי
וְלֹא מָעֲדוּ קַרְסֻלָּי׃ (לח) אֶרְדּוֹף אוֹיְבַי
וְאַשִּׂיגֵם וְלֹא־אָשׁוּב עַד־כַּלּוֹתָם׃

v. 31. בנ״א יְהוָה נ״א יְהוָֹה v. 33. נ״א הו׳ ברגש
v. 36. בנ״א ׀ תִּךְ

wo mit Kdak und Ralbag עד שתשפילם zu umschreiben ist. עינים רמות auch Spr. 6, 17. — 29. Zu=rückkehr zum Besondern des S. Das Erlöschen des Lichtes (dunkel, öde werden) bedeutet das Unheil, den Unter=gang, das Hellerwerden des Lichtes Glück, Heil, Sieg. 2 Schem. hat כי אתה נירי ה׳ וה׳ וגו׳, was, obschon gerechtfertigt durch 27, 1. u. a. St., doch durch den Parallel. der zweiten Vershälfte beseitigt wird. — 30. Sieg in Feldschlacht und Eroberung fester Städte. — — 31. Zweiter Abschnitt. Neunte Str.: der Dichter beginnt von Neuem mit einem allgemeinen Lobpreis Gottes (31. 32.), um dann ausführlicher in die Darstellung, wie Gott dem S. geholfen, seine Feinde vernichtet, ihn erhöht hat, sich zu versenken. Gegen den ersten Abschnitt ist dieser ruhig und gemessen gehalten, und beginnt daher auch den Preis Gottes, nicht stürmisch, wie V. 2, 3., sondern eher pomphaft. Der Art. האל ist zu erklären: das ist der Gott ff. Ganz falsch zogen die Komment. den V. zum Vorhergehenden, und wollen mit כי מי (!) des V. 32. den Abschnitt beginnen lassen. Ja, Hengstenb. sieht in האל eine Apposition zu באלהי V. 30. Allein V. 33. setzt nach kurzem Zwischensatze das האל deutlich fort. Vergl. noch 5 M. 32, 4. — 33. Zehnte Str.: Ausrüstung des S. mit Kraft durch Gott (33—37.) Ueber die schwierige Lesart von 2 Schem. s. II. S. 475. — 34. Der vorige V. die ausdauernde Kraft im Kämpfen, dieser V. die Schnelligkeit im Angriff und Ver=folgen, die bei den Alten stets rühmliche Eigenschaft der Helden war. Mit dieser Schnelligkeit ersteigt er die (vom Feinde vorher besetzten) Höhen, die dadurch sein werden. Vergl. Chab. 3, 19. — 35. Nun die Kraft der Arme. נחתה und נחת (2 Schem.) Piel, wie schon Ralbag; der Sing. zu „meine Arme" erklärlich, da diese als Abstr. genommen und das Verbum vorangestellt ist, wo dann häufig auf den Num. und das Gen. keine Rücksicht genommen wird. Einen ehernen Bogen zu spannen, galt als große Kraftäußerung, wie das Beispiel des Ulysses zeigt. — 36. Diese körperliche Kraft hat der S. schon als Gabe Gottes bezeichnet; demungeachtet schreibt er den Erfolg noch besonders dem Schutze Gottes zu, in dem allein der Sieg zu suchen. 2 Schem. fehlt וימינך תסעדני, nach dem ganzen Charakter dieser Redaktion, da die anderen V. auch nur zweigliederig sind; er hat ferner ענתך, welches Einige für dasselbe, wie ענותך, Andere „dein Erhören" erklären. In ענותך liegt ein Gegensatz zu תרבני, jenes, die Herablassung zum Menschen, gewissermaßen Erniedrigung Gottes, macht den Menschen groß, erhebt ihn. — 38. Eilfte Str.: die Vernichtung der Feinde in zwei Strophen, in der ersten Angriff und Niederlage (38—40.), in der zweiten Flucht und gänzliche Aufreibung (41—43.) Statt ואשיגם hat 2 Schem. ואשמידם, das nicht sowohl durch die Parallelstellen 2 M. 15, 9. Ps. 7, 6. als durch den richtigen Gedankengang zurückgewiesen wird. Zwischen

(לט) אֶמְחָצֵם וְלֹא־יֻכְלוּ קוּם יִפְּלוּ תַּחַת
רַגְלָי׃ (מ) וַתְּאַזְּרֵנִי חַיִל לַמִּלְחָמָה
תַּכְרִיעַ קָמַי תַּחְתָּי׃ (מא) וְאֹיְבַי נָתַתָּה
לִּי עֹרֶף וּמְשַׂנְאַי אַצְמִיתֵם׃ (מב) יְשַׁוְּעוּ
וְאֵין מוֹשִׁיעַ עַל־יְהוָה וְלֹא עָנָם׃
(מג) וְאֶשְׁחָקֵם כְּעָפָר עַל־פְּנֵי־רוּחַ בְּטִיט
חוּצוֹת אֲרִיקֵם׃ (מד) תְּפַלְּטֵנִי מֵרִיבֵי
עָם תְּשִׂימֵנִי לְרֹאשׁ גּוֹיִם עַם לֹא־
יָדַעְתִּי יַעַבְדוּנִי׃ (מה) לְשֵׁמַע אֹזֶן יִשָּׁמְעוּ
לִי בְּנֵי נֵכָר יְכַחֲשׁוּ־לִי׃ (מו) בְּנֵי־נֵכָר
יִבֹּלוּ וְיַחְרְגוּ מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם׃ (מז) חַי־
יְהוָה וּבָרוּךְ צוּרִי וְיָרוּם אֱלוֹהֵי יִשְׁעִי׃
(מח) הָאֵל הַנּוֹתֵן נְקָמוֹת לִי וַיַּדְבֵּר
עַמִּים תַּחְתָּי׃ (מט) מְפַלְּטִי מֵאֹיְבָי אַף
מִן־קָמַי תְּרוֹמְמֵנִי מֵאִישׁ חָמָס תַּצִּילֵנִי׃
(נ) עַל־כֵּן ׀ אוֹדְךָ בַגּוֹיִם יְהוָה וּלְשִׁמְךָ

v. 45. בנ"א בְּנֵי־ v. 47. נא"א אֱלֹהֵי
v. 49. ב"נ מְפַלְּטִי

rück, bis daß ich sie vertilgt. 39. Ich zerschmettre sie, daß sie nicht aufsteh'n können, sie fallen unter meinen Füßen. 40. Du gürtest mich mit Kraft zum Streit, streckst meine Widersacher unter mich. — 41. Du wendest meiner Feinde Nacken mir zu, und meine Hasser, ich vernichte sie. 42. Sie schreien, kein Retter ist da, zum Ew'gen, er erhört sie nicht. 43. Da zermalm' ich sie, wie Staub vor dem Winde, wie Straßenkoth, schütt' ich sie hin. — 44. Du rettest aus des Volkes Fehden mich, setzest mich zum Haupte von Nationen, Völker, die ich nicht gekannt, sie dienen mir; 45. von denen ich nur durch des Ohrs Gehör gehört, die Fremden, schmeicheln mir; 46. die Fremden welken, und beben daher aus ihren Schlössern. — 47. Der Ewige lebt, gepriesen sei mein Hort, erhoben meines Heiles Gott! 48. Der Gott, der Rache mir verleiht, und Völker zwinget unter mich, 49. von meinen Feinden mich errettet; vor meinen Widersachern auch erhöhst du mich, vom Manne der Gewalt befreist du mich. — 50. Darum will ich dich, Ewiger, preisen unter den

verfolgen und zurückkehren kann nur erreichen Platz haben. — 39. 2 Schem. wiederholt aus dem Vorhergehenden ואכלם, was aber hier eine ganz unlogische Stelle hat; ferner לא יקומון der Kürze wegen, aber matter. — 41. Zwölfte Str. (41—43.) Vergl. 2 M. 23, 27. — 42. „Er erhört sie nicht" spricht gegen die Lesart ישעו in 2 Schem., wo auch אל für על steht. — 43. Die beiden Lesarten hier und 2 Schem. haben beide ihre eigenthümlichen Vorzüge; der Ps. sagt: ich zerreibe die Feinde so sehr, daß sie wie Staub sind, der vor dem Winde verfliegt, und werfe sie so verächtlich hin wie Gassenkoth. Er legt also das Hauptgewicht auf das Zerreiben und Hinwerfen. 2 Schem. hingegen legt, indem כעפר ארץ und ארקם gesagt wird, das Gewicht auf Staub und Koth, hebt also die Verachtung des Feindes hervor. Deshalb fügt auch 2 Schem. noch ארקעם hinzu, um doch auch das Zerstampfen selbst noch nachträglich merklich zu machen. — 44. Dreizehnte Str.: die Erhebung Davids zum Herrscher. 2 Schem. hat עמי, womit das erste Versglied auf die inneren Fehden Jisrael's geht. תשמרני hat einen tiefern Sinn, und paßt besser in den Parall. — 45. De Wette übersetzt: „auf das Gerücht gehorchen sie mir." Dem widerspricht das Niphal ישמעו, welchem man nur hier die Bedeutung gehorchen giebt. Vielmehr ist es eine weitere Umschreibung für בני נכר, im Sinne des vorhergehenden עם לא ידעתי. Dies geht noch deutlicher aus der Versetzung der Versglieder in 2 Schem. hervor, die eben deshalb stattgefunden. So Hengstenb., Sachs. — Zu יכחשו vergl. 5 M. 33, 29. — 46. Die zweite Vershälfte erklärt Rabe am besten: sie beben aus ihren Schlössern, worin sie sich aus Furcht verschlossen. Das ἅπ. λεγ. חרג arab. حرج, chald. חרגא Michah 7, 17. ירגזו ממסג׳. 2 Schem.: ויחגרו sie gürten sich, um die Schlösser zu verlassen, was nicht zum Kampfe, sondern zur Flucht sein soll, vergl. 2 Kön. 4, 29. — 47. Vierzehnte Str.: Lob Gottes, mit kurzer Wiederholung der einzelnen Züge, zum Schlusse übergehend (47—49.) חי ist nicht mit יחי zu verwechseln. 2 Schem. schiebt noch צור nach אלהי ein, obschon צור in diesem Verse schon einmal vorkommt. — 48. Statt וידבר 2 Schem. ומריד erläuternd. Jenes noch in derselben Bedeutung 47, 4. — 49. 2 Schem. hat ומוציאי, ומקמי, חמסים lauter gesuchtere Ausdrücke. — 50. Funfzehnte Str.: Schluß, un-

Völkern, und deinem Namen lobsingen, 51. der groß macht seines Königs Heil, und Huld übt seinem Gesalbten, David und seinem Samen immerdar!

אֲמַזְּרָה׃ (נא) מַגְדִּל יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ וְעֹשֶׂה חֶסֶד ׀ לִמְשִׁיחוֹ לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד־עוֹלָם׃

Gottes Herrlichkeit in Schöpfung und Offenbarung.

19. 1. Dem Sangmeister; Gesang Davids. 2. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und seiner Hände Werk verkündet die

יט (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד

v. 2. ב״נ כְּבוֹד־

mittelbar durch על כן anknüpfend. — 51. Der S. findet daher den natürlichsten Schluß in der Aussprache seiner Zuversicht, daß Heil und Gnade ihm und seinen Nachkommen auch fernerhin ertheilt würden. Die Erwähnung seiner selbst, noch mehr seiner Nachkommen hat Einigen Bedenken über die Echtheit dieses V. eingeflößt. Aber das Selbstbewußtsein als vom Herrn erwählten, gesalbten Königs über das Offenbarungsvolk belebt überall David, und bringt in den Ps. immer wieder durch (vgl. Ps. 2.) Dasselbe gilt von diesem Schlusse. Das 2 B. Schem. zeigt an vielen Stellen (vergl. 1 Kön. 2, 4.), daß David in der Zuversicht lebte, seine Nachkommen würden fort und fort den Thron besitzen, sobald sie in den Wegen Gottes wandeln. —

19. Laut verkünden die Herrlichkeit Gottes die Himmel, die Sonne, die ganze Welt. Dieses Gottes aber sind die offenbarte Lehre und das offenbarte Gesetz, und diese darum tröstend, belehrend, lauter, wahr und gerecht. Der Sänger, der durch sie belehrt und in ihrer Bewahrung belohnt wird, fühlt, wie leicht Verirrungen sind, fleht um Vergebung und Schutz, damit er rein bleibe, und endet fröhlich im Bewußtsein des Wohlgefallens bei seinem Hort und Erlöser. Diese Darstellung des Gedankenganges des Ps. zeigt, daß in diesem nichts Auffälliges, nichts Widersprechendes ist. Der Ps. hat allerdings zwei Hauptgedanken: die Herrlichkeit Gottes in Schöpfung und Offenbarung und das leichte Verfallen in Sünde von Seiten des Menschen, aber beide Gedanken haben ihren innigsten Zusammenhang, wie bereits Ps. 8. ähnlich durchführte, und lösen sich harmonisch in die Vergebung der Sünde und den Schutz der Sünde durch Gott auf. Daß aber im Hebräer der Gott der Schöpfung und der Gott der Offenbarung Eins, eine und dieselbe Anschauung war, das liegt bereits in der ganzen Thorah von Beginn bis zu Ende ausgesprochen. Man vergleiche besonders die Ideen der mosaischen Feste. Die Feier Gottes des Schöpfers in V. 2—7. ist demnach hier nur Einleitung, begründend die Herrlichkeit der Offenbarung, die desselben Gottes Werk ist (V. 8—11.), und dies wieder Einleitung zu der subjektiven Aussprache des S. über die Schwachheit des Menschen und die Reinigung durch Gott. So innig und sinnig nun dieser Zusammenhang der Ideen ist, so schlossen doch Rosenm. (1te Ausgabe), de Wette und Ewald daraus, daß an den ersten Theil (2—7.) ohne merklichen Uebergang der zweite sich knüpft, das es zwei verschiedene Ps. seien, und da sie bald einsehen mußten, daß dann der erste Theil ohne Schluß, der zweite ohne Anfang ist, so meinten sie zwei Psalmstücke vor sich zu haben, aus welchen beiden Torsi ein Späterer Eins gemacht. Findet es sich aber in dichterischen Stücken der Schrift, besonders bei den Propheten, häufig, daß beim innern Drang der äußere ängstliche Uebergang vernachläßigt wird, so finden dagegen so viele innere Bezüge zwischen den beiden, oder besser den drei Theilen statt, daß es sehr kurzsichtig ist, sie trennen zu wollen. Im ersten wird das Wort, welches die Schöpfung von Gott ausspricht (2—4.), im zweiten das Wort, das Gott gesprochen, im dritten das Wort, das der S. spricht (15.) hervorgehoben; im ersten wird vom Lichte der Sonne, im zweiten vom Lichte der Lehre (7.), im dritten von der Erleuchtung des S. (12. נזהר) gesprochen. Und findet etwa zwischen V. 12. und 13. ein deutlicher Uebergang statt? De Wette hat ferner den Ton und Vortrag verschieden gefunden, was Hitzig treffend mit den Worten widerlegt: „der ruhigere Ton, die gleichmäßige Bewegung im zweiten Theile erklärt sich aus dem nicht ins Gebiet der Anschauung gehörigen, weniger begeisternden Objekt. Auch hatte die Rede eben ihren höchsten Schwung erreicht, und steigt nun herab.“ Endlich ist der Einwand, daß der Schluß von einem zerknirschten Herzen nicht passe zum Anfang unwahr, da der Schluß vielmehr die erwartete Reinheit des S. und sein Wohlgefallen bei diesem erhabenen Gotte feiert. Der Ps. zerfällt in drei Abschnitte (2—7. 8—11. 12—15.) Der erste Abschnitt besteht aus zwei Strophen, die eine (2—5.) zu 4 Versen, deren 4ter drei Versglieder, die andere (6. 7.) zu 2 Versen, deren 2ter wieder drei Versglieder hat. Der zweite Abschnitt aus einer Strophe von 4 Versen (8—11.), die sämmtlich aus zwei Versgliedern bestehen, aber so, daß sehr künstlich der Hauptsatz jedes Versgliedes einen Nachsatz hat. Der dritte Abschnitt besteht aus einer

Veste. 3. Tag strömt Tag die Rede zu, Nacht zeigt Nacht Erkenntniß an. 4. Keine Rede, keine Worte, ohn' daß jener Stimme gehört werde. 5. Durch die ganze Erde geht ihr Klang aus, an des Erdballs Saum ihr Ruf. Dort hat er der Sonne ein Zelt gesetzt. — 6. Und sie, wie ein Bräutigam geht aus der Kammer hervor, frohlockt wie ein Held zu laufen die Bahn. 7. Vom Ende des Himmels geht sie auf, und schwingt bis zum Ende sich um, nichts ist verborgen vor ihrer Gluth. — 8. Die Lehre des Ewigen ist vollkommen, erquickt das Gemüth; das Zeugniß des Ewigen wahrhaft,

הָרָקִיעַ׃ (ג) יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר וְלַיְלָה
לְּלַיְלָה יְחַוֶּה־דָּעַת׃ (ד) אֵין־אֹמֶר וְאֵין
דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם׃ (ה) בְּכָל־
הָאָרֶץ ׀ יָצָא קַוָּם וּבִקְצֵה תֵבֵל מִלֵּיהֶם
לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם־אֹהֶל בָּהֶם׃ (ו) וְהוּא כְּחָתָן
יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ יָשִׂישׂ כְּגִבּוֹר לָרוּץ אֹרַח׃
(ז) מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם ׀ מוֹצָאוֹ וּתְקוּפָתוֹ
עַל־קְצוֹתָם וְאֵין נִסְתָּר מֵחַמָּתוֹ׃ (ח) תּוֹרַת
יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ עֵדוּת יְהוָה

נ"א הָאָרֶץ נ"א הָאָרֶץ v. 5.
נ"א תּוֹרַת v. 8. ב"נ עֵדוּת־ ibid. נ"א יְהוָה ibid.

dreiversigen Strophe, deren 3ter Vers drei Versglieder hat, an den sich der Schlußvers mit ebenfalls 3 Gliedern schließt. Also 4. 2. 4. 3. 1. Der Ps. ist als ein sehr merkwürdiger höchst beachtenswerth. In ihm treten die Hauptgedanken der subjektiv ausgebildeten mosaischen Lehre uns entgegen. Die Herrlichkeit Gottes als Schöpfer, die Göttlichkeit der Offenbarung, und wie Natur und Offenbarung in Ursprung und Erhabenheit sich vereinigen, also kein Zwiespalt, kein Widerspruch zwischen beiden ist. Diesen gegenüber: der Mensch in seiner Schwachheit, seiner Neigung zur Sünde, wie er aber durch Gottes Verhältniß zu ihm, geläutert, unmittelbar wird. Den Davidischen Ursprung stellt Niemand in Abrede. — 2. Der Himmel und die Ausdehnung zwischen Himmel und Erde (רקיע 1 M. 1, 6.) beweisen durch ihre Herrlichkeit die Herrlichkeit des ganzen Werkes Gottes, also dieses Gottes selbst. — 3. Wie schon der Himmel, so erscheinen in schöner Personifikation Tag und Nacht, Tag für Tag, Nacht für Nacht, wobei nothwendig an die Regelmäßigkeit der ununterbrochenen Aufeinanderfolge gedacht werden muß. — 4. Der V. wird ganz verschieden erklärt. Rabe, Rdak, Sachs, Hengstenb.: „Nicht ist Rede, nicht Worte, nicht gehört ist ihre Stimme," also Himmel, Tag und Nacht sind stumme Zeugen Gottes. Dem widerspricht, daß dann אמר denselben abgesprochen wird, denen V. 3. es zugesprochen worden, und denen V. 5. wieder מליהם zugesprochen worden; ebenso daß V. 5. ihre Worte durch die ganze Erde gehen sollen, nachdem V. 4. gesagt ist, sie haben keine Worte. Vielmehr muß V. 4. negativ dasselbe sagen, was V. 5. positiv: diese Werke Gottes geben überall und vollständig Aufschluß über Gottes Herrlichkeit. Hiermit stimmen de Wette und Ewald überein, die aber, indem sie übertragen: „keine Worte, deren Stimme nicht gehört wird," dem treffenden Einwand nicht entgehen können, daß sie das Suff. in קולם auf דברים beziehen, während es, wie hier überall, auf Himmel, Tag und Nacht zurückbezogen werden muß. Vielmehr haben wir בלי, wie öfter, für „בבלי, ohne, ohne daß" zu nehmen. Es ist keine Rede, in der nicht diese Verkündigung zum Vorschein komme. — 5. Bei dem ungenügenden Sinn, den קו als Meßschnur hier giebt, und da Sept. φθόγγος, Symm. ἦχος, Vulg. sonus übersetzen, hat man hier längst schon „Saite, Klang" erklärt. Ewald vergleicht es mit τόνος, das ebensowohl Strick als Ton bedeutet, von τείνω wie קו von קוה. Die parallele Umgebung von אמר, דברים, קולם, קום, מליהם läßt keinen Zweifel zu. Von dem Allgemeinen, dem Himmel, geht der S. auf ein Besonderes, die Sonne, über, deren Herrlichkeit die Herrlichkeit des Meisters verkündet. Am Ende des Himmels (בהם, wo Ende des Himmels und der Erde בקצה תבל V. 4. zusammenfallen), hat Gott der Sonne ein Zelt aufgeschlagen, wo sie hervorgeht und wohin sie des Abends eingeht. Hengstenb. wollte es so erkl., als ob Zelt hier nur Platz bedeute, am Himmel ist der Platz der Sonne. Dem widerspricht, daß Zelt hier vom Himmel getrennt wird (שם בהם), sowie das folgende מחפתו. — 6. Die Sonne geht voll Siegesbewußtseins und feuriger Kraft des Morgens aus zu ihrer Bahn; daher vergleicht sie der S. zuerst mit einem jungen Manne, der aus der Hochzeitskammer kommt, voll Bewußtseins seines Sieges, sowie die Sonne beim Aufgehen das Dunkel der Nacht besiegt hat, dann mit einem Helden, der voll Kraft und Frohlockens den Schlachttag beginnt. Vgl. Joel 2, 16. — 7. Sowohl die Größe dieser Bahn, als das Ueberallhindringen ihrer Strahlen. — 8. Der Preis der geoffenbarten Lehre und des geoffenbarten Gesetzes, höchst kunstvoll angeordnet, indem in drei Versen sechs Aussprüche geschehen, deren jeder zuerst das Wesen und dann die Wirkung bezeichnet. In diesen drei Versen ist Lehre und Gesetz von drei Gesichtspunkten angesehen, von denen jeder wieder von zwei Seiten, der allgemeinen und

נֶאֱמָנָה מַחְכִּימַת פֶּתִי׃ (ט) פִּקּוּדֵי יְהוָה
יְשָׁרִים מְשַׂמְּחֵי־לֵב מִצְוַת יְהוָה בָּרָה
מְאִירַת עֵינָיִם׃ (י) יִרְאַת יְהוָה ׀ טְהוֹרָה
עוֹמֶדֶת לָעַד מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת צָדְקוּ
יַחְדָּו׃ (יא) הַנֶּחֱמָדִים מִזָּהָב וּמִפַּז רָב
וּמְתוּקִים מִדְּבַשׁ וְנֹפֶת צוּפִים׃ (יב) גַּם־
עַבְדְּךָ נִזְהָר בָּהֶם בְּשָׁמְרָם עֵקֶב רָב׃
(יג) שְׁגִיאוֹת מִי־יָבִין מִנִּסְתָּרוֹת נַקֵּנִי׃
(יד) גַּם מִזֵּדִים ׀ חֲשֹׂךְ עַבְדֶּךָ אַל־יִמְשְׁלוּ־
בִי אָז אֵיתָם וְנִקֵּיתִי מִפֶּשַׁע רָב׃ (טו) יִהְיוּ־
לְרָצוֹן ׀ אִמְרֵי־פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְהוָה
צוּרִי וְגֹאֲלִי׃

כ (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) יַעַנְךָ
יְהוָה בְּיוֹם צָרָה יְשַׂגֶּבְךָ שֵׁם ׀ אֱלֹהֵי

ב״נ מִצְוַת־ יְהוָה v. 9. ב״נ טְהוֹרָה v. 10.
בנ״א לָעַד ibid. בנ״א צָדְקוּ ibid.
נ״א הַנֶּחֱמָ׳ כ״א הַנֶ׳ v. 11. בנ״א אוֹת v. 13.
נ״א חֲשׂוֹךְ v. 14. נ״א אֱלֹהֵי v. 2.

macht weise Einfältigen. 9. Die Befehle des Ewigen gerade, erfreuen das Herz; das Gebot des Ewigen lauter, erleuchtet die Augen. 10. Die Furcht des Ewigen rein, bestehet ewig, die Rechte des Ewigen Wahrheit, gerecht allzumal; 11. sie, köstlicher als Gold und viel gediegen Gold, und süßer als Honig und Honigseim. — 12. Auch dein Knecht ward durch sie erleuchtet; wer sie wahrt, hat großen Lohn. 13. Verirrungen, wer sieht sie ein? Von den verborgnen sprich mich los. 14. Vom Uebermuth auch halte deinen Knecht zurück, daß er nicht herrsche über mich! Dann bin ich tadellos, und frei von schwerer Missethat. — 15. Es seien wohlgefällig meines Mundes Reden und meines Herzens Trachten vor dir, o Ewiger, mein Fels und mein Erlöser!

Bitte des Volkes für das Heil des Königs.

20. 1. Dem Sangmeister; Gesang David's. 2. Dich erhöre der Ew'ge am Tage der Noth, dich schütze der Name des Gottes Ja-

der besondern, betrachtet wird. Zuerst תורה die Lehre, der Lehrinhalt in seiner Allgemeinheit, als עֵדוּת Zeugniß zwischen Gott und Mensch in der Besonderheit; dann diese Lehre als bestimmtes Gesetz und Vorschrift, allgemein פקודים, dann besonderes, spezielles Gebot מצוה; endlich in der Ausübung, allgemein als יראת ה׳ thätiger Beweis der Gottesfurcht, dann in Besonderm als bestimmte Rechtssatzung משפטים. — 11. Unter dem Honigseim ist insonders der ganz frische, aus der Scheibe herausfließende Honig zu verstehen, der an Wohlgeschmack und Duft den geklärten Honig bei weitem übertrifft. — 12. Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern, indem der S. die Wirkung der Lehre und des Gesetzes (בהם) auf sich selbst, aber doch noch allgemein beschreibt. Analog den Aussprüchen ist es zuerst die Erleuchtung (das Wesen), dann der Lohn (die Wirkung), die er in ihnen findet. — 13. 14. Der Unterschied zwischen Sünden, die aus einer Irrung des Geistes hervorgehen שגיאה, שגגה, und die daher meist dem Geiste verborgen bleiben נסתרות, und solchen, die aus böser Absicht begangen worden זדים, בזדון, ist schon in der Thorah gewöhnlich. Für jene bittet der S. um Vergebung, vor diesen um Wahrung. זֵדִים ist allerdings der Uebermuth, Muthwille, böse Sinn personifizirt. Daß aber nicht an wirkliche Personen zu denken, zeigt der ganze Zusammenhang. — 15. Im Doppelgefühle des Großen, wovon er gesprochen (Schöpfung, Offenbarung), und um was Großes er gebeten (Vergebung und Wahrung), fügt der S. hinzu, daß seine Worte und Gefühle dem Herrn zum Wohlgefallen (לרצון in der Thorah von Opfern) sein mögen, und schließt freudig in der Zuversicht, daß dies geschieht, da Gott sein Fels und Erlöser ist. —

20. Wir haben schon in der Einl. zu Ps. 2. gesehen, wie innig sich die Idee des Königthums mit dem Begriff der Offenbarung in Jisrael verschmolzen hatte. Das Königthum erschien in Jisrael getragen von der Wahl Gottes,

יַעֲקֹב׃ (ג) יִשְׁלַח־עֶזְרְךָ מִקֹּדֶשׁ וּמִצִּיּוֹן
יִסְעָדֶךָּ׃ (ד) יִזְכֹּר כָּל־מִנְחֹתֶיךָ וְעוֹלָתְךָ

kob's. 3. Er sende dir Hülf' aus dem Heiligthume, und von Zijon aus stütze er dich. 4. Er gedenke all deiner Speisopfer, und dein

נ״א יְשַׁלַּח־ v. 3.

Um so weniger können uns zwei Psalmen auffallen, wie der 20 und 21ste Ps., deren Gegenstand des Königs Heil ist. Obschon beide Ps. weder der Form, noch Sprache nach so übereinstimmen, daß sie etwa als nebeneinander, zum Zwecke der Vereinigung, gedichtet erscheinen, vielmehr beide sicher nach nicht unbedeutendem Zwischenraume entstanden sind: so gehören sie doch darum zusammen, weil sie denselben Gegenstand, wenn auch in entgegengesetzter Richtung behandeln. Ps. 20. spricht das Volk (ואנחנו 8. נרננה 6.) seine dringenden Wünsche um den Beistand und die Hülfe Gottes für den König, an diesen selbst gerichtet, aus (2—6.), beruft sich dann darauf, daß die Rettung, die Gott seinem Gesalbten angedeihen läßt, ja schon erkundet sei, eine Rettung, die, während die Völker mit Roß und Wagen zu siegen wähnen und fallen, durch Gott bewirkt wird (7—9.), und schließt mit der an Gott gerichteten Bitte (10.) Im Gegensatz beginnt der Ps. 21. in einer Ansprache an Gott mit der Aufzählung all der Wohlthaten und Erhebung, die Gott dem Könige hat angedeihen lassen (2—7.), spricht dann die Zuversicht gegen den König aus, daß er durch Gottes Beistand seine Feinde besiegen und vernichten werde (8—13.), und schließt mit der Bitte an Gott, dessen Stärke gepriesen werden soll (14.) Mit Hitzig zu sagen, daß Ps. 20. beim Auszuge in den Krieg, 21. bei der Rückkehr aus demselben gedichtet, ist nicht richtig. Allerdings setzt Ps. 20. eine bevorstehende Gefahr voraus (ביום צרה 2.), einen Krieg, den der König im Namen Gottes siegreich bestehen werde (8. 9.); es scheint auch aus V. 4. hervorzugehen, daß der Ps. nach feierlichen Opfern abgesungen wurde. Aber Ps. 21. entwickelt denselben Gedanken nur in umgekehrter Folge. Auch in ihm wird die Vernichtung des Feindes, der gegen den König Böses sinnt (12.), ausgesprochen, aber nicht als Bitt- und Wunschwort, sondern hergeleitet in Zuversicht aus den vielen Wohlthaten, die Gott dem Könige erzeigt hat. Die aufgezählten Wohlthaten sind aber nur allgemeine, und geben den Anhalt für die Zuversicht auch in dem speziellen Falle, den V. 9—13. voraussetzen. Ps. 20. sagt: Gott helfe dir, König, gegen den Feind, und wir wissen, daß er seinem Gesalbten hilft; Ps. 21. Gott, du hast dem Könige so Großes verliehen, so wird Er, o König, deine Feinde vernichten. Entscheidend ist, daß auch Ps. 21. mit einem Aufruf an Gott schließt (14.) Es ist demnach klar, daß Ps. 21. nur ein Pendant zu Ps. 20. ist, und denselben Gegenstand auf seine Weise behandelt. Die Verschiedenheit besteht aber darin, daß 20. viel bestimmter die Situation ins Auge faßt, unleugbar vom Volke ausgeht, und ganz den Charakter eines liturgischen Liedes hat; wohingegen Ps. 21. mehr reflecktirend von einem Einzelnen ausgeht, (der Plur. נשירה ונזמרה spricht nicht dagegen), und in die spätere Zeit des Königs fällt (V. 5.) Die beiden Ps. zeigen uns das eigenthümliche Verhältniß, in welchem der König in Jisr. stand. Des Königthum erscheint als selbstständige Macht, herausgehoben aus dem Volke, aber durch den besondern Schutz Gottes getragen. Der Glanz und die Stärke der Krone, an sich von Gott ausgegangen, und gegen die andrängenden Feinde von Gott aufrecht erhalten. So steht auch die Krone, wenn auch erhoben über das Volk, in der Abhängigkeit von Gott da, aber durch Gott geheiligt. Das Verhältniß zwischen Volk und König erscheint als ein inniges, wenn auch das Volk, dem Könige gegenüber, in den Hintergrund tritt und als unselbstständig sich darstellt. Das Königthum ist nicht mehr zufällig, vom Volke gewünscht und verlangt, sondern schon nothwendig gedacht, ein Glied zwischen Gott und Jisrael. Die vielen Anklänge in der Sprache weisen selbst Ps. 21. in die Davidische Zeit, die Kraft und Gediegenheit des Ps. 20. bürgen für diese Zeit. Man hat nun einen besondern Einwand gegen die Abfassung von David darin gesucht, daß vom Könige darin gesprochen wird. Allein die Innigkeit des Verhältnisses, wie es oben bezeichnet worden, spricht gegen eine spätere Zeit, 21, 4. bezeugt, daß die Krone noch keine alte, Jahrhunderte lange Existenz haben konnte, und David selbst sah die Krone als so ein außer ihm seiendes, über die Persönlichkeit hinausragendes Moment an (vergl. 18, 51.), daß er als S. wohl von ihr sprechen konnte. In Ps. 20. sprach er dann aus dem Sinne des Volkes heraus, um diesem das Wort zu schaffen, in Ps. 21. legt er die Gefühle, die er hegte, in den Mund des S. als dritter Person. Wir möchten sogar psychologisch in Ps. 21. ganz bestimmt den königl. S. erkennen, da er dort den König nicht höher stellt, als er es selbst konnte, und allen Glanz des Königs in die Hand Gottes legt. Beider Ps. Hauptgedanke ist: Gott hat dem König schon so viele Hülfe angedeihen lassen, daß er des Sieges über seine Feinde sicher sein kann. — Ps. 20. giebt durch das סלה am Schlusse des V. 4., sowie durch den Uebergang von der zweiten zur dritten Person und vom Wunsche zur Zuversicht in V. 7., endlich durch den Bittruf in V. 10. sichere Zeichen der Strophenabtheilung. Die Trennung durch סלה ist auch dadurch erwiesen, daß in V. 2—4. auf die Heiligthümer, 5. 6. auf die Herzenswünsche des Königs hingewiesen ist. Also: 3. 2. 3. 1. Man hat den Ps. in Chöre theilen wollen; Ewald theilt 2—6. dem Volke, 7—9. dem Priester (wovon keine Spur!), 10. dem Volke zu; Knapp läßt 1—6. und 8—10. das Volk, V. 7. den König sprechen. Es ist hierfür kein Beweis da, als subj. Gefühl. — 2. Der Name Gottes

Ganzopfer sei ihm werth. Selah. — 5. Er gebe dir nach deinem Herzen, und all deinen Rath erfüll' er. 6. Jubeln mögen wir ob deiner Hülfe und unsres Gottes Namen erheben: der Ew'ge erfülle all deine Bitten. — 7. Hab' ich's erfahren doch schon, daß der Ewige seinem Gesalbten hilft, aus seinem heiligen Himmel ihn erhört, durch seiner Rechten allmächtige Hülfe. 8. Jene mit Wagen, und jene mit Rossen: wir aber sind eingedenk des Namens des Ewigen, unsres Gottes! 9. Jene sinken und fallen: wir aber stehen und bleiben aufrecht. — 10. Ewiger, hilf dem König! Er hör' uns am Tage, da wir ihn rufen.

יְדַשְּׁנֶה סֶלָה׃ (ה) יִתֶּן־לְךָ כִלְבָבֶךָ וְכָל־
עֲצָתְךָ יְמַלֵּא׃ (ו) נְרַנְּנָה ׀ בִּישׁוּעָתֶךָ
וּבְשֵׁם אֱלֹהֵינוּ נִדְגֹּל יְמַלֵּא יְהוָה כָּל־
מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ׃ (ז) עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי הוֹשִׁיעַ ׀
יְהוָה מְשִׁיחוֹ יַעֲנֵהוּ מִשְּׁמֵי קָדְשׁוֹ
בִּגְבֻרוֹת יֵשַׁע יְמִינוֹ׃ (ח) אֵלֶּה בָרֶכֶב
וְאֵלֶּה בַסּוּסִים וַאֲנַחְנוּ ׀ בְּשֵׁם־יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ נַזְכִּיר׃ (ט) הֵמָּה כָּרְעוּ וְנָפָלוּ
וַאֲנַחְנוּ קַּמְנוּ וַנִּתְעוֹדָד׃ (י) יְהוָה
הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ יַעֲנֵנוּ בְיוֹם־קָרְאֵנוּ׃

ב"נ יִתֶּן־ v. 5. בנ"א וְכָל־ ibid.
נ"א בִּישׁ' v. 6. נ"א וּבְשֵׁם־ ibid. נ"א אֱלֹהֵינוּ ibid.
נ"א הוֹשִׁיעַ v. 7. בנ"א מְשִׁיחוֹ ibid. נ"א יֵשַׁע ibid.

für Gott, der sich durch die That erwiesen hat, und dadurch benannt ist. Jakob's, Jisrael's Gott, der zu Jisr. in besondere thatsächliche Beziehung getreten. — 3. Die Anerkennung und Anbetung Gottes giebt einen besondern Anspruch auf die Hülfe Gottes, und indem nun Zijon die Stätte dieser Anbetung, so kommt die Hülfe von da. — 4. Bevor der König in den Krieg zieht, bringt er feierliche Opfer, die er eben in dem Sinne, damit um Gottes Hülfe zu flehen, darbringt. Ein wohlgefälliges Gedenken Gottes an dieselben, schließt die Leistung der Hülfe von selbst ein. Im יזכר bei den Speisopfern ist eine Erinnerung an die אזכרה, die von denselben dargebracht wurde, s. I. S. 549. Bei ידשנה wird das Piel von Rabe und Rdak von דֶּשֶׁן Asche, verbrennen zu Asche, erklärt; so treffend dies von den Ganzopfern gesagt würde, so widerspricht dem doch der Sprachgebrauch, nach welchem dieses Piel „von Asche reinigen" heißt, sowie der Parallel. mit יזכר. Schon Raschi von דֶּשֶׁן fett: erkläre, halte sie für fett, d. h. sie seien dir wohlfällig. — סלה s. Einleit. zu den Ps. — 6. נדגל Rabe: wir wollen ein Panier erheben; Ewald, als mit גדל verwandt, den Namen Gottes erheben, was am besten zu נרננה stimmt, Hengstenb.: durch den Namen Gottes erhoben werden, was gar nicht paßt. Sept. μεγαλυνθησόμεθα, Vulg. magnificabimur. — 7. Nicht bloß daß von hier ab nicht zum, sondern vom Könige die Rede ist, beweist den Uebergang, sondern auch daß in allen drei V. von dem, was schon erfahren worden, gesprochen wird. Es soll eben gesagt werden, daß Gott unsern Wunsch erfüllen und dich siegreich machen wird, ist gewiß, da wir ja schon wissen ff. Allein man hat das Plötzliche des Uebergangs durch Urgirung des עתה zu sehr verstärkt. Jetzt, sagt Ewald, da das Volk so muthig fleht, und des Königs Opfer wohlgefällig angenommen sind. Dies ist ja aber noch nicht so ausgemacht. Hengstenb. erklärt es durch die plötzlich in die Betenden gekommene Zuversicht. Aber es wird ja vielmehr auf frühere Thatsachen (V. 9.) hingewiesen. עתה ist aber nicht allein „jetzt", sondern auch „schon". Die Zuversicht besteht darin: habe ich ja schon erfahren, ich weiß es ja schon, daß ff. So vermittelt sich Wunsch und Zuversicht einfach und logisch richtig. — 8. 9. Gegensatz der menschlichen Stärke und des göttlichen Beistandes. Viele beziehen נזכיר auch auf ברכב und בסוסים, so daß הזכירו daraus zu suppl., allein wider den Sprachgebrauch. — 10. Am Schlusse macht sich der Gegenstand der Bitte noch einmal Luft. Sept. und Vulg., mit ihnen die meisten Neueren, ziehen המלך zum ersten Gliede und stellen die Athnach unter המלך. Andere, Rabe, Hengstenb., bleiben der angenommenen Akzentuation treu, und halten המלך für Gott. Es widerspricht allem Gefühle, in einem Ps., wo vom Könige die Rede ist, Gott König zu nennen. Der Uebergang zur dritten Person wird durch das Hinüberziehen des המלך auch nicht gemildert. —

Zuversicht, daß der König all seine Feinde besiegen werde.

21. 1. Dem Sangmeister; Gesang David's. 2. Ewiger, deiner Macht freut sich der König, deiner Hülfe, wie frohlockt er so sehr! 3. Seines Herzens Gelüste gabst du ihm, seiner Lippen Begehr nicht weigertest du. Selah. — 4. Denn du kommst ihm mit Segnungen des Glückes zuvor, setzest auf sein Haupt eine Krone von Gold. 5. Leben erbat er von dir, du gabst es ihm, langes Leben, immerdar. — 6. Seine Ehre ist groß durch deine Hülfe, Glanz und Pracht legst du ihm auf. 7. Denn du setzest ihn zum Segen ein auf immer, beseelst ihn mit Freude vor deinem Angesicht. — 8. Denn der König vertraut auf den Ewigen, durch des Höchsten Gnade wird nimmer er wanken. 9. Deine Hand wird all deine Feinde treffen, deine Rechte deine Hasser erreichen. — 10. Gleich Feuerofen wirst du sie machen, wann du sie erblickst: in seinem Zorn wird sie der Ew'ge vernichten;

כא (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) יְהוָה
בְּעָזְּךָ יִשְׂמַח־מֶלֶךְ וּבִישׁוּעָתְךָ מַה־יָּגֶיל
מְאֹד׃ (ג) תַּאֲוַת לִבּוֹ נָתַתָּה לּוֹ וַאֲרֶשֶׁת
שְׂפָתָיו בַּל־מָנַעְתָּ סֶּלָה׃ (ד) כִּי־תְקַדְּמֶנּוּ
בִּרְכוֹת טוֹב תָּשִׁית לְרֹאשׁוֹ עֲטֶרֶת פָּז׃
(ה) חַיִּים ׀ שָׁאַל מִמְּךָ נָתַתָּה לּוֹ אֹרֶךְ
יָמִים עוֹלָם וָעֶד׃ (ו) גָּדוֹל כְּבוֹדוֹ
בִּישׁוּעָתֶךָ הוֹד וְהָדָר תְּשַׁוֶּה עָלָיו׃
(ז) כִּי־תְשִׁיתֵהוּ בְרָכוֹת לָעַד תְּחַדֵּהוּ
בְשִׂמְחָה אֶת־פָּנֶיךָ׃ (ח) כִּי־הַמֶּלֶךְ בֹּטֵחַ
בַּיהוָה וּבְחֶסֶד עֶלְיוֹן בַּל־יִמּוֹט׃ (ט) תִּמְצָא
יָדְךָ לְכָל־אֹיְבֶיךָ יְמִינְךָ תִּמְצָא שֹׂנְאֶיךָ׃
(י) תְּשִׁיתֵמוֹ ׀ כְּתַנּוּר אֵשׁ לְעֵת פָּנֶיךָ
יְהוָה בְּאַפּוֹ יְבַלְּעֵם וְתֹאכְלֵם אֵשׁ׃

v. 2. נ״א יָגִיל יתיר ו׳

21. S. Einleit. zu Ps. 20. Der Ps. nimmt offenbar mit V. 8. eine neue Wendung, indem nach einem kurzen Uebergang von da ab bis zum Schlußv. der König angeredet wird, während V. 2—7. Gott, in dem ersten Theile von den Wohlthaten, die Gott dem Könige angedeihen lassen, im zweiten von der zuversichtlichen Hoffnung auf die durch Gottes Beistand zu vollbringenden Thaten des Königs gegen seine Feinde gehandelt wird. V. 8. als Uebergang gehört aber zum zweiten Theile, da er eben vom Vertrauen des Königs auf Gott spricht. Hierdurch, sowie durch das „Selah" am Schlusse des V. 3. werden wir auf die zweiversige Strophenabtheilung durch den ganzen Ps. hindurch geführt. Denn V. 3. giebt die Erklärung der in V. 2. ausgesprochenen Freude des Königs. Das כי V. 4. leitet die zweite Str. ein. Diese endigt mit עולם ועד passend. V. 9. giebt die Erkl. zu V. 8. בל ימוט. Die 5te Str. (10. 11.) spricht die gänzliche Vernichtung der Feinde, die sechste den Grund hierzu aus, woran sich V. 14. als allgemeiner Schlußvers anschließt. — Ewald schreibt den Ps. der Zeit des Chiskijah oder Joschijah zu, Hitzig des Ussijah, weil 2. 14. עז in Verbindung mit ה׳ vorkommt. Hengstenb. führt für die Davidische Abfassung nicht allein die vielen Anklänge mit David. Ps., sondern auch den frohlockenden Ton, der eine Zeit bezeichnet, wo die Idee mit der Wirklichkeit noch nicht in Konflikt gekommen, an. Jedenfalls ist er dann aus der spätern Lebenszeit David's (V. 5.) Schon der Targ. erklärt den Ps. als vom Messias handelnd, was aber die späteren jüd. Komm. (s. Raschi) aufgegeben. — 3. ארשת ἅπ. λεγ. Raschi, Rabe: מה שידבר בפיו. — 4. Rabe versteht die Krone des ammonitischen Königs 2 Schem. 12, 30. Allein es ist überhaupt von dem Königthum zu verstehen, welches, weil es dem D. auch für seine Nachkommen verheißen worden, diesem eigentlich zuerst und im ganzen Umfange gegeben war. — 5. „Langes Leben" bezieht sich genau auf D. selbst, „immerdar", insofern das Königthum David's ihm für alle seine Nachkommen „bis in Ewigkeit" 2 Schem. 7, 13. 16. Ps. 89, 5. verheißen war. — 7. Schluß des ersten Theils, daher alle Wohlthaten zusammengefaßt zuerst: durch David und sein Werk wird Segen auf immer auf die Menschen kommen — was sich durch die Psalmen bewahrheitet hat — vgl. hierzu 1 M. 12, 2. 3. u. Anm. I. S. 53, dann die Freude David's selbst, im Genusse der göttlichen Gnade, „vor deinem Angesichte." Was hier D. selbst ausspricht, konnte er als das Bewußtsein der göttlichen Wohlthaten, Verheißung und Erfüllung, wohl sagen, da er Alles aus der Hand Gottes herleitet. — 8. Das „Höchster" neben „dem Könige" spricht das rechte Bewußtsein über das Verhältniß der irdischen Macht zu Gott aus. — 10. „Gleich einem Feuerofen," gleich einem glühenden Ofen, in dem Alles verzehrt wird. Alles Ihrige wird

Feuer verzehrt sie. 11. Ihre Frucht wirst von der Erde du tilgen, ihren Samen aus den Menschensöhnen. — 12. Denn sie spannen wider dich Böses, sannen Frevel: vermochten es nicht. 13. Denn du wirst in die Flucht sie kehren, mit deinen Sehnen auf ihr Antlitz zielen. — 14. Erhebe dich, Ew'ger, in deiner Macht: wir wollen singen und spielen deiner Stärke.

(יא) פִּרְיָמוֹ מֵאֶרֶץ תְּאַבֵּד וְזַרְעָם מִבְּנֵי
אָדָם׃ (יב) כִּי־נָטוּ עָלֶיךָ רָעָה חָשְׁבוּ
מְזִמָּה בַּל־יוּכָלוּ׃ (יג) כִּי תְּשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם
בְּמֵיתָרֶיךָ תְּכוֹנֵן עַל־פְּנֵיהֶם׃ (יד) רוּמָה
יְהוָה בְעֻזֶּךָ נָשִׁירָה וּנְזַמְּרָה גְּבוּרָתֶךָ׃

Gebet um Rettung eines Schwerbedrängten.

22. 1. Dem Sangmeister; nach „Hindin der Morgenröthe;" Gesang David's. 2. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich ver=

כב (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר
מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי

vernichtet, daher zum Schlusse noch „Feuer verzehrt sie." „Zur Zeit deines Angesichts," sobald du dein Angesicht ihnen zuwendest, sobald du vor ihnen erscheinst. Je vielsagender dies ist, desto natürlicher ist dem S. das Bedürfniß, sofort einzuschalten, daß eben der König nur Werkzeug Gottes ist. — 13. „Schulter," hier so viel wie Nacken, Rücken, also in die Flucht schlagen. And.: du legst ihnen das Joch auf die Schulter; du machst sie zu einem Theile Jisrael's; was mit dem Folg. nicht paßt. — 14. בעזך wieder auf den Anfang zurück. Kurzer Anruf, Gott erhebe sich in seiner Kraft, damit dies Alles sich verwirkliche, was als Hoffnung ausgesprochen worden. In Folge dieser Verwirklichung werden sie lobsingen. Hengstenb. allein faßt es: sei erhaben ob deiner Kraft, nämlich in unserm Bewußtsein, daher übersetzt er: Preis dir in deiner Kraft. —

22. Von keinem Ps. hat man den rechten und einfachen Gesichtspunkt so vielfach und so künstlich verdreht, wie von diesem. Ein höchst bedrängter, all seines Besitzthums beraubter, vom erbittertsten Feinde verfolgter und umringter, und in dessen Hände zu fallen bedrohter, gottgläubiger Mann fühlt sich verlassen, aller Hülfe entblößt. Aber, da sein Bewußtsein ihm sagt, daß er unschuldig unterliege, so durchdringt seine Seele die Gewißheit, daß Gott ihm Rettung schuldig sei. In ihm kämpfen daher diese drei Gedanken: die Größe seines Unglücks und seiner Gefahr, das Anrecht auf die ihm bisher versagte Hülfe Gottes, und die Zuversicht auf diese — bis in diesem Kampfe diese Zuversicht siegt, und ihm die fröhlichste Aussicht in die Zukunft eröffnet. Dies ist der einfache Inhalt des Ps. Der S. zeichnet seinen ganzen Seelenkampf und dessen Lösung, indem er ausspricht, was in seinem Herzen lebt. Es ist aber durchaus keine künstliche Reflektion, es ist keine Personifikation u. dgl. So kann nur der sprechen, der selbst mitten in dieser Gefahr, in diesem Leide lebt, den sie in seiner Persönlichkeit selbst betroffen, und der darin noch gefangen ist. Denn Reflektion tritt im Ps. erst da ein, wo sich ihm die Zukunft vorstellt, die er daher idealisch schildert. Allerdings ist es aber keine gewöhnliche, es ist eine bedeutende Persönlichkeit, wie dies ja schon durch die Menge, Stärke und Erbitterung seiner Feinde bedingt ist. Diese Persönlichkeit muß das Haupt einer ganzen Partei sein, daher sich an ihre Rettung eine große Zukunft knüpfen würde. Wer ist nun dieser Verfolgte und Sänger? Kein Andrer als David selbst, wie die Ueberschrift sagt. Und wann? Damals, als er von Schaul, dessen Anhängern und Kriegsleuten verfolgt, in der Wüste umringt, in höchster Gefahr und Noth war, der er nur durch sehr eigenthümliche Ereignisse entging. Man lese nur 1 Schem. 23—26., und man wird nicht allein die ganze Situation, sondern auch die nächsten Anklänge für unsern Ps. wieder finden. Die Gefahr ist genau gezeichnet. Schaul trachtete nach Davids Leben 1 Schem. 23, 15. Dreimal war D. von Schaul so umringt, daß er ihm kaum entgehen konnte, 1 Schem. 23, 7. 26 (ausdrücklich). K. 26. David war verjagt, von seinem Hause, seinem Besitzthum getrennt, zu Mangel und Entbehrung in die Wüste getrieben, so daß die Schilderung, sobald man das Bildliche abstreift, ganz auf ihn paßt. Er konnte sagen, daß sein Alle spotten (V. 8.), wenn man z. B. den Hohn Nabals vergleicht, daselbst 25, 10. Seine Verfolger zeichnet er als einen Löwen, Stiere und Hunde; dieser Löwe ist kein anderer als Schaul, die Stiere und Hunde die Führer und Kriegsleute desselben. Wenn er V. 7. sagt, „ich bin ein Wurm," so vergl. man, wie er 1 Schem. 24, 15. 26, 20. sich einen Floh, ein Rebhuhn, einen todten Hund nennt. Wenn der Ps. V. 4. die Loblieder Gottes in Jisrael erwähnt, V. 23. Gottes Preis „seinen Brüdern, mitten in der Versammlung" verkünden will nach der Rettung, so erinnre man sich an 1 Schem. 26, 19., wo David zu Schaul sagt: ... „wenn es Menschensöhne sind, so seien sie verflucht vor dem Ewigen, weil sie mich vertrieben, daß ich mich nicht anschließen darf dem Besitzthum des

lassen, fern meiner Hülfe, meines Jammers Worten? 3. Mein Gott, ich ruf' am Tage, und du hörst nicht, des Nachts, und Schwei=

רָחוֹק מִֽישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי׃ (ג) אֱלֹהַי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֶה וְלַיְלָה וְלֹא־

Ewigen, sprechend: geh, diene fremden Göttern!" so daß also D. nichts schmerzlicher empfand, als von jisr. Gemeinschaft und Gottesdienst ausgeschlossen zu sein, also als die nächste Folge seiner Rettung den Wiedereintritt in die Versammlung der Jisr. betrachten mußte. Vgl. auch V. 26. Nicht ohne Seitenblick auf Schaul scheint V. 29. gesagt: „des Ewigen ist das Königthum." Erwägen wir nun noch, wie in diesem ganzen Ps. kein Wort, nicht die geringste Andeutung von der Vernichtung oder nur Bestrafung der ihn so sehr verfolgenden Feinde vorkommt, wie alle Bitte, aller Herzenswunsch sich lediglich auf die Rettung aus der Hand der Feinde beschränkt: so haben wir ganz den Sinn Davids, der niemals eine Niederlage Schauls wünschte, und noch im Auslande mit eigener Gefahr der Sache Jisrael's diente 1 Schem. 23, 4. K. 27. Eine Frage bleibt übrig: konnte D. an seine Rettung solche Folgen geknüpft glauben, wie sie von V. 23. an geschildert werden? Welche sind diese aber? Zuerst daß er in der Versammlung der Jisr. Gott preisen, seine Gelübde bezahlen könne (23—26.), eine sehr natürliche Folge. Alsdann daß die Bedrückten „essen und sich sättigen und die Gottesfürchtigen lobsingen werden" (27.) Nichts natürlicher, da D. seine Partei als die bedrückte ansehen, und überhaupt mit seiner Rettung und der Verwirklichung der an ihn ergangenen Verheißung, daß er König werden würde, also mit seinem Regiment ein neues Erblühen der Anbetung und des Dienstes des Einigen erhoffen mußte. Darum und dazu war er ja gesalbt, dieses Ideal füllte seine Brust aus, das waren die Zwecke, die er sich vorgesetzt, darum fiel es ihm ja so sehr auf, daß Gottes Hülfe ausbleibt. Und wie wollte man nun dem geist= und gemüthvollen Jüngling verargen, wenn er in seiner, seine zukünftige Wirksamkeit idealisirenden Phantasie, auch auf Heiden und späte Nachkommen (28—32.) die Folgen seiner Wirksamkeit, wenn er erst Herrscher, wenn er erst Jisrael auf die Stufe reinster Verehrung des Einigen erhoben, ausgedehnt dachte? Hat nicht Schelomoh, der viel nüchternere, in seinem Tempelweihgebet dasselbe ausgesagt? Und ist im Sinne des Alten auf „alle Grenzen der Erde," „alle Geschlechter der Völker" ein so großes Gewicht zu legen? Wir sehen es daher als völlig begründet an, daß dieser Ps. von dem, durch Schaul in der Wüste verfolgten David verfaßt ist. — Sehen wir nun andere Ansichten nach. Mit uns stimmt Venema überein. Entscheidendes gegen die Abfassung von D. wußte auch de Wette nicht zu finden, nur daß er die Situation nicht zu bestimmen wußte. Rudinger versetzt ihn in die Zeit Abschalom's, wofür nichts spricht. Raschi und Rdak lassen ihn D. auf das Babyl. Exil weißsagend sprechen. Derselben Meinung sind Rosenm. und Ewald, die deshalb den Ps. im Exil verfassen lassen. Daß aber der Leidende hier das ganze Volk Jisrael sei, das wird schon durch die Art, wie V. 7. und 23. der Leidende den übrigen Jisr. gegenübertritt, widerlegt. Hitzig schreibt den Ps. dem Jirm. zu, und zwar in dem Ereigniß 37, 11—21., unterstützt dies aber nur durch sehr geschmacklose Deutung. Die Deutung des Ps. auf Jesus ist aus ganz materiellen Anknüpfungen, z. B. V. 19. erklärlich, wurde lange Zeit von christl. Auslegern verfolgt, ist aber von den Neueren gänzlich verlassen. Selbst Hengstenb., der sie in der Christol. noch eifrig verfochten, hat sie aufgegeben, und dafür: „die ideale Person des Gerechten" als den Gegenstand des Ps. aufgestellt. Daß hiermit die Auslegung auf den Boden der Willkührlichkeit gestellt ist, läßt er selbst durchblicken. Niemals konnte aber eine solche ideale Person sich so bestimmt und tief aussprechen, wie in unserm Ps. geschieht. Die messianische Deutung blickt bei den Juden nur im Midr. hier und da durch. — Man trennt gewöhnlich den Ps. in drei Theile, 2—12. 13—22. 23—32., die aber genau zu charakterisiren selbst Ewald nicht gelingt. Vielmehr giebt sich ein richtigeres Moment in Folg. zu erkennen: der Ps. beginnt mit der Klage, daß Gott dem S. und seinen Bitten fern sei V. 2., die Bitte nun, daß Gott ihm nicht fern bleibe, kehrt zweimal 12. und 20. wieder. Dies sind daher die beiden Anfangspunkte der drei Abschnitte, also: 2—11. 12—19. 20—32. So auch dem Sinne nach. Der erste Abschnitt die Klage, warum Gott ihm fern ist, da doch das Vertrauen der Väter, der Spott der Feinde des S. über sein Gottvertrauen und das innige Verhältniß des S. zu Gott, von seines Lebens Beginn an, die Hülfe Gottes verbürgen. Daher der zweite Abschnitt die Schilderung der Gefahr, und der dritte die Bitte um Rettung, da sich aus derselben die bedeutendste Zukunft entwickeln würde. Der erste Abschn. also: die Bürgschaften der Hülfe aus der Vergangenheit, der zweite: die Gefahr in der Gegenwart, der dritte: die Rettung und ihre Folgen in der Zukunft. De Wette und Köster nahmen nun fünfversige Strophen an, mußten aber 17—22. zwei dreiversige zugestehen. Die richtige Strophenabtheilung ist die, daß abwechselnd 3 und 2 versige Strophen statt finden; der erste Abschn. besteht nämlich aus 2. 3. 3. 2., der zweite aus 3. 2. 3., der dritte 3. 2. 3. 2. 3. Die erste Str. (V. 2. 3.) die Nichterhörung, die zweite (4—6.) das Lob und Vertrauen von Seiten Jisrael's, die dritte (7—9.) der Spott, die vierte (10. 11.) das Verhältniß des S. zu Gott; die fünfte (12—14.) die Umzingelung des S., die sechste (15. 16.) sein Verschmachten, die siebente (17—19.) wie nah' ihm die Feinde; die achte (20—22.) die Bitte um Rettung, die neunte (23. 24.) Lob Gottes, die zehnte (25—27.) Erhebung der Gedrückten, einschließlich des S., die eilfte (28. 29.) Anbetung von Seiten der Völker, und die zwölfte (30—32.) von Seiten der jetzigen und kommenden Geschlechter. — Der Ps. ist der Erguß des edelmüthigsten und unerschütterlichsten Herzens, das, trotz der bittern Empfindung, sich ganz verlassen zu sehen, doch

gen wird mir nicht. — 4. Doch bist der Heilige du, auf Jisrael's Lobliedern thronend. 5. Auf dich vertrauten unsre Väter, vertrauten, und du befreitest sie. 6. Sie schrien zu dir auf und entrannen, vertrauten dir und wurden nicht beschämt. — 7. Ich aber bin ein Wurm, kein Mann, der Menschen Hohn, vom Volk verachtet. 8. All die mich sehen, spotten mein, ziehen die Lippe auf, schütteln das Haupt. 9. „Auf den Ewigen wälz' er's, der befrei ihn, der errett' ihn, da er Gefallen an ihm." — 10. Ja, du zogst mich aus dem Mutterschooße, vertrautest mich den Brüsten meiner Mutter. 11. Auf dich warf ich, vom Mutterleib an, mich, von meiner Mutter Schooß an warest du mein Gott. — 12. Bleib mir nicht fern! Denn nahe ist die Noth, kein Helfer da. 13. Mich umgeben viele Stiere, Baschan's mächtige Stiere umzingelten mich.

דּוּמִיָּה לִי׃ (ד) וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב
תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃ (ה) בְּךָ בָּטְחוּ אֲבֹתֵינוּ
בָּטְחוּ וַתְּפַלְּטֵמוֹ׃ (ו) אֵלֶיךָ זָעֲקוּ וְנִמְלָטוּ
בְּךָ בָטְחוּ וְלֹא־בוֹשׁוּ׃ (ז) וְאָנֹכִי תוֹלַעַת
וְלֹא־אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עָם׃ (ח) כָּל־
רֹאַי יַלְעִגוּ לִי יַפְטִירוּ בְשָׂפָה יָנִיעוּ רֹאשׁ׃
(ט) גֹּל אֶל־יְהוָה יְפַלְּטֵהוּ יַצִּילֵהוּ כִּי
חָפֵץ בּוֹ׃ (י) כִּי־אַתָּה גֹחִי מִבָּטֶן מַבְטִיחִי
עַל־שְׁדֵי אִמִּי׃ (יא) עָלֶיךָ הָשְׁלַכְתִּי
מֵרָחֶם מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלִי אָתָּה׃ (יב) אַל־
תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי־צָרָה קְרוֹבָה כִּי־אֵין
עוֹזֵר׃ (יג) סְבָבוּנִי פָּרִים רַבִּים אַבִּירֵי

v. 4. נ״א וְאַתָּה

die Zuversicht nicht verliert, und noch Kraft genug besitzt, selbst in der drängendsten Gefahr seiner edelen Träume für die Zukunft nicht zu vergessen. Es giebt uns so auf die ergreifendste Weise: daß der Gottgläubige auch in der höchsten Noth die Zuversicht auf eine bessere Zukunft, auf den Sieg des Rechts, die Erhebung der Gedrückten durch Gott, nicht verlieren dürfe. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Der S. versetzt uns sofort in das Innere seiner ringenden Seele, in der das Bewußtsein seiner Gefahr in ihrem ganzen Umfange mit dem Gottvertrauen kämpft. Indem Gott fern (vgl. 10, 1. u. Anm.) davon ist, dem S. zu helfen, hört er auch auf sein Flehen nicht. Der Reim in מִישׁוּעָתִי und שַׁאֲגָתִי ist nicht zufällig, der Ps. bedient sich seiner des Nachdrucks wegen. — 3. Erkl. des Schlusses des vor. V. And. „Ruhe", aber „Schweigen", weil er erhört worden, ist dem „du erhörst nicht" viel paralleler. — 4. Dies kann aber der S. nicht fassen, da Gott der Heilige ist, der also den Sieg der Ungerechten nicht zulassen kann, der seine Verheißung erfüllen muß; und der sich Jisr. so oft bewährt hat, daß es ihm viele Loblieder erschallen läßt. Gott thront auf oder über diesen Lobliedern, da diese zu ihm hinaufschallen. — 5. 6. Anknüpfend hieran: die Väter vertrauten auf dich und es wurde ihnen geholfen. Sie wurden nicht beschämt in ihrem Vertrauen. — 7. Ich aber vertraue auch, und werde verspottet, weil mir nicht geholfen wird. „Wurm", Bild der Hülflosigkeit und der daraus hervorgehenden Verachtung. — 8. 9. Die Verachtung geht in Spott über. Zuerst Gesten des Spottes, dann (9.) Worte des Spottes. גֹּל Inf. für die dritte Pers. Fut. Hengstenb. als Imp., indem er גֹּל אֶל ה׳ als frühere Worte des Leidenden von den Spöttern wiederholen läßt. „Er hat Wohlgefallen an ihm," Gott am Sänger, wie Rabe und Rdak erkl., da Wohlgefallen des Menschen an Gott in der Schrift nicht vorkommt, und der Sinn tiefer wird: die Verspottung dehnt sich nun auf Gott selbst aus. Man kann hier eine leise Andeutung davon finden, daß die Anhänger Schaul's des D. als von Gott zum König designirt, vom Schemuel gesalbt, damit spotten. Auch knüpft dies besser mit dem Folg. an. — 10. 11. Der S. akzeptirt gleichsam den Spott der Feinde. Ja, Gott hat Wohlgefallen an mir, er hat es mir bewiesen von meines Lebens Beginn an, womit zugleich ein neues Motiv seines Vertrauens gegeben wird. Sehr schön entsprechen sich die beiden V., indem V. 10. sagt: du hast für mich seit meines Lebens Beginn gesorgt (מבטיחי), V. 11. ich habe von meines Lebens Beginn Dir angehangen. Der Beginn des Lebens ist aber hervorgehoben, um zu bezeichnen: in meiner ganzen Vergangenheit. Zugleich ist damit angedeutet V. 10. als ich noch ein ganz hülfloses Geschöpf war, V. 11. sowie das Bewußtsein in mir erwachte und ich noch keine Beweise für die Richtigkeit meines Vertrauens hatte. Mit dem ganzen Abschnitt zeichnet er also den Kampf des durch seine Verlassenheit erzeugten Zweifels mit dem in ihm von Kindesbeinen an befestigten Vertrauen auf Gott. — 12. Zweiter Abschnitt. Schilderung der Gefahr. Rabe findet in dem „fern" und „nah" einen Gegen=

14. Sperren den Rachen wider mich auf, ein Löwe,. zerreißend und brüllend. — 15. Wie Wasser bin ich ausgeschüttet, all meine Glieder aufgelöset, mein Herz ist worden wie Wachs, zerschmolzen in meinem Innern. 16. Vertrocknet gleich Scherben ist meine Kraft, und meine Zunge klebend am Gaumen, und in den Todesstaub legst du mich. — 17. Denn mich umringen Hunde, der Bösewichter Rotte umgiebt mich, Löwen gleich, meine Hände und Füße. 18. All meine Glieder zähl' ich, sie schauen, sehen auf mich. 19. Meine Kleider vertheilen sie unter sich, und werfen um mein Gewand das Loos. — 20. O Ewiger, bleib du nicht fern mir! Meine Stärke, eile zu meiner Hülfe herbei! 21. Rette vom Schwerte meine Seele, aus des Hundes Tatze mein Leben. 22. Hilf aus dem Rachen des Löwen mir, und aus der Büffel Hörnern

בָּשָׁן כִּתְּרוּנִי׃ (יד) פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אַרְיֵה
טֹרֵף וְשֹׁאֵג׃ (טו) כַּמַּיִם נִשְׁפַּכְתִּי
וְהִתְפָּרְדוּ כָּל־עַצְמוֹתָי הָיָה לִבִּי כַּדּוֹנָג
נָמֵס בְּתוֹךְ מֵעָי׃ (טז) יָבֵשׁ כַּחֶרֶשׂ ׀ כֹּחִי
וּלְשׁוֹנִי מֻדְבָּק מַלְקוֹחָי וְלַעֲפַר־מָוֶת
תִּשְׁפְּתֵנִי׃ (יז) כִּי סְבָבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת
מְרֵעִים הִקִּיפוּנִי כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי׃
(יח) אֲסַפֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי הֵמָּה יַבִּיטוּ
יִרְאוּ־בִי׃ (יט) יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל־
לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל׃ (כ) וְאַתָּה יְהוָה אַל־
תִּרְחָק אֱיָלוּתִי לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה׃ (כא) הַצִּילָה
מֵחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד־כֶּלֶב יְחִידָתִי׃ (כב)
הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אַרְיֵה וּמִקַּרְנֵי רֵמִים

ב״נ וֶהִתְפָּרְדוּ v. 15. בנ״א כִּי־ v. 17.
נ״א יְחַלְּקוּ v. 19.

satz. — 13. Er nennt die mächtigen und wüthenden Feinde Stiere, und namentlich Stiere (denn dies bezeichnet אבירים speziell) aus Baschan, wo die beste Viehzucht in Paläst. (5 M. 32, 14.) — 14. Außer diesen Stieren steht noch an der Spitze ein Löwe (Schaul). — 15. 16. Der Zustand des S. in dieser Gefahr. Das Hetzen der Verfolgung, die Anstrengung, sie abzuwehren, und ihr zu entgehen, die Affekte, die dabei in ihm lebendig waren, haben eine Auflösung hervorgebracht, die er mit dem Ausgegossensein wie Wasser und der Trennung der Glieder vergleicht, eine Muthlosigkeit, wie wenn sein Herz geschmolzen, eine Kraftlosigkeit, wie Scherben, denen keine Feuchtigkeit einwohnt, und wie wenn die Zunge am Gaumen klebt, eine Hoffnungslosigkeit, die dem Untergange (dem Tode, der Grabeserde) sich nahe glaubt. — 17. Jetzt Gefahr und Zustand zusammen verbunden. In seinem Affekt gegen seine Verfolger vergleicht er sie mit Hunden, die im Morgenlande verachtet und vernachlässigt, aber auch von äußerster Wuth und Ingrimm sind. Er erkl. das Bild jetzt „Rotte der Bösewichter," die er sofort wieder mit dem schon gebrauchten Bilde eines Löwen versieht. Die gangbare Lesart giebt einen einfachen, guten Sinn: כארי ist Apposition zu עדת מרעים, und ידי ורגלי hängt von הקיפוני ab, sind also Apposition zum ־ני, die Hände, wie Rabe bemerkt, weil man mit diesen kämpft, die Füße, weil man mit ihnen entflieht; sie haben ihn also so umringt, daß er nicht mehr kämpfen und entfliehen kann. Außerdem liest man: כָּרוּ, כָּאֲרוּ, כָּארוּ, כָּארֵי worüber s. Rosenm. Epimetr. in den Schol. Allein kritische Gründe sprechen allein für die gangbare Lesart, und Uebers. wie „durchbohren, fesseln" sind gänzlich zurückzuweisen. — 19. Während jene ihn so umringen, befindet er sich im Zustande des Elends, den er mit der Abmagerung, daß die Knochen zu zählen sind, vergleicht, und sie freuen sich dessen. Das zwiefache Sehen nicht allein, sondern ראה ב־ schon bedeutet „mit Wohlgefallen sehen." Natürlich ist dies nur Bild; die Feinde haben ihn noch nicht, aber seine Lage ist völlig verzweifelt, und die Gegner freuen sich, ihn so weit zu wissen. — 19. Die Feinde haben ihn bereits aller Besitzthümer beraubt, so daß er nichts mehr hat, als was er an sich trägt (Gewand); aber auch dies haben sie schon ihm entrissen, sie theilen das Letzte, was er hatte, unter sich. Er ist also im letzten Stadium der Noth, wie ein nackter Mensch, der den Todesstreich erwartet. Daß man diesen V. auf die Theilung der Kleider Jesu nach dessen Kreuzigung bezog, ist natürlich; dadurch ist man aber auch auf die falsche Ansicht gekommen, als sei der S. schon in den Händen der Feinde. Dann hätte er aber nicht wiederholt von „Umringen" gesprochen. — 20. Dritter Abschnitt. Der S. kehrt zu seinem Bittspruch zurück, אל תרחק, führt aber nun auch das Gebet um Rettung aus. אילותי ἅπ. λεγ. אֱיָל 88, 5. איל Stärke. — 21. 22. Rettung aus der Gewalt der Feinde, die er

עֲנִיתָנִי׃ (כג) אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ לְאֶחָי בְּתוֹךְ
קָהָל אֲהַלְלֶךָּ׃ (כד) יִרְאֵי יְהוָה ׀ הַלְלוּהוּ
כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב כַּבְּדוּהוּ וְגוּרוּ מִמֶּנּוּ כָּל־
זֶרַע יִשְׂרָאֵל׃ (כה) כִּי לֹא־בָזָה וְלֹא
שִׁקַּץ עֱנוּת עָנִי וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ
וּבְשַׁוְּעוֹ אֵלָיו שָׁמֵעַ׃ (כו) מֵאִתְּךָ תְּהִלָּתִי
בְּקָהָל רָב נְדָרַי אֲשַׁלֵּם נֶגֶד יְרֵאָיו׃
(כז) יֹאכְלוּ עֲנָוִים ׀ וְיִשְׂבָּעוּ יְהַלְלוּ יְהוָה
דֹּרְשָׁיו יְחִי לְבַבְכֶם לָעַד׃ (כח) יִזְכְּרוּ ׀
וְיָשֻׁבוּ אֶל־יְהוָה כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ וְיִשְׁתַּחֲווּ
לְפָנֶיךָ כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם׃ (כט) כִּי
לַיהוָה הַמְּלוּכָה וּמֹשֵׁל בַּגּוֹיִם׃ (ל) אָכְלוּ
וַיִּשְׁתַּחֲווּ ׀ כָּל־דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ לְפָנָיו יִכְרְעוּ
כָּל־יוֹרְדֵי עָפָר וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה׃ (לא) זֶרַע

v. 25. ב״נ בָזָה v. 26. נ״א בְּקָהָל
v. 27. נ״א דֹּרְשָׁיו v. 30. בנ״א אָכְלוּ

erhör mich! — 23. Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, in der Versammlung Mitte dich preisen. 24. Die ihr den Ewigen fürchtet, lobet ihn, all Same Jakob's, verehret ihn, und scheut euch vor ihm, all Same Jisrael's. — 25. Denn nicht verschmäht' und verachtete er des Elenden Elend, nicht verbarg er sein Antlitz vor ihm; da er schrie zu ihm, erhört' er ihn. 26. Von dir gehet mein Loblied in großer Versammlung aus; meine Gelübde werd' ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten. 27. Es werden essen die Gedrückten und sich sättigen, loben den Ewigen, die ihn suchen: es lebe eur Herz auf immer! — 28. Deß denken und wenden zum Ewigen sich alle Enden der Erde, vor dir werden sich bücken alle Geschlechter der Völker. 29. Denn des Ewigen ist das Königthum, und er der Herrscher über die Völker. — 30. Es essen und bücken vor ihm sich alle Reichen der Erde, es beugen sich alle zum Staube Gesunknen, und wer sein Leben nicht fristen konnte. 31. Ihm dienen die Nachkommen, vom Herrn wird erzählt künftigem Ge-

im oben gebrauchten dreifachen Bilde anführt. יחידתי meine Einzige, meine Seele, mein Leben, ich habe kein zweites zu verlieren (Ps. 35, 17.) And.: meine einsame, verlassne. — Ueber רם für ראם s. I. S. 795. — 23. Die Folgen seiner Rettung, zuerst in Bezug auf sich selbst. Er will den Jisr. das Lob Gottes und seine wunderbare Rettung verkünden. — 24. Er fordert sie auf, (schon jetzt, indem er die Rettung voraussetzt), sich allein zu Gott zu wenden. Der gerettete S. denkt sich also, so auf die Jisr. zu wirken, daß sie sich Gott ganz anschließen. Das אחי, das wiederholte כל זרע יעקב zeigt, daß er sich zuerst eng die Wirkung auf Jisr. denkt. — 25. Hauptsächlicher Grund für diesen Anschluß an Gott. ענות die Verss. und Raschi „das Schreien." — 26. Noch einmal versetzt sich der S. in die gottesdienstl. Versammlung der Jisr., von der ausgeschlossen zu sein David so schmerzlich empfand (1 Schem. 26, 19.), sieht sich da den Herrn loben, und die in der Gefahr gelobten Opfer bringen. Durch den Schluß „vor denen, die ihn fürchten," spricht er nachdrücklich aus, daß die Partei der Gottesfürtigen nun oben ist. — 27. Darum nennt er sie auch ענוים, die bisher Gedrückten. Diese werden von den Opfern essen, sich zum Herrn erheben und frohen Herzens sein. In der Lebhaftigkeit der Gefühle redet er sie am Schlusse des V. an (לבבכם). — 28. Nachdem der S. so seine Seele erhoben hat in den fröhlichen Bildern, wie die Gottesfürchtigen in Jisr. die Oberhand bekommen und ganz Jisr. sich Gotte zuwenden werden: sieht er noch weiter. Das Beispiel Jisr.'s wird auf die übrigen Völker wirken und sie Gott zuführen. — 29. Denn Gott sollten eigentlich Alle anbeten, da er ja in Wirklichkeit Alle beherrscht. — 30. Er verbindet nun V. 27. und 28.: alle Menschen bekennen sich zu Gott, und wie dies früher den Unterschied zwischen Jisr. und den Völkern aufhob, so nun den zwischen Reichen und Armen, Glücklichen und Unglücklichen. Die Reichen und Glücklichen sind: כל דשני ארץ, die Unglücklichen: כל יורדי עפר (Sachs: sie essen anbetend all das Mark der Erde, dagegen der Parallel. כל יורדי). Die Reichen verschmähen nicht am allgemeinen Mahle, wozu zuerst nur die Gedrückten erschienen V. 27., Theil zu nehmen, die Tiefgedrückten, beinah Todten, richten sich auf zur Anbetung Gottes. — 31. Aber nicht bloß die gegenwärtigen, auch die zukünftigen Ge-

schlechte. 32. Sie kommen, verkünden seine Gerechtigkeit dem nachgeborenen Volke: denn er vollbracht es.

Die Obhut Gottes.

23. 1. Gesang David's. Der Ew'ge ist mein Hirt, mir mangelt's nicht. 2. Auf grüne Auen lagert er mich, zu Wassern der Ruhe leitet er mich. 3. Meine Seele labt er; er führt mich in des Rechts Geleisen, um seines Namens willen. — 4. Auch wenn ich geh' im Thal des Todesschattens, fürcht' ich kein Leid, denn du bist bei mir: dein Stecken und dein Stab, sie

יַעַבְדֶנּוּ יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר׃ (לב) יָבֹאוּ
וְיַגִּידוּ צִדְקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה׃

כג (א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה רֹעִי לֹא
אֶחְסָר׃ (ב) בִּנְאוֹת דֶּשֶׁא יַרְבִּיצֵנִי עַל־
מֵי מְנוּחוֹת יְנַהֲלֵנִי׃ (ג) נַפְשִׁי יְשׁוֹבֵב
יַנְחֵנִי בְמַעְגְּלֵי־צֶדֶק לְמַעַן שְׁמוֹ׃ (ד) גַּם
כִּי־אֵלֵךְ בְּגֵיא צַלְמָוֶת לֹא־אִירָא רָע כִּי־
אַתָּה עִמָּדִי שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ הֵמָּה

schlechter erkennen Gott an. — 32. Mit dem Schlusse כי עשה deutet der S. leise darauf hin, daß diese Rettung doch noch erst vollbracht werden muß. —

23. Die Hut Gottes sichert vor allem Mangel, führt die Wege der Gerechtigkeit, schützt in Gefahren, bringt Fülle und schafft Heil durch das ganze Leben. Dies spricht der Psalmist aus. Aber er spricht es aus im Bewußtsein, daß auch der Gottbehütete Feinde (5.) und Gefahren des Todes (4.) zu bestehen hat. Er spricht es aus im Bilde Gottes als Hirten, der den Gerechten weidet und den rechten Weg führt. Mit Unrecht hat man von V. 5. an ein neues Bild angenommen, und dadurch die Einheit des Ps. zerrissen. Vielmehr ist das Bild des Hirten schon von Anfang an eben nur mit Berücksichtigung, daß das Geweidete Mensch ist, genommen, hier und da genau festgehalten, dann aber wieder so erweitert, daß der Mensch sachlicher hervortritt. Es ist dies schon im ersten V. durch die persönliche Fassung „mein" Hirt, „mir" mangelt nichts, angedeutet. V. 2. ist das Bild genau, hingegen V. 3. schon auf das geistige Gebiet hinübergetragen. V. 4. sind beide Beziehungen trefflichst in einander gearbeitet. V. 5. 6. tritt das sachliche Verhältniß des Menschen stärker hervor, so daß in 6. die allgemeine Bedeutung des Bildes vollkommen ausgesprochen ist. Gerade darin besteht die Trefflichkeit und der wahre Geschmack, daß das Bild den Inhalt wie ein herrlicher Ramen umgiebt, oder der Inhalt auf das Bild wie auf einen lichtvollen Hintergrund aufgetragen ist. Sehr einfach theilt sich der Ps. in zwei dreiversige Strophen 1—3. 4—6., da in der ersten Str. die Leitung an sich geschildert ist, und V. 3. mit der geistigen Bedeutung und der Form nach mit למען שמו die erste Str. passend schließt. In der zweiten Str. ist dann die Leitung Gefahren und Feinden gegenüber geschildert und V. 6. wieder die geistige Bedeutung gegeben. Der Ps. wirkt nach zweien Seiten hin: er giebt dem Darbenden und Kämpfenden Beruhigung über sein endliches Ziel, und führt dem Umfriedeten und Genießenden das Bewußtsein bestandener und vielleicht wieder zu bestehender Kämpfe zurück. Die Situation ist daher eben eine mittlere, der S. hat die Wirkung der göttlichen Leitung erfahren nach Trübsal und Bedrängniß. Darum muß D. diesen Ps. als Mann gedichtet haben, wo ihm eben so die lieblichen Erinnerungen seiner Jugend, wie kaum bestandener Kämpfe in der Seele lebten. Alle näheren Bestimmungen, alle historische Andeutung der Bilder sind geschmacklos. Nur Hitzig schreibt den Ps. Jirm. zu. Der Gedanke des Ps. ist: die H u t G o t t e s f ü h r t a u f d e m W e g e d e s R e c h t s z u m H e i l e, e i n s c h l i e ß l i c h d e r A b h ü l f e i r d i s c h e n M a n g e l s. — 1. לא אחסר allgemein, nicht bloß von der Speise ff., sondern auch was zur Beruhigung und Labung der Seele dient (V. 3.). — 2. Das Werk des guten Hirten. Wenn in den kräuterreichen Angern und im Wasser die Nahrung, so ist im „lagern" und Wasser „der Ruhe" diese letztere hervorgehoben, die Gott schafft. Er leitet den heißen dürren Lebenstag so, daß man endlich doch auf grasigen Auen und an schattenreichen Wassern (im Morgenlande so kostbar!) die Ruhe findet. מי מנוחות daher nicht ruhig fließende Wasser, sondern W., an denen man Ruhe findet, genießt. — 3. Nachdem Nahrung und Ruhe gefunden, tritt auch die Erquickung der Seele ein; wodurch? weil es Wege der Gerechtigkeit sind, die er unter Gottes Obhut ging. Daß er aber diese ging, daran ist er zwar selbst, aber auch nicht minder die Gnade Gottes schuld, weshalb hinzugefügt ist: „um seines Namens willen," d. h. um sich als den zu bewähren, der er ist, vgl. 22, 4. — 4. Bin ich auch von drohenden Gefahren umringt, der Blick auf die Leitung und Stützung durch Gott entfernt jede Furcht. Ein Thal der Todesschatten ist, wo der Tod dräut, und zwar in dichtester Finsterniß, so daß man ihn nicht kommen sieht, ihm nicht zuvorkommen kann. De Wette

יְנַחֲמֻנִי׃ (ה) תַּעֲרֹךְ לְפָנַי ׀ שֻׁלְחָן נֶגֶד צֹרְרָי דִּשַּׁנְתָּ בַשֶּׁמֶן רֹאשִׁי כּוֹסִי רְוָיָה׃ (ו) אַךְ ׀ טוֹב וָחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי כָּל־יְמֵי חַיָּי וְשַׁבְתִּי בְּבֵית־יְהוָה לְאֹרֶךְ יָמִים׃

trösten mich. 5. Du rüstest vor mir einen Tisch, im Angesichte meiner Dränger, salbst mit Oel mein Haupt, mein Becher fließet über. 6. Nur Glück und Liebe folgen mir all meine Lebenstage, ich wohne in des Ew'gen Hause lange Zeiten.

כד (א) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיהוָה הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ׃ (ב) כִּי־הוּא

Zum Einzug der Bundeslade in Zijon.

24. 1. Von David, ein Gesang. Des Ewigen ist die Erde und was sie erfüllet, der Erdball und seine Bewohner. 2. Denn er hat

נ"א בַּשֶּׁמֶן או בַשֶּׁמֶן v. 5. נ"א בְּבֵית־ v. 6.

bemerkt: die etwas breite Rede in der Schlußhälfte des V. (zwei Synonyme und noch das Pron.) soll die Ruhe des Vertrauens malen. — 5. Noch mehr. Gottes Leitung führt nicht allein aus Mangel (1.) und Gefahr (4.), sondern auch zu Ueberfluß. Das Haupt mit Oel salben und einen übervollen Becher kredenzen, waren Sitten des alten Morgenländers, wenn der Gast ankam. „Im Angesicht der Feinde" hat einen schönen psychologischen Sinn. Die Feinde sehen es und können es nicht hindern. Dadurch ist der Triumph desto größer, und deutet zugleich auf einen milden Sinn, da er die Feinde nicht vernichtet, sondern nur bezwungen hat. — 6. שבתי Inf., gew. שִׁבְתִּי. „Im Hause des Ewigen wohnen," heißt nach 15, 1. mit Gott in der engsten vertraulichsten Verbindung leben, welches der fromme Isr. sich allerdings mit öfterm Opfer-Darbringen verbunden dachte. Der V. drückt positiv und näher aus, was V. 1. לא אחסר noch allgemein und negativ gehalten. —

24. Gott ist der Herr der Erde, die er geschaffen (1. 2.) Mit diesem Gotte kann in gottesdienstliches Verhältniß nur der treten, welcher schuldlos lebt (3. 4.), und ein solcher empfängt Segen und Heil von Gott und ist wahrer Gottesverehrer (5. 6.) Mit diesem Sinne ist Gott ein Heiligthum aufgerichtet, und er, der der menschlichen Geschicke wie des ganzen Weltalls Herr ist, ziehet in dieses Heiligthum ein (7—10.) Nichts ist klarer, als daß der Psalm den Einzug Gottes, d. h. des Trägers seiner Anbetung, d. i. der Bundeslade in ein dazu errichtetes Heiligthum feiert. Aus V. 7—10. ist dies überklar; aber es muß ein Einzug in ein, bis dahin an diesem Orte noch nicht bestandenes Heiligthum sein, weil sonst die Aufforderung an die Thore, sich zu erweitern, nicht statt haben konnte, also nicht, wie Einige glaubten, der Wiedereinzug der Bundeslade nach einem Kriegszuge, sondern der Einzug derselben zum ersten Male. Dann giebt der Ps. auch nicht blos die Feier dieses Einzuges, sondern er begleitet diesen letztern ganz und gar. Zuerst weilt der Zug noch im Thale, und hier wird Gott als der Herr der ganzen Erde anerkannt (1. 2.) Dann zieht der Zug den heil. Berg hinan, und hierbei wird ausgesprochen, äußerlich wer den Berg hinanziehen darf, innerlich wer mit Gott in näheres, gottesdienstliches Verhältniß wahrhaft tritt (3—6.) Jetzt ist der Zug vor den Thoren des heil. Ortes angekommen, und nun wird die Aufforderung an die Thore gerichtet (7—10.) Es frägt sich nun, welchen Einzug feiert der Ps.? Den Einzug der Bundeslade in das in der Burg Zijon aufgeschlagene Stiftszelt, welchen David mit Gesang, Reigen und Opfern feierte, wie 2 Schem. 6. ausführlich beschrieben ist? oder den Einzug der Bundeslade in den von Schelomoh erbauten Tempel, 1 Kön. 8.? Letzteres meint de Wette, und neigen sich die jüd. Ausleger hierzu, indem sie sagen, D. habe diesen Ps. für Schelomoh gedichtet, als ihm Gad verkündigt, daß nicht er, sondern Schel. den Tempel bauen solle (2 Schem. 7. oder 1 Chr. 22.) Indeß wissen diese keinen andern Grund anzugeben, als weil die Thore „ewig" genannt werden (7.) Speziell könnten aber auch die Thore des Tempels nicht „ewig" genannt werden, und, wenn man meint, es sei hiermit die Hoffnung Schelomoh's, daß der Tempel „ewig" sein werde, ausgedrückt, so ist es viel natürlicher, schon bestehende Pforten als „uralt" zu bezeichnen, um ihnen damit die Würdigkeit, die Bundeslade des Herrn zu empfangen, zu vindiziren. Uralt konnten aber gerade die Thore des alten Zijon's und Jerusch.'s genannt werden. Hierzu kommt, daß es sehr unnatürlich ist, Pforten, die man zu diesem Empfang gebaut, aufzufordern sich zu erweitern, und ihnen die Frage, wer der sei, der einziehe, in den Mund zu legen, wogegen dies sehr natürlich ist von Pforten, die schon lange bestehen, und jetzt zu einem neuen, hochherrlichen Zwecke sich öffnen, Pforten, die schon viele Herren und Sieger einziehen sahen, jetzt aber sich erweitern sollen, da sie den höchsten Herrn und Sieger empfangen sollen. Hengstenb. weist auch auf V. 8. hin, wo Gott als Kriegesgott gefeiert wird, was D., aber nicht Schel. anstand. Einen ganz besondern Bezug zu V. 3—6. könnte man noch

עַל־יַמִּים יְסָדָהּ וְעַל־נְהָרוֹת יְכוֹנְנֶהָ׃
(ג) מִי־יַעֲלֶה בְהַר־יְהוָה וּמִי יָקוּם
בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ׃ (ד) נְקִי כַפַּיִם וּבַר־
לֵבָב אֲשֶׁר ׀ לֹא־נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ וְלֹא
נִשְׁבַּע לְמִרְמָה׃ (ה) יִשָּׂא בְרָכָה מֵאֵת
יְהוָה וּצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ׃ (ו) זֶה דּוֹר
דֹּרְשׁוֹ מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ יַעֲקֹב סֶלָה׃
(ז) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי

נ"א קוּם v. 3. נפשי ק׳ v. 4.
בנ"א דוֹר׳ v. 6. דורשיו קרי ibid.
בנ"א הֲנָּשְׂאוּ v. 7.

sie über Meere gegründet, über Ströme festigt er sie. — 3. Wer darf den Berg des Ewigen besteigen, wer steh'n an seiner heil'gen Stätte? 4. Wer rein an Händen, lautern Herzens ist, wer nicht zum Falschen seine Seele trägt, und nicht zum Truge schwört: — 5. der trägt vom Ew'gen Segen hin, Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils. 6. Dies ist seiner Verehrer Geschlecht, die dein Antlitz suchen, Jakob's (Gott). Selah. — 7. Hebet, ihr Thor', eure Häupter, erhebt euch, ewige Pforten, daß der König der

2 Schem. 6, 9. finden. Vgl. noch Ps. 15. — Der Ps. im Allgemeinen, noch mehr aber in seinem speziellen Gegenstande, enthält eine ganz vorzügliche religiöse Auffassung. Es sind in ihm die drei Momente: Gott als Weltengott, der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott, und der jisr. Gottesdienst, zusammengefaßt, und so gelehrt, daß die Verehrung in Jisr. keinen besondern, sondern den unendlichen Weltengott zum Inhalt hat (vgl. Ps. 19.), und daß zu dieser Verehrung die sittliche Lauterkeit unerläßliche Bedingung ist. Auf eine treffliche Weise geht daher der Ps. vom Gott der ganzen Erde aus, zu dem speziell in Jisr. verehrten Gott über, feiert ihn dann als den Herrscher aller Menschengeschicke (מלך), der insonders Krieg und Sieg unter den Menschen entscheidet (גבור מלחמה), und endlich wieder als Gott des Weltalls (ה׳ צבאות). Um so mehr ist die, aus völligem Mißverständniß hervorgegangene Ansicht Ewald's, daß 1—6. und 7—10. ganz verschiedene Lieder wären, verwerflich, da der innere Zusammenhang, wie aus Obigem erhellet, ganz klar ist. Eben so entschieden spricht die Form dagegen. Der Ps. besteht regelmäßig aus zweiversigen Strophen, wo dann die zweite und dritte (3—6.), und die vierte und fünfte (7—10.) wieder genauer zusammengehören, die erste den allgemeinen Eingang bildet. Die Frageform in 8. und 10. ist eben schon in V. 3. vorhanden. Der Ps. besagt: Der Gott des Weltalls ist es, den der Jisraelit, aber nur der schuldlose, wahrhaft verehrt. — 2. Fälschlich verstehen de Wette und And. unter Meeren und Strömen die unterirdischen Gewässer, und nur die Allmacht Gottes vermöge es, den festen Erdball auf so losem Grunde zu erhalten. Vielmehr ist es Vorstellung der Schrift, daß sich das Wasser, das anfänglich über der Erde stand, zurückzog, und die Erde darüber hervorragt, s. 1 M. 1, 9. 10. Ps. 104, 5—8. 136, 6. — 3. Vgl. 15, 1. und Anm. Ein Gegensatz zwischen עלה und קום (bestehen). — 4. Zuerst wer keine böse That gethan, dann mehr noch, wer sein Herz rein erhielt, dies als eigentlicher Mittelpunkt des Guten näher erklärt, wer nicht nach Trug gelüstet, und darum nicht zu Lug schwört, nicht falsch schwört. Die jüd. Ausl., wie auch Rosenm., verstehen אשר לא נשא וגו׳ wer nicht zum Falschen schwört, wie 2 M. 20, 7., weshalb sie mit Jakob ben Chajim נפשי lesen müssen. Allein Gott redet in diesem Ps. niemals, נפש kann nicht für שם stehen, und der Schluß des V. wäre ganz überflüssig. Im Gegentheil heißt נשא נפש überall die Lust, das Verlangen wonach tragen, und נשא ל— steht mit dem נשא מ— V. 5. zu genau im Gegensatz, als daß jenes nicht dahintragen, dieses davontragen heißen sollte. Die Stelle 2 M. 20, 7. steht damit gar nicht im Widerspruch; dort heißt es wörtlich: trage nicht den Namen des Ewigen zum Falschen hin. — 5. Der erfüllt also den Zweck seines Ziehens zum heil. Berge (3.), und erhält Segen. — 6. Die also schuldlos sind, sind die wahren Gottesverehrer. Vor מבקשי פניך muß זה wiederholt werden, indem מ׳ פ׳ nichts anders als דרשיו sind. Daher vor יעקב zu suppl. אלהי mit der Nebenbedeutung, der Gott Jakob's ist kein andrer, als der diese Reinheit durchaus von seinen Verehrern verlangt. Mit „Segen" und „Gott Jakob's" ist demnach den orthodoxen Begriffen des priesterlichen Segensspruches und der Abstammung von Jakob entgegengetreten. Rosenm., Hengstenb.: die dein Antlitz suchen, sind die wahren Jakobiten. — 7. Prächtig gehaltene Aufforderung an die Thore der Burg Zijon, um hierdurch den Lobpreis Gottes zu motiviren. Die Steigerung des שאו in הנשאו, wie die Senkung der שערים zu פתחים. „König" mit Beziehung auf den Einzug in die Burg als seine nunmehrige Residenz. Schön bemerkt Hengstenb.: Es handelt sich hier nicht um bloße Ortsveränderung eines Symbols; es trat eine neue Epoche in dem Verhältniß des Herrn zu seinem Volke ein, und der S. ermahnt das Volk, diese Zeit seiner

Ehren zieh' ein! 8. Wer ist er, der König der Ehren? Der Ewige, stark und gewaltig, der Ew'ge, gewaltig im Krieg. — 9. Hebet, ihr Thor', eure Häupter, hebt sie, ewige Pforten, daß der König der Pforten zieh' ein! 10. Wer ist der, der König der Ehren? Der Ew'ge der Heerschaaren, er ist der König der Ehren. Selah.

עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃ (ח) מִי־זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה׃ (ט) שְׂאוּ שְׁעָרִים ׀ רָאשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃ (י) מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה׃

Bitte um Rettung nach Vergebung der Sünden.

25. 1. Von David. Ewiger, zu dir erheb' ich meine Seele. — 2. Mein Gott, auf dich vertrau' ich; o daß ich nicht zu Schanden werde, daß meine Feinde über mich nicht jauchzen! 3. Es werden ja all die dein harren, nicht zu Schanden: zu Schanden werden die ohn' Ursach treulos handeln. — 4. Deine Wege, Ew'ger, mach mir kund, deine Pfade lehre mich. 5. Leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,

כה (א) לְדָוִד אֵלֶיךָ יְהוָה נַפְשִׁי אֶשָּׂא׃ (ב) אֱלֹהַי בְּךָ בָטַחְתִּי אַל־אֵבוֹשָׁה אַל־יַעַלְצוּ אֹיְבַי לִי׃ (ג) גַּם כָּל־קוֶֹיךָ לֹא יֵבֹשׁוּ יֵבֹשׁוּ הַבּוֹגְדִים רֵיקָם׃ (ד) דְּרָכֶיךָ יְהוָה הוֹדִיעֵנִי אֹרְחוֹתֶיךָ לַמְּדֵנִי׃ (ה) הַדְרִיכֵנִי בַאֲמִתֶּךָ ׀ וְלַמְּדֵנִי כִּי־אַתָּה

נ״א אֹרַח׳ v. 4. נ״א וְלַמְּ׳ v. 5.

Heimsuchung wohl zu erkennen." — 8. Das Einfachste ist, die Frage den Thoren in den Mund gelegt anzunehmen. Dadurch ist die nochmalige Mahnung V. 9. motivirt. Gott als Herr der menschlichen Geschicke, als Sieger in allen Kämpfen, vgl. 2 M. 14, 3. — 9. Die Aufforderung wiederholt, um in V. 10. die Verherrlichung Gottes zu vervollständigen. — 10. Höhere und höchste Stufe der Gottesbezeichnung: ה׳ צבאות. Als גבור מלחמה weilt der Begriff noch auf der Erde, als צבאות ist er zum Himmel erhoben, von deren Heerschaaren, seien dies Engel, seien es die Sterne (5 M. 4, 19.), er Herr ist. —

25. Wenn schon Ps. 9. und 10. eine Anordnung nach dem Alphabet, wenn auch noch eine sehr unvollkommne, zeigten: so ist Ps. 25. der erste, der diese ganz besitzt, und zwar mit nur wenigen und erklärlichen Abweichungen. Denn die Anrede אלהי V. 2. hindert nicht den V. mit ב angefangen zu sehen in בך und בטחתי. ו fehlt, findet sich aber in dem vorherg. langen V. 5. in ולמדני. Für ק steht ein zweites ר. Daß noch ein Schlußvers nach ת folgt, kann nicht auffallen, פ ist dabei zufällig. Zu bemerken ist noch, daß vielfach die Anfangsbuchstaben des V. sich in demselben wiederholen, namentlich ist dies hier mit dem א V. 1., ב V. 2., ג und ק in V. 3., ד V. 4., ח und כ V. 7., ל V. 11., צ V. 17., ש V. 20. der Fall. Ob diese alphabetische Ordnung den Ps. David abspreche, darüber s. Einl. zu den Ps. Das ist aber ersichtlich, daß alle Psalmen, die alphabetisch geordnet sind, vorzugsweise einen reflektirenden Charakter haben, den sie in der wiederholten Aussprache eines Grundgedankens in mehrfachen Sentenzen besitzen. Dieser Grundgedanke in unserm Ps. ist: rette mich Gott, nachdem du mir meine Sünden vergeben. Es ist daher in diesem Ps. das Vertrauen zu Gottes Hülfe auf die Vergebung der Schuldhaftigkeit gestützt. Die Rettung ist nicht Akt der Gerechtigkeit, sondern der Gnade, welche der Vergehen des Bedrängten nicht gedenkt. Der Ps. hat, wenn man den Eingangs- und Schlußvers abzieht, eine sehr leicht zu erkennende zweiversige Strophenabtheilung. — 1. Mit אליך אשא giebt der S. den ganzen Inhalt des Ps., denn es faßt ebenso das Vertrauen auf Gott, wie das Verlangen nach Läuterung und Rettung durch Gott. — 2. 3. Nun hebt er die eigentliche Ausführung mit einer neuen Anrede אלהי an. Wer auf Gott vertraut, wird nicht zu Schanden. Auf diesen Allgemeinsatz hin gründet er auch die Bitte für sich. הבגדים ריקם sind die an ihren Nächsten, hier am S., ohne von jenen Ursache zu haben, treulos handeln, parallel zu „meine Feinde." — 4. 5. Die Erfüllung des Vertrauens will er sich sichern durch das Wandeln in Gottes Wegen, die ihn daher Gott lehren und leiten möge. Der Fromme wandelt die rechten Wege nicht ohne Beistand Gottes. Der Ps. bewegt sich hier in einem Kreise. Er vertraut auf Gott; dies

אֱלֹהֵי יִשְׁעִי אוֹתְךָ קִוִּיתִי כָּל־הַיּוֹם׃
(ו) זְכֹר־רַחֲמֶיךָ יְהוָה וַחֲסָדֶיךָ כִּי
מֵעוֹלָם הֵמָּה׃ (ז) חַטֹּאות נְעוּרַי ׀ וּפְשָׁעַי
אַל־תִּזְכֹּר כְּחַסְדְּךָ זְכָר־לִי־אַתָּה לְמַעַן
טוּבְךָ יְהוָה׃ (ח) טוֹב־וְיָשָׁר יְהוָה עַל־כֵּן
יוֹרֶה חַטָּאִים בַּדָּרֶךְ׃ (ט) יַדְרֵךְ עֲנָוִים
בַּמִּשְׁפָּט וִילַמֵּד עֲנָוִים דַּרְכּוֹ׃ (י) כָּל־
אָרְחוֹת יְהוָה חֶסֶד וֶאֱמֶת לְנֹצְרֵי בְרִיתוֹ
וְעֵדֹתָיו׃ (יא) לְמַעַן־שִׁמְךָ יְהוָה וְסָלַחְתָּ
לַעֲוֹנִי כִּי רַב־הוּא׃ (יב) מִי־זֶה הָאִישׁ
יְרֵא יְהוָה יוֹרֶנּוּ בְּדֶרֶךְ יִבְחָר׃ (יג) נַפְשׁוֹ
בְּטוֹב תָּלִין וְזַרְעוֹ יִירַשׁ אָרֶץ׃ (יד) סוֹד
יְהוָה לִירֵאָיו וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעָם׃ (טו) עֵינַי
תָּמִיד אֶל־יְהוָה כִּי הוּא־יוֹצִיא מֵרֶשֶׁת
רַגְלָי׃ (טז) פְּנֵה אֵלַי וְחָנֵּנִי כִּי־יָחִיד וְעָנִי
אָנִי׃ (יז) צָרוֹת לְבָבִי הִרְחִיבוּ מִמְּצוּקוֹתַי

נ״א זְכָר־ v. 6. פתח באתנח v. 7.
בנ״א טוֹב־ v. 8.

denn du bist meines Heiles Gott, dein harr' ich alle Zeit. — 6. Sei dein' Erbarmens, Ew'ger, eingedenk und deiner Gnaden, denn von Ewigkeit sind sie. 7. Der Sündern meiner Jugend und meiner Missethaten denke nicht, nach deiner Gnade denke mein, um deiner Güte willen, Ewiger! — 8. Gütig ist und g'rad der Ewige, darum zeiget Sündern er den Weg. 9. Demüth'ge leitet er im Rechte, und lehrt Demüth'ge seinen Weg. — 10. Des Ewigen Pfade all sind Gnad' und Wahrheit denen, die wahren seinen Bund und seine Zeugnisse. 11. Um deines Namens wegen, Ewiger, verzeihe meine Schuld, denn groß ist sie. — 12. Wer ist der Mann wohl, der den Ew'gen fürchtet? Ihm zeigt den Weg er, den er wähle. 13. Im Glück weilt seine Seele, sein Same erbt das Land. — 14. Des Ew'gen Freundschaft denen, die ihn fürchten, sein Bund, sie zu belehren. 15. Zum Ew'gen blicken meine Augen stets, denn er zieht aus dem Netze meine Füße. — 16. Wend' dich zu mir und sei mir gnädig, denn einsam und elend bin ich. 17. Meines Herzens Engnisse erweitere, aus meinem

kann aber nur erfüllt werden, wenn er die Wege des Rechts wandelt, weil er dadurch Anspruch auf Rettung erhält; diese kann er nur gehen, wenn sie Gott ihn leitet; darum die Bitte um diese Leitung, da er ja bei Ihm nur Hülfe finden kann, und er auf Ihn vertraut. — 6. 7. Um so näher liegt die Erinnerung an die Sünden, die er begangen, durch die er von jenen Wegen abgewichen; darum möge Gott nur barmherzig mit ihm sein und jener Sünden vergessen. Es sind dies zuerst Sünden der Jugend, als er, der S. noch nicht zur Erkenntniß gekommen, dann zwar פשעי, die aber durch die Sünden der Jugend einmal eingeleitet waren. — 8. 9. Aus der Güte Gottes fließt es hervor, daß er die Menschen zur Tugend führen will, so bald sie sich leiten lassen. יורה und ידרך bilden eine Steigerung, so daß חטאים und ענוים ebenfalls eine solche sein müssen. Den Sündern zeigt er den Weg; ob sie ihn gehen oder nicht, ist ihre Sache. Die ענוים d. h. die zur Erkenntniß ihrer Schuldhaftigkeit gekommen, darum Reu- und Demüthigen, führt er hin. — 10. 11. Aus dem Allgemeinen zieht der S. wieder den Schluß auf sich. „Deines Namens wegen," Namen für Wesen. „Denn", weil seine Schuld groß ist, bedarf er der Vergebung, nicht „obschon", wie Rabe wollte — 12. 13. Es bedarf zur Grundlage des Lebens nur der Gottesfurcht, durch diese kommt der Mensch zur Erkenntniß des rechten Weges, und wer diesen wandelt, hat dauerndes Glück. — 14. 15. סוד mit ברית parallel, das enge, freundschaftliche Verhältniß. And.: Rath. Mit V. 15. wieder individuell auf den S. — 16. 17. Die Bitte. פנה אלי Gegensatz zu עיני תמיד V. 15. Zu bemerken das 3malige ני — in וחנני, ועני אני Paronomasie. Wo רחב dem צר gegenübersteht, bedeutet es stets weit werden, was eng gewesen, so Ps. 4, 2. 118, 5. Daher falsch Sept. Rabe: meines Herzens Drangsale vermehren sich. Man nimmt הרחיבו daher gew. intrans.: mögen erweitert werden, sich erweitern, sie mögen weit werden. Dafür kann vollgültig Jesch. 30, 33. angeführt werden, wenn nicht das praet. als Optativ ungrammatisch wäre. Hensler, Rosenm. u. A. wollten daher ו von הרחיבו zum folg. Wort ziehen, und הַרְחֵב, הַרְחִיב lesen. Dies würde mit הוציאני parallel sein, so wie mit dem Vorhergehenden übereinstimmen. —

הוֹצִיאֵנִי׃ (יח) רְאֵה עָנְיִי וַעֲמָלִי וְשָׂא
לְכָל־חַטֹּאותָי׃ (יט) רְאֵה־אוֹיְבַי כִּי־רָבּוּ
וְשִׂנְאַת חָמָס שְׂנֵאוּנִי׃ (כ) שָׁמְרָה נַפְשִׁי
וְהַצִּילֵנִי אַל־אֵבוֹשׁ כִּי־חָסִיתִי בָךְ׃
(כא) תֹּם־וָיֹשֶׁר יִצְּרוּנִי כִּי קִוִּיתִיךָ׃
(כב) פְּדֵה אֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכֹּל
צָרוֹתָיו׃

Drängniß führe mich heraus. — 18. Sieh auf mein Elend und mein Leid, und meine Sünden all vergieb. 19. Auf meine Feinde sieh, denn viel sind ihrer, sie hassen mich mit ungerechtem Haß. — 20. Meine Seele wahre, und rette mich, o daß ich nicht zu Schanden werde, da ich auf dich vertraue. 21. Unschuld und Gradheit hüten mich, da ich dein harre. — 22. Erlöse, Gott, aus allen seinen Nöthen Jisrael!

Bitte um Rettung aus dem guten Bewußtsein heraus.

כו (א) לְדָוִד ׀ שָׁפְטֵנִי יְהוָה כִּי אֲנִי
בְּתֻמִּי הָלַכְתִּי וּבַיהוָה בָּטַחְתִּי לֹא אֶמְעָד׃

ibid. נ״א כִּי־ v. 1. פתח באתנח

26. 1. Von David. Richte mich, Ewiger, denn ich wandelte in meiner Unschuld, und auf den Ewigen vertraute ich: nimmer werd'

18. 19. Genauer Gegensatz in allen Theilen beider Verse. — 20. 21. resumiren die Gründe der Hülfe und gehen zum Anfang des Ps. zurück. — 22. Der S. knüpft noch eine Bitte für ganz Jisr. an, indem er in seinem eigenen Zustande das Bild für das gesammte Volk erkennt. —

26. Einfach ist der Ps. an sich, aber er giebt dennoch viele Räthsel, da er, ob auch allgemeiner gehalten, dennoch eine bestimmte, spezielle Situation durchschimmern läßt. Im Allgemeinen: der S. bittet um Erhaltung, da er gerecht und schuldlos ist, und auf Gott vertraut, und in Erwägung dessen spricht er seine Erhaltung als Zuversicht aus. Aber im Speziellen: der S. befindet sich in Gefahr; dies beweist der Ruf: „richte mich" V. 1., welcher, wie Ps. 17. erweist, immer voraussetzt, daß der S. sich in einer Bedrängniß befindet, die er seiner Schuldlosigkeit nicht angemessen ansieht, und die Bitte „befreie mich" V. 11.; ferner: in dieser Gefahr befinden sich Viele und gehen darin unter, weil sie schlecht sind V. 9.: dies beweist die ängstliche Bemühung des S. zu zeigen, daß er mit diesen keine Gemeinschaft gehabt V. 4. 5. und der Gegensatz ואני in V. 11. Daß dies aber nicht das ganze Volk betrifft, sieht man aus V. 12., wo er von gottesdienstl. Versammlungen spricht. Charakteristisch ist endlich der Nachdruck, den der S. auf die gottesdienstliche Verehrung legt, V. 7. 8. 12. Der Ps. bezeichnet also einen Zustand des Volkes, wo ein großer Theil sich vom Dienste Gottes fern hält, und Sündhaftigkeit, Trug, Mord, Tücke, Bestechung (4. 5. 9. 10.) sich in großen Partieen des Volkes, welche sich verbündet haben (קהל מרעים), heimisch gemacht, und wo nun ein allgemeines Strafgericht ergangen ist (V. 9.), das auch den S. schon zum Theil betroffen hat, und ihn mit zu vernichten drohet. So speziell aber diese Situation ist, so ist sie doch eben nur mehr vorausgesetzt, als gezeichnet, und wir bleiben über das Faktum völlig im Unklaren. V. 1. zeichnet den ganzen Zustand des S. im Allgemeinen, er fordert ein Gericht über sich, V. 2. eine genaue Prüfung, da er V. 3. in Aufrichtigkeit gewandelt, 4. 5. mit den Frevlern jede Gemeinschaft vermied, 6—8. schuldlos und in gottesdienstl. Verehrung lebte. Er bittet daher, ihn nicht mit den Frevlern gemeinsam hinzuraffen 9. 10., und lebt der Zuversicht der Rettung 11. 12. Man erkennt hieraus, daß der S. voraussetzte, das Strafgericht ergehe über die Bösen und alle, die es betroffen, seien Frevler. Schon befindet er sich in derselben Gefahr, und darum protestirt er gegen ein gleiches Schicksal. Aus dieser individuellen Anschauung heraus sind die Vorwürfe, die namentlich de Wette dem S. macht, daß er zu sehr auf seine Schuldlosigkeit poche und von „christlicher Demuth" nichts wisse, eitel Stroh. Die Psalmisten sind im Allgemeinen von der durch die Geschicke der Menschheit gehenden göttlichen Gerechtigkeit innigst durchdrungen, ihre ganze Anschauung wurzelt hierin, und sie haben daher einen viel höhern sittlichen Begriff von Gott als diese „christliche Demuth," welche sich unmännlich vor Allem beuget, und Alles über sich ergehen läßt, ohne eine Frage zu wagen; welche den Menschen als einen von der Erbsünde angestochenen, modernden Apfel ansieht. Das Bewußtsein der Schuldhaftigkeit und des Bedürfnisses der Sündenvergebung fehlt den Psalmisten wahrlich nicht (vgl. Ps. 25.). Jeder Ps. muß aber in der Regel als Ausdruck und Ausfluß eines individuellen und momentanen Gefühlszustandes angesehen und beurtheilt werden, nicht aber als ein dogmatisches Lehrbuch. — Der Ps. theilt sich sichtlich in zwei Hälften 1—7. 8—12., deren erste die Versicherung

ich wanken. — 2. Prüfe mich, Ewiger, und versuche mich, läutre meine Nieren und mein Herz. 3. Denn deine Gnade war vor meinen Augen, und ich wandelte in deiner Wahrheit. — 4. Nicht saß ich mit des Truges Männern, mit Hinterlistigen verkehr ich nicht. 5. Der Bösen Versammlung hasse ich, mit Frevlern sitz' ich nicht zusammen. — 6. Ich wasch' in Unschuld meine Hände, und suche deinen Altar, Ew'ger, oft, 7. um anzustimmen Lobgesang, und deine Wunder alle zu erzählen. — 8. Ewiger, ich liebe deines Hauses Stätte, den Ort, wo deine Ehre thront. — 9. Raff meine Seele nicht mit Sündern hin, mit Blutmenschen nicht mein Leben, 10. in deren Händen Tücke, und deren Rechte voll Bestechung. — 11. Ich aber werd' in meiner Unschuld wandeln: erlöse mich und sei mir gnädig. 12. Auf ebnem Boden steht mein Fuß: in den Versammlungen werd' ich den Ew'gen preisen.

(ב) בְּחָנֵנִי יְהוָה וְנַסֵּנִי צְרוֹפָה כִלְיוֹתַי
וְלִבִּי: (ג) כִּי חַסְדְּךָ לְנֶגֶד עֵינָי וְהִתְהַלַּכְתִּי
בַּאֲמִתֶּךָ: (ד) לֹא־יָשַׁבְתִּי עִם־מְתֵי־שָׁוְא
וְעִם נַעֲלָמִים לֹא אָבוֹא: (ה) שָׂנֵאתִי
קְהַל מְרֵעִים וְעִם־רְשָׁעִים לֹא אֵשֵׁב:
(ו) אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת־
מִזְבַּחֲךָ יְהוָה: (ז) לַשְׁמִעַ בְּקוֹל תּוֹדָה
וּלְסַפֵּר כָּל־נִפְלְאוֹתֶיךָ: (ח) יְהוָה אָהַבְתִּי
מְעוֹן בֵּיתֶךָ וּמְקוֹם מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ:
(ט) אַל־תֶּאֱסֹף עִם־חַטָּאִים נַפְשִׁי וְעִם־
אַנְשֵׁי דָמִים חַיָּי: (י) אֲשֶׁר־בִּידֵיהֶם זִמָּה
וִימִינָם מָלְאָה שֹּׁחַד: (יא) וַאֲנִי בְּתֻמִּי
אֵלֵךְ פְּדֵנִי וְחָנֵּנִי: (יב) רַגְלִי עָמְדָה
בְמִישׁוֹר בְּמַקְהֵלִים אֲבָרֵךְ יְהוָה:

יתיר ו׳ v. 2. נ״א כִּי־ v. 3. נ״א וְאֶסוֹבְ׳ v. 6.

der Unschuld, die zweite die Erhaltung des S. ausführt. Jeder dieser beiden Theile beginnt mit einem allgemeinern Verse 1. 8., an den sich im ersten Theile drei, im zweiten zwei 2versige Strophen schließen, also: 1. 2. 2. 2. 1. 2. 2. — 1. Der V. als der allgemeine Eingang faßt schon alle Momente des Ps. in sich: die Bitte um Gericht, aus dem er straflos hervorgehen werde, seine Unschuld, sein Vertrauen auf Gott, und endlich die Zuversicht der Erhörung. Falsch wollen de Wette und Ewald לא אמעד darauf beziehen, daß er in dem Vertrauen niemals wanken werde, was matt, gezwungen und wider den Sprachgebrauch. — 2. Zur Ausführung des Gerichts spricht der S. genaue strenge Prüfung, Untersuchung an. — 3. כי leitet ein, warum er die Prüfung über sich herausfordert. Der S. hat die Gnade und Wahrheit Gottes gegen die Menschen in seinem Wandel stets vor Augen gehabt, und dadurch unsträflich gehandelt. — 4. 5. Er machte niemals mit den Bösen gemeinschaftliche Sache. נעלמים Raschi: הנכנסין בסתר לעשות במחשך מעשיהם; Rdak: חוטאים בסתר, Rabe: שיעשו דברים לא כן בסתר sie handeln anders, als wie sie scheinen und vorgeben. Vgl. 1, 1. 22, 17. — 6. Aber nicht allein verabscheute der S. die Gemeinschaft der Bösen, er besucht auch eifrigst das Haus des Herrn, um in der Gemeinschaft der Frommen das Lob des Herrn zu singen, den Dank auszusprechen. „In Unschuld die Hände waschen," heißt: die Hände rein von Schuld haben, vgl. Ps. 73, 13. Ijob 9, 30. Die Zeremonie des Händewaschens über der Kuh bei einem Morde, dessen Thäter unbekannt 5. M. 21, 6., oder der Priester nach dem Opfer, liegt zu fern. אסבבה hier wie Jirm. 31, 22. etwas vielfach suchen. — 8. Die meisten Erkl. ziehen V. 8. zum Vorherg. Allein dann wiederholt er matt, was 6. 7. schon gesagt ist, und dabei ohne Verbindung. Der feierliche Anruf ה׳ zeigt vielmehr, daß hier ein neuer Abschnitt beginnt. Während bis dahin der S. gezeigt, daß er gar keine Gemeinschaft mit den Bösen gehabt, spricht er im zweiten Abschnitte die Bitte aus, ihn mit den Bösen nicht hinzuraffen. Diese Bitte leitet er durch V. 8. ein, indem er auf seine Liebe zu Gott, speziell zu seinem Heiligthum hinweist. De Wette will in der Erwähnung des Heiligthums und dem Hervorheben der Liebe zu ihm eine spätere Zeit als die David's erkennen. Allein Stellen, wie 1 Schem. 26, 19. 2 Schem. 15, 25. u. a. zeigen das Unbegründete dieser Annahme. — 9. Eigentlicher Gegenstand des ganzen Ps.; עם mit Bezug auf עם 4. 5. — 11. ואני וגו׳ Gegensatz zu 9. 10. und sich zurückbeziehend auf 1. — 12. Dieser V. ist völlig parallel mit V. 11., aber nun nicht mehr als Bitte, sondern als Zuversicht. Das erste Glied demnach Versicherung des rechten Wandels, das

Furchtlosigkeit in großer Gefahr.

27. 1. Von David. Der Ew'ge ist mein Licht, mein Heil: vor wem sollt' ich mich fürchten? der Ew'ge meines Lebens Wehr: vor wem sollt' ich mich grauen? 2. Rücken Frevler gegen mich, mich zu zerfleischen, meine Dränger, meine Feinde wider mich: sie straucheln und sie fallen. 3. Wenn sich ein Lager lagert wider mich, mein Herz befürchtet nichts; wenn Krieg sich wider mich erhebt,

כז (א) לְדָוִד ׀ יְהוָה ׀ אוֹרִי וְיִשְׁעִי מִמִּי
אִירָא יְהוָה מָעוֹז־חַיַּי מִמִּי אֶפְחָד׃
(ב) בִּקְרֹב עָלַי ׀ מְרֵעִים לֶאֱכֹל אֶת־בְּשָׂרִי
צָרַי וְאֹיְבַי לִי הֵמָּה כָשְׁלוּ וְנָפָלוּ׃ (ג) אִם־
תַּחֲנֶה עָלַי ׀ מַחֲנֶה לֹא־יִירָא לִבִּי אִם־
תָּקוּם עָלַי מִלְחָמָה בְּזֹאת אֲנִי בוֹטֵחַ׃

zweite als Zuversicht der Rettung. Wer Gott in gottesdienstlichen Versammlungen preisen wird, muß gerettet sein. Einige wollten das erste Glied auch als Rettung erklären; allein der Sinn macht es nicht nothwendig, und die Analogie des Sprachgebrauchs ist dagegen. —

27. Der Sänger erkennt in Gott sein Licht, sein Heil, seinen Schutz; da fürchtet er nichts, nicht die erbittertsten Feinde, nicht die mächtigsten Feinde, die sich gegen ihn zum Kriege lagern (1—3.) Aber der S. weilt fern vom Heiligthum, fern von der Stätte, wo er dem Herrn Opfer und Lobpreis darbringen könnte: dahin sehnt er sich, dahin möge Gott durch Besiegung seiner Feinde (V. 6.) ihn bringen (4—6.). Daher die dringende Bitte um Hülfe, ihn nimmer zu verlassen (7—9.); in seiner Verlassenheit ihn zu bewahren wider seine Dränger (10—12.). Darum aber auch ruft sich der S. zu unerschütterlichem Vertrauen auf (13. 14.). Der Ps. ist voll Kraft und Bestimmtheit. Die Furchtlosigkeit seines Herzens allen Menschen gegenüber; und die Sehnsucht seines Gemüthes nach der feierlichen Verehrung Gottes im Gottesdienst ist mit den sichersten Farben gezeichnet, und lassen keinen Zweifel zu. Dabei ist die Situation genau gezeichnet. Es ist ein mächtiger Feind, der in ganzen Heereslagern (3.) gegen ihn, den Verlassenen, den von seinen Nächsten Verlassenen (10.), den vom jisraelitischen Heiligthum entfernten (4. 6.) marschirt, und dieser Feind fußt auf Verleumdung und Gewalt (12.). Voll Zagens müßte er sein, wenn er nicht auf Gott schaute (1 ff.), verloren, wenn er nicht fest daran glaubte, einst noch Heil zu erschauen (14.). Nichts ist klarer, als hier den heldenmüthigen, gottvertrauenden David in den Schaulischen Verfolgungen zu erkennen, gegen den ein ganzes Lager stand (1 Schem. 26, 5.), und der auch dann kein tieferes Verlangen kannte, als im Heiligthum weilen zu können (das. V. 19.), um so mehr, da dieser Eintritt in das Heiligthum für David nur möglich war, wenn seine Feinde besiegt waren (V. 6.). Man hat in der That nichts mehr dagegen einwenden können, als weil V. 4. „Haus des Ewigen" gesagt worden, was man durchaus als Tempel verstehen wollte, ohne daß man berücksichtigte, daß dies V. 6. „Zelt" genannt wird. Man konnte vom Stiftszelt wohl בית, niemals aber vom Tempel אהל sagen. S. die Beweisstellen S. 16. Ebenso machte man die Idee eines einzigen Heiligthums gegen D. geltend, ohne zu erwägen, daß diese Idee, trotz der Veränderung der Lokalität, schon 1 Schem. 1, 3. besteht, und D. durch das ganze Leben begleitete, 1 Schem. 26, 19. 20. 2 Schem. 6. 7. 15, 25. Die Sept. fügen der Ueberschrift πρὸ τοῦ χρισθῆναι „vor seiner Salbung" hinzu, was nun die Einen von der Salbung zu Chebron (2 Schem. 2, 4), Andere von der letzten (2 Schem. 5, 3.) verstehen. Einige Ausleger beziehen den Ps. auf 2 Schem. 21, 16. — Die dreiversige Strophenabtheilung ergiebt sich leicht, 1—3. 4—6. 7—9. 10—12. 13. 14. Von V. 4. zeigt sich die Wendung sehr natürlich. Mit V. 6. endigt der Absatz über die gottesdienstliche Feier, und שמע bezeichnet die neue Str. V. 9. endigt diese mit dem Ausruf אלהי ישעי. Faßt daher V. 10. das „Verlassen" aus V. 9. wieder auf, so leitet er doch durch יאספני die Bitte ein, die sich in הורני, ונחני ff. gleichklingend fortsetzt. Die letzte Str. (V. 13. 14.) allein besteht aus 2 Versen abschließend. Der Ps. lehrt: in Gefahren, welche Menschen bereiten, und in denen Menschen den Bedrängten verlassen, macht das Vertrauen auf Gott furchtlos. — 1. Der S. drückt zuerst seine aus dem Gottesbewußtsein geschöpfte Furchtlosigkeit allgemein aus. Zwischen אורי und אירא Paronomasie. — 2. Dann nähere Schilderung der Feinde, zuerst: seien es auch die erbittertsten Feinde, die ihm niemals Pardon geben werden, und boshaft genug sind, ihn gänzlich zu vernichten. לי den Gegensatz zu המה hervorhebend. — 3. Dann: seien es auch viele, ein ganzes Heerlager zur Schlacht sich aufstellend. Das Ganze ist ansteigend. Der S. sieht die ganze Evolution seiner Feinde, wie sie David in der Wüste erlebte. Zuerst ziehen sie heran בקרב, dann schlagen sie ein Lager auf מחנה, dann erheben sie sich zum Kampfe מלחמה. בזאת weder auf מלחמה, noch auf V. 1., sondern unabhängig (3 M. 26, 27.). —

(ד) אַחַ֤ת ׀ שָׁאַ֣לְתִּי מֵֽאֵת־יְהוָה֮ אוֹתָ֪הּ
אֲבַ֫קֵּ֥שׁ שִׁבְתִּ֣י בְּבֵית־יְ֭הוָה כָּל־יְמֵ֣י חַיַּ֑י
לַחֲז֥וֹת בְּנֹֽעַם־יְ֝הוָ֗ה וּלְבַקֵּ֥ר בְּהֵיכָלֽוֹ׃
(ה) כִּ֤י יִצְפְּנֵ֨נִי ׀ בְּסֻכֹּה֮ בְּי֪וֹם רָ֫עָ֥ה יַ֭סְתִּרֵנִי
בְּסֵ֣תֶר אָהֳל֑וֹ בְּ֝צ֗וּר יְרוֹמְמֵֽנִי׃ (ו) וְעַתָּ֨ה
יָר֪וּם רֹאשִׁ֡י עַ֤ל אֹיְבַ֬י סְֽבִיבוֹתַ֗י וְאֶזְבְּחָ֣ה
בְ֭אָהֳלוֹ זִבְחֵ֣י תְרוּעָ֑ה אָשִׁ֥ירָה וַ֝אֲזַמְּרָ֗ה
לַיהוָֽה׃ (ז) שְׁמַע־יְהוָ֖ה קוֹלִ֥י אֶקְרָ֗א
וְחָנֵּ֥נִי וַעֲנֵֽנִי׃ (ח) לְךָ֤ ׀ אָמַ֣ר לִ֭בִּי בַּקְּשׁ֣וּ
פָנָ֑י אֶת־פָּנֶ֖יךָ יְהוָ֣ה אֲבַקֵּֽשׁ׃ (ט) אַל־
תַּסְתֵּ֬ר פָּנֶ֨יךָ ׀ מִמֶּנִּי֮ אַל־תַּט־בְּאַ֗ף עַ֫בְדֶּ֥ךָ
עֶזְרָתִ֥י הָיִ֑יתָ אַל־תִּטְּשֵׁ֥נִי וְאַל־תַּ֝עַזְבֵ֗נִי

נ"א מֵאֵת־ v. 4. נ"א בְּבֵית־ ibid. פתח באתנח ibid.
נ"א בְּנֹעַם נ"א בְּנוֹעַם־ ibid.
בסכו קרי v. 5. ב"נ וְעַתָּה v. 6.
נ"א תַּסְתֵּר v. 9. בנ"א אַל תַּט־ ibid.

auch dann hab' ich Vertrauen. — 4. Eins erbat vom Ew'gen ich, dies ersehn' ich: daß ich wohn' im Haus des Ew'gen alle Tage meines Lebens, des Ew'gen Lieblichkeit zu sehen, zu schau'n in seinem Heiligthum. 5. Denn in seiner Hütte birgt er mich am Tag des Unglücks, in seines Zeltes Hülle hüllt er mich, stellt hoch auf einen Felsen mich. 6. Und jetzt wird über meine Feinde rings um mich mein Haupt sich heben: ich werd' in seinem Zelte opfern Jubelopfer, singen werd' ich und spielen dem Ewigen. — 7. Hör, Ew'ger, meine Stimme: ich rufe! So sei mir gnädig und erhöre mich. 8. Zu dir spricht mein Herz: „„Suchet mein Antlitz!"" „Ich suche dein Antlitz, Ewiger!" 6. So birg dein Antlitz nicht vor mir; beug nicht im Zorne deinen Knecht, der du mein Beistand warst; verstoß mich und verlaß mich nicht, du, meines

4. Der gottgläubige S. ist zwar Krieger, aber auch heiliger Sänger. Es ist ihm nicht allein um die Rettung und den Sieg im Kampfe zu thun. Er hat ein höheres Ziel. Seine Seele verlangt darnach im Hause des Herrn zu weilen, da zur Erkenntniß zu kommen, zu opfern, zu lobsingen. Würde er dieses Ziel erreicht haben, so läge darin auch die Besiegung seiner Feinde, die jedoch für ihn das minder Bedeutsame ist. Letztere Gedanken drückt er durch das אחת aus. Schon die Doppelfrage ממי V. 1. hatte gezeigt, daß der Geist des Sängers auf so hoher Stufe steht, daß der Kampf mit dem Feinde ihm ein Untergeordnetes ist, er verachtet sie. Jetzt hebt er durch אַחַת hervor, daß nicht der Untergang seiner Dränger seine Bitte ist, sondern ein viel höheres, der freie Umgang mit Gott, geknüpft an das Heiligthum und den Dienst in ihm. Auch dies stimmt gänzlich mit der Stimmung David's in der Schaulischen Zeit überein. War er ja auch damals noch nicht 30 Jahre. Man hat V. 4. ff. nun nicht recht verstanden, indem man einerseits V. 4. lediglich vom wirklichen Heiligthum, נעם von dem prächtigen Kultus deutete, andererseits, wie Hengstenb., durchaus alles dies nur bildlich, vom „vertraulichen Verhältniß mit Gott, sich seiner Gnade erfreuen." Ersteres ist unrichtig, da damit die Worte V. 4. zu eng gefaßt werden, und der wirkliche Kultus erst V. 6. gemeint ist. Letzteres, weil allerdings wohl V. 4. mehr an das geistige Verhältniß gedacht ist, wie V. 5. erweist, jedoch immer angeknüpft an das wirkliche Heiligthum. So lange der S. draußen im Kampfe, in der Befolgung weilte, konnte er das geistige Leben mit Gott in ungestörter Ruhe nicht pflegen, erst wenn er wieder sicher bei den jisraelitischen Heiligthümern weilen würde, vermochte er es. חזה ist immer mehr ein geistiges Schauen. Besuchen, wie Rosenm. wollte, ist das hebräische בקר nie. — 5. Die Verschlingung des geistigen Verhältnisses und des Weilens im wirklichen Heiligthum zeigt V. 5. Denn hier wird das heilige Zelt zum Bilde des Schutzes, den Gott ihm angedeihen läßt, gebraucht. Das Bildliche erweist der Schluß des V. Um so enger bezieht sich das כי auf V. 4. Er will im Hause des Herrn weilen, weil er hier, weil er in Gott Schutz findet. — 6. Dies wird, so ist seine Zuversicht, denn auch in die volle Wirklichkeit kommen. זבחי תרועה sind eig. Opfer, bei denen die Drommeten geblasen wurden, hier aber für זבחי תודה. — 7. Mit V. 6. kehrte der S. zur Wirklichkeit zurück, und, dahin versetzt, beginnt er nun, was bis jetzt zuversichtlich ausgesprochen worden, als Bitte. — 8. Gott wird und muß ihn erhören, da er die von Gott gestellte Bedingung erfüllt: Gott zu suchen, d. h. sich ihm mit Geist und That zuwenden. Man hat das לך sehr

אֱלֹהֵי יִשְׁעִי׃ (י) כִּי־אָבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי
וַיהוָה יַאַסְפֵנִי׃ (יא) הוֹרֵנִי יְהוָה דַּרְכֶּךָ
וּנְחֵנִי בְּאֹרַח מִישׁוֹר לְמַעַן שׁוֹרְרָי׃
(יב) אַל־תִּתְּנֵנִי בְּנֶפֶשׁ צָרָי כִּי קָמוּ־בִי
עֵדֵי־שֶׁקֶר וִיפֵחַ חָמָס׃ (יג) לוּלֵא
הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב־יְהוָה בְּאֶרֶץ
חַיִּים׃ (יד) קַוֵּה אֶל־יְהוָה חֲזַק וְיַאֲמֵץ
לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל־יְהוָה׃

Heiles Gott! — 10. Denn mein Vater, meine Mutter, sie verließen mich; doch der Ew'ge nimmt mich auf. 11. Zeig mir, Ew'ger, deinen Weg, führe mich auf ebenem Pfad, um meiner Laurer willen. 12. Gieb mich meiner Feinde Gier nicht hin: denn wider mich stehn falsche Zeugen auf und der Gewaltthat schnaubt. — 13. So nicht zu schauen ich geglaubt des Ew'gen Güt' im Land des Lebens.... 14. Harr auf den Ewigen! Sei stark, dein Herz erkräft'ge sich, und harre auf den Ewigen.

כח (א) לְדָוִד אֵלֶיךָ יְהוָה ׀ אֶקְרָא
צוּרִי אַל־תֶּחֱרַשׁ מִמֶּנִּי פֶּן־תֶּחֱשֶׁה מִמֶּנִּי

Rettung vor den Uebelthätern.

28. 1. Von David. Ich rufe, Ewiger, zu dir; mein Fels, schweig nicht vor mir, daß nicht, verstummest du vor mir, ich denen gliche,

נ"א הוֹרֵנִי v. 11. נ"א כִּי־קָמוּ בִי v. 12.
נ"א עֵדֵי־ ibid. נקוד עליו v. 13. נ"א לוּלֵא ibid.
ב"א אֶל־ v. 1.

vielfältig erklärt: Rabe בעבורך, Raschi: במקומך. Ewald: von dir sagt mein Herz, wie Du allen Menschen zurufst: suchet mich! Allein von dem לך אמר לבי hängt der ganze übrige Theil, nicht bloß בקשו פני ab. Mein Herz spricht zu Dir, Gott: Du hast gesagt, suchet mich. nun, ich suche Dich ja. Darum flehet sein Herz auch: erhöre mich. Daß „das Antlitz des Herrn suchen" nicht, wie de Wette sehr geschmacklos will, den Tempel besuchen bedeutet, zeigt schon das פני des folgenden V. — 10. Sprüchwörtlich, vergl. Jesch. 49, 15. Sech. 13, 3. Unter Eltern die nächsten Freunde zu verstehen. Hengstenb. bemerkt: „David's Eltern, die er nach 1 Schem. 22, 3. in der Unglückszeit zu sich nahm, waren gewiß (denn es kann nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur kaum anders sein) manchmal an ihm, durch den ihre friedliche Ruhe gestört worden, irre geworden, und er mußte sich von ihnen manche harte Rede gefallen lassen." — 11. שוררי von שור, nicht für צוררי. — 12. Gegen ihn sind falsche Zeugen und Gewaltthätige. David bezeichnet seine Feinde als Verleumder (1 Schem. 24, 10. 26, 19.), und vielleicht ist mit dem Sing. ויפח Schaul in deren Gegensatz gemeint. — 13. In V. 12. ist Gott an-, hier von Gott geredet. Folglich können beide V. nicht zusammengehören. Vielmehr giebt V. 13. das Motiv zu V. 14. In diesem ruft der S. sich selbst zum unerschütterlichen Vertrauen auf; V. 13. setzt demnach einen Zustand des Schreckens voraus. Wäre mein Glauben nicht fest, so wär' ich verloren. Im tiefsten Gefühle spricht aber der S. den Nachsatz nicht aus (vergl. 1 M. 31, 42.). Ps. 119, 42. ist der Nachsatz gegeben: לולי .... אז אבדתי בעניי. Das לולא ist also ganz an seiner Stelle, und die puncta extraord. haben keine Wichtigkeit. Ohne dasselbe wäre der Satz ganz kahl. — 14. Die gew. Verbindung חזק ואמץ, und der schwierige Uebergang hier und Ps. 31, 25., wo allein das Hiphil von אמץ gebraucht ist, sprechen nicht für: „er stärke dein Herz." —

28. Der Ps. hat viele Aehnlichkeit mit Ps. 26., indem der Hauptgedanke, daß der S. in dem über die Bösen hereinbrechenden Strafgericht nicht mit hinweggerafft werde, in beiden derselbe ist; allein Situation und Aussprache sind andere. Hier spricht nicht ein bedrängter Gerechter in seiner Individualität, sondern der bedrängte König in seinem und seines Volkes Namen (8.). Hier ist es nicht das Hinweisen auf seine Schuldlosigkeit, die er vielmehr, indem er sich den Falschen und Uebelthätern gegenüberstellt, voraussetzt. Hier dringt daher die Zuversicht in voller Kraft hervor, und stimmt das ganze Lied um. Er zeigt nämlich zuerst, daß, so Gott ihn nicht höre, er rettungslos verloren sei und dringt daher auf Erhörung (1. 2.). Er fordert die Strafe der Frevler, aber daß er selbst nicht mit ihnen leide (3—5.). Aber, indem er sich diese beiden Momente, daß Gott ihm helfen müsse, und die Frevler bestrafen müsse, ganz zum Bewußtsein gerufen, sagt er sich: es kann gar nicht anders sein! Darum preist er Gott über die

die zur Grube sinken. 2. Hör meines Flehens
Stimme, da ich zu dir schreie, da meine Händ'
ich hebe zu deiner heiligen Verkündungsstätte. —
3. Raff mich mit Frevlern nicht dahin, mit
Uebelthätern, die Frieden reden ihren Nächsten,
und Bosheit ist in ihrem Herzen. 4. Gieb ihnen
je nach ihrem Thun, nach ihrer Thaten Bosheit,
nach ihrer Hände Werk gieb ihnen, Vergeltung
bring' auf sie. 5. Denn sie achten auf des Ew'=
gen Thun nicht, noch auf seiner Hände Werk:
zerstören wird er sie und nicht erbauen. —
6. Gepriesen sei der Ewige, denn meines Flehens
Stimme hörte er. 7. Der Ewige ist meine
Macht, mein Schild, mein Herz vertraut' auf
ihn und mir ward Hülfe, es jauchzt mein Herz,
in meinem Liede dank' ich ihm. — 8. Der
Ewige ist ihnen Macht, und Siegesveste seinem
Gesalbten. 9. Hilf deinem Volke und segene
dein Erbe, und weide und erhebe sie in Ewig=
keit.

וְנִמְשַׁלְתִּי עִם־יוֹרְדֵי בוֹר׃ (ב) שְׁמַע קוֹל
תַּחֲנוּנַי בְּשַׁוְּעִי אֵלֶיךָ בְּנָשְׂאִי יָדַי אֶל־
דְּבִיר קָדְשֶׁךָ׃ (ג) אַל־תִּמְשְׁכֵנִי עִם־
רְשָׁעִים וְעִם־פֹּעֲלֵי אָוֶן דֹּבְרֵי שָׁלוֹם עִם־
רֵעֵיהֶם וְרָעָה בִּלְבָבָם׃ (ד) תֶּן־לָהֶם
כְּפָעֳלָם וּכְרֹעַ מַעַלְלֵיהֶם כְּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם
תֵּן לָהֶם הָשֵׁב גְּמוּלָם לָהֶם׃ (ה) כִּי ׀ לֹא
יָבִינוּ אֶל־פְּעֻלֹּת יְהוָה וְאֶל־מַעֲשֵׂה יָדָיו
יֶהֶרְסֵם וְלֹא יִבְנֵם׃ (ו) בָּרוּךְ יְהוָה כִּי
שָׁמַע קוֹל תַּחֲנוּנָי׃ (ז) יְהוָה ׀ עֻזִּי וּמָגִנִּי
בוֹ בָטַח לִבִּי וְנֶעֱזָרְתִּי וַיַּעֲלֹז לִבִּי וּמִשִּׁירִי
אֲהוֹדֶנּוּ׃ (ח) יְהוָה עֹז־לָמוֹ וּמָעוֹז יְשׁוּעוֹת
מְשִׁיחוֹ הוּא׃ (ט) הוֹשִׁיעָה ׀ אֶת־עַמֶּךָ
וּבָרֵךְ אֶת־נַחֲלָתֶךָ וּרְעֵם וְנַשְּׂאֵם עַד־
הָעוֹלָם׃

בנ״א לִי אָוֶן v. 3. נ״א וּבָרֵךְ v. 9.

Erhörung als seinen Schutz, dem er vertraut und der ihm hilft (6. 7.). Er ist es ja, der Hülfe dem Volke und dem Könige verleiht (8.). An ihn richtet er daher noch die Bitte, daß er diesen Segen für sein Volk auf immer bewähre (9.). Ewald verkennt das Wesen und den Gefühlsgang der Psalmisten, wenn er 6—9. nach empfangener Hülfe hinzugefügt glaubt. Es ist auch in diesem Ps. nichts anders, als das Wogen und Ringen der Bedrängniß, in der der Untergang nahe ist (1—5.), mit der Zuversicht, die des Sieges gewiß ist (6—8.), und die dann in die Bitte zur Einigung auf= gehen (9.). Der Ps. entspricht dem spätern Alter David's, der abschalomischen Zeit. Die Strophenabtheilung ist zweiversig 1. 2., 6. 7., 8. 9., nur daß der den S. am meisten beschäftigende Gedanke, die Bestrafung der Bösen — denn darin liegt auch seine und des Volkes Rettung — in einer Strophe von drei und zwar längeren Versen (3—5.) ausgesprochen ist. Der Ps. lehrt: der Gerechte kann stets auf die Hülfe Gottes bauen, denn den Frevler ereilt die Strafe. — 1. Sonst heißt es: ich rufe, erhöre mich. Hier: ich rufe, antworte mir. In der Antwort liegt die Zusage der Hülfe. Wer diese verweigert, wendet sich stumm ab. — 2. Daß Gott ihm antworte, veran= laßt den Ausdruck דביר קדשך (1 Kön. 6, 19.) statt קדש קדשים das Allerheiligste, der hinterste Raum der Stiftshütte und des Tempels, wo die Lade stand, von der „zwischen den beiden Cherubim hervor" die Antworten Gottes erfolgten (s. I. S. 454.). דביר ist die Redestätte Gottes, nicht nach Iken nach dem Arab. das Hinterste. — 3. רעיהם ורעה Paronomasie. — 4. השב גמול dieselben Unbille Jemanden thun, die er gethan, s. Joel 4, 4. u. Anm. Darum גמולם die Vergeltung, die sie verdient haben. — 5. Gegensätzlich zu V. 4. פעלת ה׳ zu כפעלם, מעשה ידיו zu מעשה ידיהם. Sie achten nicht auf das Wirken und das Thun Gottes, das sich im Walten der Vorsehnng offenbart, indem der Gerechte gerettet, der Böse bestraft wird, vergl. Jesch. 5, 12. Jirm. 24, 6. u. öft. — 6. Nimmt genau auf V. 2 Rücksicht. Durch die Erwägung im Schlusse von V. 5. daß Gott die Sünder tilgen werde, zieht die Zuversicht so jubelnd in sein Herz ein, daß sie in den Preis für die Erfüllung ausbricht. — 7. In der Fülle seiner Gefühle schildert er widerholt sein Vertrauen, die Hülfe und seines Herzens Jubel. משירי die Meisten: aus meinem Liede als Quelle des Lobes. Rdak: מ für ב mit meinem Liede. — 8. Den Schutz in Gott, den er V. 7. noch persönlich beansprucht, theilt er hier genauer dem Volke (למו) und dem Gesalbten (dem jisrael. Könige) zu. — 9. Dadurch ist spezielle Beziehung Gottes zu Jisrael eingeleitet, und tritt nun in der mosaischen Auffassung scharf hervor als Schlußbitte für „dein Volk," „dein Erbe." Vergl. 5 M. 9, 26.—

Auf Gottes Macht im Gewitter ein Lobgesang.

29. 1. Gesang David's. Gebet dem Ewigen, Gottes Söhne, gebet dem Ewigen Ehr' und Macht. 2. Gebet dem Ewigen seines Na=

כט (א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד וָעֹז׃ (ב) הָבוּ

29. Zum richtigen Verständniß dieses, von Allen als ausgezeichnet anerkannten Psalms trägt es sehr viel bei, den Schluß ins Auge zu fassen, nicht, wie Hengstenb. meint, weil der ganze Ps. um dieses Schlusses willen da sei, um nämlich das bedrängte Volk mit der Macht seines Gottes zu beruhigen — dann hätte letzterer Gedanke stärker hervorgehoben, dann der Schluß nicht so lose angefügt werden müssen, wie denn ein solcher feiernder Lobgesang gar nicht als Beruhigungssang verstanden werden kann — sondern weil uns aus dem Schlusse V. 10. 11. der Gedanke, aus dem der Ps. hervorgegangen, klar wird. Der Ps. ruft zuerst die übermenschlichen Wesen auf, Gott zu preisen, anzubeten (1. 2.). Dann schildert er die Macht Gottes, wie sie sich im Donner kund thut, und Meer, Gebirge, Wüste und Wälder beherrscht. Und allerdings preist im himmlischen Heiligthum Alles Gott (3—9.). Dies ist Selbstzweck des Psalms. Nun fügt er aber noch hinzu, daß Gott immer und ewig als König thront, wie er einst bei jener großen, die ganze Erde überschwemmenden Fluth thronte (10.), und Gott wird seinem Volke Macht geben, und sein Volk **mit Frieden** segnen (11.). Wie hängt dieser Schluß mit dem eigentlichen Körper des Psalms zusammen? Das „Thronen," eig. „Sitzen," die „Fluth" und „mit Frieden" beantworten uns diese Frage. Im obern Heiligthume, im Himmel preist bei dieser Offenbarung der Gottesmacht im furchtbaren, erderschütternden Gewitter Alles Gott, aber — auf der Erde ist Alles Schrecken (vgl. V, 9.). Da erinnert der S. an die Fluth, und wie Gott bei dieser „saß" und sie wieder vergehen ließ, so „sitzt er" ewig als Herrscher und läßt seine Welt nicht untergehen. So giebt er auch seinem Volke Macht und **Frieden**. Dieser Schluß will also die erschreckte Erde, das erschreckte Volk beruhigen mit dem Hinweis, daß Gott zwar die Schrecken der Natur macht, aber auch beendigt, und dann Ruhe und Frieden wieder eintreten läßt, was er dann für Jisrael speziell noch weiter ausdehnt, und durchschimmern läßt, auch die Schrecken der menschlichen Kämpfe wird er dasselbe bestehen lassen, und ihm Frieden geben. Der Hauptzweck des Ps. ist demnach, die Macht Gottes, wie sie sich im Gewitter kund thut, zum Bewußtsein zu bringen, feiernd auszusprechen, dann aber ebenso das Aufhören dieser Schrecken und die von Gott wieder gebrachte Ruhe zu feiern. Daß der Ps. gedichtet ist **nach** einem der in Palästina seltenen, aber desto furchtbareren Gewitter, ist demnach klar. Der S. weiß aber von vorn herein dem Gegenstande den höchsten Gesichtspunkt abzugewinnen. Diese von oben her kommenden Schrecken, welche die Erdbewohner und die Erde nur mit Zittern über sich ergehen sehen, können nicht diese letzteren feiern — dazu sind sie zu beängstigt — sondern die darüber erhobenen höheren Geister, welche die furchtbaren Wirkungen als Zeichen der Gottesmacht ansehen müssen, ohne von ihrer Furchtbarkeit zu leiden. Diese also werden zur Feier dabei aufgerufen (1. 2.) und feiern wirklich (9.), den Menschen gilt die Beruhigung (11. 12.). Dadurch ist aber das Ganze in einen feierlichen Gesang gekleidet, dadurch der Lobgesang zum wirklichen Gebrauche — nicht zu individueller Erwägung — eingerichtet, und gerade darum die Macht Gottes Hauptgegenstand, weil es darauf ankommt, der Masse das Bewußtsein **dieser** in die Seele zu werfen, der Masse, die so gern nach überstandener Gefahr diese wieder vergißt, und die Beruhigung nur kurz angeschlossen. Welcher dieser Gebrauch sein sollte, kann uns nicht zweifelhaft sein: dieser Gesang sollte erschallen, wenn immer ein solches Gewitter überstanden war. Daß später ein bestimmter liturgischer Gebrauch davon gemacht wurde, wie Rosenm. aus der Ueberschr. der Sept. ἐξοδίου σκηνῆς (Vulg.: in consummatione tabernaculi) herausräth, am letzten Tage des Laubhüttenfestes (dann erwartet man σκηνοπαγίας oder wenigstens σκηνῶν), von der Synagoge am Eingang des Schabbath, Freitagabend, war sicher nicht Idee des S. — Die Form des Ps. ist als Lobgesang ausgezeichnet. Beginnend mit völlig gleichmäßigen Versen aus 2 Gliedern (jedes Glied aus 4 Worten 1. 2.), schwillt der Gesang bald zu dreigliederigem Verse (3.) an, dem wieder ein zweigliederiger folgt (4.), dehnt sich dann zu zwei längeren zweigliedrigen aus (5. 6.), dem ein kurzer eingliedriger (7.) folgt, und schließt die Schilderung mit ebensolchen (8. 9.), wo beim letzten ein drittes Glied den kurzen V. ersetzt. Der allgemeine Schluß mit zwei volltönenden zweigliedrigen Versen (10. 11.). Alle Verse sind nachdrücklich gehalten. Im Eingang heben die Versglieder mit הבו לה׳ an, dem im 4ten sich השתחוו לה׳ substituirt. Ebenso fangen die Verse der Schilderung mit קול ה׳ an, wo nur V. 6. den Schluß des V. 5. weiter malt. Die V. des Schlusses beginnen mit ה׳. So ist in der Form Einheit, die im Lobgesang so wirksam ist, mit Eintönigkeit vermeidender Abwechselung verschmolzen. Wie Eingang und Schluß zeigen, liegt die zweiversige Strophenabtheilung zu Grunde, und ist davon nur die dritte Strophe (5—7.), welche als Mittelpunkt die großartigste Erscheinung, die Erschütterung der Berge, zeichnet, mit 3 V. eine Ausnahme. In der Schilderung (3—9.) ist nämlich zuerst die Wirkung auf das Meer, von wo (vom Westen) das Gewitter aufsteigt (3.), dann auf den Lebanon (im Norden 5. 6.), dann auf die Wüste (im Süden 8.) und Wälder (9.) gegeben. Zwischen diese einzelnen Punkt läßt nun der S. immer allgemeine Sätze treten (4. 7.). Die Str. besteht daher immer aus einem einzelnen Punkte und einem allgemeinen Satze (3. 4, 5—7, 8. 9.

לַיהֹוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַיהֹוָה
בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ׃ (ג) קוֹל יְהֹוָה עַל־הַמָּיִם
אֵל־הַכָּבוֹד הִרְעִים יְהֹוָה עַל־מַיִם רַבִּים׃
(ד) קוֹל־יְהֹוָה בַּכֹּחַ קוֹל יְהֹוָה בֶּהָדָר׃
(ה) קוֹל יְהֹוָה שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְהֹוָה
אֶת־אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן׃ (ו) וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ־
עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן־רְאֵמִים׃
(ז) קוֹל־יְהֹוָה חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ׃ (ח) קוֹל
יְהֹוָה יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְהֹוָה מִדְבַּר
קָדֵשׁ׃ (ט) קוֹל יְהֹוָה ׀ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת
וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד׃
(י) יְהֹוָה לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְהֹוָה מֶלֶךְ

ב״א קול־ v. 3. נ״א הַמָּיִם ibid.
בנ״א חֹצֵב v. 7. ב״א וַיֶּחְשֹׂף v. 9.

mens Ehre, huldigt dem Ew'gen in heiligem Schmuck. — 3. Des Ewigen Stimme über den Wassern, der Gott der Ehren donnert, der Ewige über gewaltigen Wassern. 4. Des Ewigen Stimme mit Kraft, des Ewigen Stimme mit Pracht. — 5. Des Ewigen Stimme zerschmettert Zedern, der Ew'ge zerschmettert die Zedern Lebanon's 6. und macht sie hüpfen wie Kälber, Lebanon und Schirjon wie junge Büffel. 7. Des Ewigen Stimme sprüht Feuerflammen. — 8. Des Ewigen Stimme macht beben die Wüste, der Ewige beben die Wüste Kadesch. 9. Des Ewigen Stimme macht Hindinnen kreisen, und entblättert Wälder: in seinem Heiligthume spricht Alles: Ehre! 10. Der Ew'ge thronte bei der Fluth, und es thront der Ewige als König im=

beim letzten V. giebt das Schlußlied den allgemeinen Satz). Der Ps. feiert also: die Macht Gottes, welche sich in den Schrecken der Natur offenbart, aber diese auch vorübergehen läßt. — 1. בני אלים, die überirdischen Wesen, die Engel, vergl. 89, 7. 103, 20. Der Ps. verlegt die Feier über die, die Erde treffenden Schrecken, vergl. V. 9. So schon Targ. Raschi: die Mächtigen der Erde, die Fürsten. And. Heiden. „Ehre und Macht" Jemandem bringen, geben, heißt: sie anerkennen und aussprechen. — 2. Der heilige Schmuck, die heiligen Gewänder werden hier von den Priestern und Levijim auf die Engel übertragen, indem der Gedanke darin liegt: in tiefster Ehrfurcht. 3. Sehr gezwungen wollen die Erklärer unter מים die Wolken verstehen. Allein schon der Art. in המים, noch mehr der Ausdruck מים רבים, der nie von den Wolken gebraucht wird, sondern vom Meere, wie genau 93, 4., von großen Strömen Jirm. 51, 13. Jech. 32, 13., von Seen, Teichen Jirm. 41, 12. oder von vielen Gewässern Jech. 17, 8., in Gleichnissen Ps. 32, 6. Jesch. 17, 13., zeigt auf das Meer (in Westen), über das der Donner hinfährt, und von wo das Gewitter über das Land kommt. Daß das Gewitter über das ganze Land sich erstreckend gedacht ist, sieht man aus der Erwähnung des Lebanon und der Wüste Kadesch. Um so geeigneter ist es, daß es vom Meere aufsteigt. — 4. Beschreibt allgemein die Stärke des Gewitters, das in V. 3. heraufgekommen. 5. 6. Das Gewitter kommt über das Gebirge (im Norden) herauf. Die Schilderung ist steigend gehalten. Zuerst die Bäume, die durch den Widerhall, den Sturm, den Blitz getroffen und zerbrochen werden, speziell die Zedern (s. I. S. 604) als die stärksten und höchsten Bäume, noch spiezieller die Zedern des Lebanon, als die stattlichen und überleitend zum Lebanon selbst. Nun die Erschütterung der Berge, Lebanon und Antilebanon (sidonisch Sirjon s. I. S. 863). Wie die Kälber vor entstandenem Lärm, so heben und senken sich die Berge, vergl. Ps. 114, 4. 6. Reemim, Büffel, s. I. S. 795. — 7. Die Blitze ruhen im innern Flammenschooße, und der Donner haut aus diesen die zückenden, zackigen Blitze heraus, s. Anm. zu 18, 13. Daher חצב. Die Kürze des V. malt die Schnelligkeit der Blitze, wobei die Zischlaute in חצב להבות אש nicht zu übersehen. — 8. Nun fährt, vom himmelhohen Gebirge abprallend, das Gewitter gegen Süden, wo es die Wüste, die große, sonst so schweigsame Wüste, dann spezieller die Wüste Kadesch, die schaurigste, der nördliche, den Süden Palästina's begrenzende Theil der arabischen Wüste, betrifft. — 9. Die Wüste leitet zu den Ebenen, Wäldern und ihren Bewohnern. Es ist eine alte Meinung, daß einige Thiere, besonders Hirsche bei plötzlichem Erschrecken, vor Löwen, vor Gewittersturm, vorzeitig werfen. Dem Fall der Zedern, der Erschütterung der Berge und Wüsten gegenüber steht es dem S. wohl an, auf die Thiere und Bäume zu blicken. Lowth, Sachs: macht zittern die Eichen, wogegen der Sprachgebrauch, vergl. dagegen Jjob 39, 1. Mit dem Schlußgliede spricht der S nach vollendeter Schilderung die Verwirklichung des Aufrufs in V. 1. 2. aus. היכל Himmel, s. Ps. 11, 4. —

לְעוֹלָם׃ (יא) יְהוָה עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְהוָה ׀ יְבָרֵךְ אֶת־עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם׃

merdar. 11. Der Ewige giebt seinem Volke Macht, der Ewige segnet sein Volk mit Frieden.

Hülfe Gottes nach Entfernung des Hochmuths.

ל (א) מִזְמוֹר שִׁיר־חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד׃ (ב) אֲרוֹמִמְךָ יְהוָה כִּי דִלִּיתָנִי וְלֹא־שִׂמַּחְתָּ אֹיְבַי לִי׃ (ג) יְהוָה אֱלֹהָי שִׁוַּעְתִּי

30. 1. Gesang, Lied bei der Tempelweihe, von David. 2. Dich erheb' ich, Ewiger denn du zogst mich herauf, und ließt nicht meine Feinde über mich sich freuen. 3. Ewiger, mein

v. 3. נ״א אֱלֹהַי

10. 11. Ueber den Sinn dieser V. s. Einleit. zu diesem Ps. And. denken an Wasserfluth nach dem Gewitter überhaupt. Dem widerspricht יָשַׁב Praet. und der bestimmte Art. in לַמַּבּוּל, so wie dies ein altes, bloß für die große Fluth beibehaltenes Wort zu sein scheint. —

30. Der Sänger hebt mit dem Danke für die Errettung aus großer Gefahr, für Belebung in Todesgefahr, nachdem er zu Gott gefleht, an (3—4.). Es muß dies aber doch eine allgemeine Gefahr gewesen sein, da er alle Frommen zum Danksingen auffordert (5.), indem der Herr das Leid schnell gewendet hat (6.). Der S. geht nun näher auf die Veranlassung ein. Er hatte Frieden, Ruhe, eine feste Macht. Da ward er übermüthig und sprach: ich werde nie wanken! Da wandte Gott sein Antlitz von ihm, Schrecken kam über den S. (7. 8.). Nun richtete er sein aufrichtiges Gebet an Gott (9—11.), worauf Gott schnell die Klage in Freude, die Trauer in Jubel wandelte, weshalb der S. ihn immerdar lobpreisen will (12. 13.). Die Situation ist also klar. Der S. stand groß, sicher, mächtig da, ließ sich eine That des Uebermuths zu Schulden kommen, das Unheil folgte auf dem Fuße, eine große Gefahr brach herein, der S. wendet sich demüthig zu Gott, ihr wird gewehrt, und Jubel und Dank erheben sich. Wir fragen uns nun, was für eine Gefahr war dies? Daß es nicht Feinde, Kampf waren, sieht man aus V. 3., wo durch die Rettung nur „die Feinde nicht erfreut" wurden; daß es vielmehr eine Pest war, sieht man aus V. 3. 4., wo heilen, aus der Unterwelt heraufziehen, beleben, nicht zu den in's Grab Sinkenden gehören zu gehäufte Ausdrücke sind, als daß sie nur bildlich zu verstehen; ebensosehr aber auch daraus, daß die Gefahr so schnell gewendet worden, wie V. 6—12. voraussetzt, und die eben nichts anders sein kann, als eine schnell entschiedene Krankheit. Giebt es nun hierfür ein Faktum im Leben David's? Allerdings. Als er groß und mächtig dastand, befahl er die Volkszählung, um „die Zahl des Volkes zu wissen," und beharrte auf ihr, trotz den Widersprüchen Joab's und der Obersten. Es war ein Akt des königlichen Uebermuths. Da erfolgte die Pest von „drei Tagen." Und als die Pest Jeruschalajim nahete, demüthigte sich David und flehte und brachte Opfer auf der Tenne Aravneh's, und die Pest hörte auf (2 Schem. 24. 1 Chron. 21.). Vergleichen wir diese Begebenheit mit dem Ps., so trifft sie bis in den einzelnsten Zügen zu, vergl. V. 2. mit 2 Schem. 24, 13.; V. 12. mit 1 Chr. 21, 16., die Errettung, die sofort auf das Gebet David's eintrat. Haben wir diese Ueberzeugung gewonnen, so wird uns auch die Ueberschrift kein Räthsel mehr sein. Dieselbe lautet: „ein Lied der Weihe des Hauses," also bei der Weihe des Tempels. Denn zu dieser Ueberschrift giebt der Inhalt auch nicht die geringste Veranlassung. Als Lied bei der Einweihung des Tempels hätte nothwendig irgend eine Beziehung zu diesem Akte in dem Liede vorhanden sein müssen. Daher die Meinung der älteren jüdischen Erklärer, daß David dieses Lied bei der Weihe des Schelomohnischen Tempels zu singen vorgeschrieben (Raschi), oder bei der des zweiten Tempels (s. Rabe), zurückzuweisen ist. And. wollten die Einweihung seines Palastes auf Zijon verstehen, dem aber die Worte widerstreben. Nun heißt es aber 1 Chr. 21. am Schlusse des Berichtes über die Pest, daß David, als er auf jener Tenne bei Jerusch. geopfert und erhört worden, sprach (22, 1.): „dies hier ist das Haus des Ewigen, Gottes, und dies hier der Altar zum Ganzopfer für Jisrael," und nun traf er die Anstalten zum Bau des Tempels. Er hat also offenbar sein Opfer daselbst als Weihe der Tempelstätte angesehen, und wenn nun berücksichtigt wird, daß die Ueberschrift den Ps. nicht als Weihelied, sondern als ein Lied bei dieser Weihe bezeichnet, so ist uns jeder Zweifel entschwunden. Diese Ansicht wurde von Rosenm. aufgestellt und von Hengstenb. scharfsinnig vertheidigt. — Der Ps. ist sehr dramatisch gehalten; wie die einzelnen Momente, der Dank, die allgemeine Aussprache, die Veranlassung der Gefahr, das Gebet um Rettung, die Hülfe eingeordnet sind, ist sehr effektvoll. Die Strophenabtheilung ist, wie sie sich leicht aus dem Sinne ergiebt, abwechselnd eine drei- und vierversige, nämlich 3. 2. 2. 3. 2. Der Hauptgedanke ist: der Herr erhört den sich Demüthigenden schnell und befreit ihn von seiner Strafe. — 3. 4. Wenn auch David

Gott, ich schrie zu dir, und du heiltest mich. 4. Ewiger, du führtest meine Seele aus der Unterwelt empor, belebtest mich aus denen, die zur Grube sanken. — 5. Singet dem Ewigen, ihr seine Frommen, und preiset sein heil'ges Gedenken! 6. Denn Schreckensaugenblick ist in seinem Zorn, Leben in seiner Huld; am Abend kehret Weinen ein und zum Morgen Jubel. — 7. Ich hatt' in meiner Sicherheit gesprochen: ich werde wanken nicht in Ewigkeit! 8. Ewiger, in deiner Huld hattest du meinem Berge Macht bestellt: du bargst dein Antlitz, ich war entsetzt. — 9. „Zu dir ruf' ich, Ewiger, zum Ewigen fleh' ich 10. Welch' Gewinn ist an meinem Blute, so ich sinke zur Gruft? Kann Staub dich preisen, deine Wahrheit verkünden? 11. Hör', Ewiger, und sei mir gnädig, sei, Ewiger, mein Helfer!" — 12. Du wandtest mein Klagen in Reigen mir, löstest mein Bußkleid, und gürtetest mit Freude mich. 13. Auf daß Ehre dir singe und nimmer schweige: Ewiger, mein Gott, auf ewig werd' ich dich preisen.

אֵלֶיךָ וַתִּרְפָּאֵנִי׃ (ד) יְהוָה הֶעֱלִיתָ מִן־
שְׁאוֹל נַפְשִׁי חִיִּיתַנִי מִיּוֹרְדֵי־בוֹר׃
(ה) זַמְּרוּ לַיהוָה חֲסִידָיו וְהוֹדוּ לְזֵכֶר
קָדְשׁוֹ׃ (ו) כִּי רֶגַע ׀ בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ
בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה׃ (ז) וַאֲנִי
אָמַרְתִּי בְשַׁלְוִי בַּל־אֶמּוֹט לְעוֹלָם׃
(ח) יְהוָה בִּרְצוֹנְךָ הֶעֱמַדְתָּה לְהַרְרִי עֹז
הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הָיִיתִי נִבְהָל׃ (ט) אֵלֶיךָ
יְהוָה אֶקְרָא וְאֶל־יְהוָה אֶתְחַנָּן׃ (י) מַה־
בֶּצַע בְּדָמִי בְּרִדְתִּי אֶל־שָׁחַת הֲיוֹדְךָ עָפָר
הֲיַגִּיד אֲמִתֶּךָ׃ (יא) שְׁמַע־יְהוָה וְחָנֵּנִי
יְהוָה הֱיֵה־עֹזֵר לִי׃ (יב) הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי
לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה׃
(יג) לְמַעַן ׀ יְזַמֶּרְךָ כָבוֹד וְלֹא יִדֹּם יְהוָה
אֱלֹהַי לְעוֹלָם אוֹדֶךָּ׃

נ"א חִיִּתַנִי v. 4. מירדי ק' ibid.
נ"א לְזֵכֶר v. 5. בנ"א בֶּכִי v. 6. נ"א הָיִתִי v. 8.
בנ"א עוזר v. 11. בנ"א לִי v. 12.

nicht selbst von der Pest befallen war, so identifizirt er sich doch in dem ganzen Liede mit dem Volke und bezieht die Rettung ebenso auf sich, da sie doch das Volk betraf. Vergl. 28, 1. Das Keri ist verwerflich, da der Inf. von ירד ist רדת. — 5. Die schnelle Rettung, noch dazu da sie das ganze Volk betraf, muß Alle zum Danke und zur Erwägung des göttlichen Wesens (זכר) anregen. — 6. Die meisten Erklärer: einen Augenblick währt sein Zorn, ein Leben lang seine Huld, wider die Worte. חיים ist nicht die Länge des Lebens, sondern das Leben, das Heil, רגע zwar ein Augenblick, aber mit der dem Verb. רָגַע einwohnenden Bedeutung des Schreckens. — 7. 8. Nun die Veranlassung des Dankes und zwar zuerst das Vergehen. Die erste Hälfte des V. 8. erklärt das בשלוי und auch das בל אמוט ל' näher. Der Schluß des V. 8. die eintretende Bestrafung seines Hochmuths. Sehr kräftig und sinnig drückt er seine Gefahr durch das bloße Verbergen des göttlichen Antlitzes dem Hochmuth „ich werde nicht wanken" gegenüber, so wie das Unglück durch das ihn darüber betroffene Entsetzen aus. „Mein Berg," Raschi als Bild der Größe, Rabe der Kraft, kann geradezu als der Berg Zijon angesehen werden, und dann mit „Reich" erklärt werden (Hengstenb.). — 9. Der S. schreitet so schnell und dramatisch fort, daß er ohne Einleitung das Gebet (9—11). einschaltet. Die Fut. als Praet. zu nehmen, ist gezwungen, noch dazu da auch V. 10. Gott angeredet wird (היודך, אמתך). — 10. S. Anm. zu 6, 6. — 12. Die schnelle Wandlung in Freud und Jubel, vgl. V. 6. „Sack," Bußgewand, womit David und die Aeltesten bekleidet waren 1 Chr. 21, 16. — 13. Ein. nehmen Ehre für Seele, wo dann כבודי. And. Preis, Lobpreis. Die Ehre ist die durch die Rettung wieder gewonnene Würde des Sängers, diese lobpreise Gott, der sie verliehen. —

Rettung aus langem, schwerem Leiden

31. 1. Dem Sangmeister; Gesang David's. 2. Ewiger, auf dich vertrau' ich, laß nicht auf immer mich zu Schanden werden, errette mich in deiner Gerechtigkeit. 3. Neige dein Ohr mir zu, schnell rette mich, sei mir ein Schutzfels, eine Bergesveste, mir zu helfen. 4. Denn mein Fels und meine Burg bist du, und deines Namens wegen führ und leite mich. 5. Aus dem Netze zieh mich, das sie heimlich mir gelegt, denn du bist meine Schutzwehr. — 6. In deine Hand befehl' ich meinen Geist, du erlösest mich, Ewiger, Gott der Wahrheit. 7. Die falsche Nichtigkeiten wahren, hasse ich, denn ich vertraue auf den Ewigen. 8. Ich werde jubeln und mich freuen deiner Gnade, wenn du ge=

לא (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) בְּךָ־
יְהוָה חָסִיתִי אַל־אֵבוֹשָׁה לְעוֹלָם
בְּצִדְקָתְךָ פַלְּטֵנִי׃ (ג) הַטֵּה אֵלַי ׀ אָזְנְךָ
מְהֵרָה הַצִּילֵנִי הֱיֵה לִי ׀ לְצוּר מָעוֹז ׀
לְבֵית מְצוּדוֹת לְהוֹשִׁיעֵנִי׃ (ד) כִּי־סַלְעִי
וּמְצוּדָתִי אָתָּה וּלְמַעַן שִׁמְךָ תַּנְחֵנִי
וּתְנַהֲלֵנִי׃ (ה) תּוֹצִיאֵנִי מֵרֶשֶׁת זוּ טָמְנוּ
לִי כִּי אַתָּה מָעוּזִּי׃ (ו) בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי
פָּדִיתָה אוֹתִי יְהוָה אֵל אֱמֶת׃ (ז) שָׂנֵאתִי
הַשֹּׁמְרִים הַבְלֵי־שָׁוְא וַאֲנִי אֶל־יְהוָה
בָּטָחְתִּי׃ (ח) אָגִילָה וְאֶשְׂמְחָה בְּחַסְדֶּךָ

בנ"א לְצוּר v. 3. נ"א לא פסיק ibid.

31. Innige Bitte um Rettung (2—5.), da der S. Gott ganz vertraut und sich seiner Gnade freut (6—9.); tiefgefühlte Schilderung seines Leides und seiner Gefahr (10—14.), denen er nur seine Zuversicht und sein Gebet entgegenstellen kann (15—19.). Diese müssen sich auch jetzt bewähren, da Gott schon oft etwaigen Zweifeln gegenüber seine Gnade bewährte (20—23.). Darum Zuruf an die Gerechten, Gott zu lieben und sein zu harren (24. 25.). Der Leidende ist kein, in großen allgemeinen Kämpfen Bedrängter, kein flüchtig gewordener Verfolgter (daher nicht David in Maon, wie Einige wollten, vgl. V. 12.), sondern von vielen, ihn umgebenden Wiedersachern seit Jahren gedrückt, heruntergekommen, verleumdet, geschmäht und geschändet, ja mit Untergang bedroht, daher voll Kummers und Wehs, so daß mit seinem Geiste sein Körper leidet und seine Kraft immer mehr schwindet (s. 10—14). Nur Eine Zuflucht, nur Eine Erhaltung hat er noch, daran er sich festklammert, die Zuversicht auf Gott, den bewährten Retter, das Gebet zu Ihm. Wenn nun auch Nichts im Psalm gegen die Davidische Abfassung spricht, so läßt sich doch auch kein geschichtlicher Umstand erkennen. Der Umstand, daß die erste Hälfte von V. 14. sich Jirm. 20, 10. findet, kann den Ps. diesem nicht zuschreiben, da bekanntlich Jirm. sehr häufig von älteren Schriften entlehnt, s. U. S. 1138; findet sich doch auch V. 7. in Jon. 2, 9. wieder. Daß Ewald V. 9. 20—25. nach der Rettung hinzugefügt glaubt, ist abermals (s. Einl. zu Ps. 28.). Mißverständniß. In dem tiefen Gefühle seines Weh's, dem sich leicht Zweifel einmischen (s. V. 23.), ringt der S. nach Zuversicht, die er sich sowohl durch die Aussprache, daß er Vertrauen habe, als auch durch den Gedanken, wie er jubeln werde, wenn ihn Gott gerettet haben wird, stärken will. Der Ps. verläuft in Einem Flusse und die Strophenabtheilung ist nur durch die Gedankenwendung sichtbar: 4. 4. 5. 5. 4. 2. Gott ist Rettung in höchst bedrängter Lage. — 2. Der Sänger ist in so großer Noth, daß wenn ihm nicht geholfen wird, er untergeht (auf immer zu Schanden wird). Die Rettung fordert er auf Grund seines Vertrauens auf Gott und der Gerechtigkeit Gottes. Im ersten liegt das innige Verhältniß des Einzelnen zu Gott, im zweiten das allgemeine Gottes zu den Menschen, in welchem er die Bösen nicht triumphiren lassen dürfe. — 3. Vgl. Ps. 18, 3. — 4. Was er in V. 3. als Wunsch, spricht er in V. 4. als seine Anerkenntniß aus. — 6. Zweite Str.: Das Verhältniß des S. zu Gott. פדיתה nicht als Vergangenheit zu fassen, was den Gedankengang unterbrechen würde. „Gott der Wahrheit," der die Zuversicht nicht trügt. — 7. Aber nicht allein vertraut der S. auf Gott; ihm sind auch Alle zuwider, die auf Götzen (auf irdische Nichtigkeiten) sich verlassen und an ihnen hangen. הבלי שוא ist Gegensatz zu ה׳ אל אמת V. 6. ואני ist Gegensatz zu השמרים. Deshalb שָׂנֵאתָ mit Sept. zu lesen, um einen Gegensatz hervorzubringen, ist unnöthig, wider den Zusammenhang (אגילה, אפקיד), und sachlich unnütz, vgl. Ps. 26, 5. 16, 4. Vgl. übrigens Jon. 2, 9. — 8. 9. Um diese Verse richtig zu verstehen, muß man בטחתי und אגילה, wie sie V. 7. u. 8. eng an einander rücken, in's Auge fassen. Ich vertraue, ich werde jubeln, so daß die Praet. ראית ff. als Fut. exact. zu fassen.

אֲשֶׁר רָאִיתָ אֶת־עָנְיִי יָדַעְתָּ בְּצָרוֹת
נַפְשִׁי׃ (ט) וְלֹא הִסְגַּרְתַּנִי בְּיַד אוֹיֵב
הֶעֱמַדְתָּ בַמֶּרְחָב רַגְלָי׃ (י) חָנֵּנִי יְהוָה
כִּי צַר־לִי עָשְׁשָׁה בְכַעַס עֵינִי נַפְשִׁי וּבִטְנִי׃
(יא) כִּי כָלוּ בְיָגוֹן חַיַּי וּשְׁנוֹתַי בַּאֲנָחָה
כָּשַׁל בַּעֲוֺנִי כֹחִי וַעֲצָמַי עָשֵׁשׁוּ׃ (יב) מִכָּל־
צֹרְרַי הָיִיתִי חֶרְפָּה וְלִשְׁכֵנַי ׀ מְאֹד
וּפַחַד לִמְיֻדָּעָי רֹאַי בַּחוּץ נָדְדוּ מִמֶּנִּי׃
(יג) נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב הָיִיתִי כִּכְלִי
אֹבֵד׃ (יד) כִּי שָׁמַעְתִּי ׀ דִּבַּת רַבִּים
מָגוֹר מִסָּבִיב בְּהִוָּסְדָם יַחַד עָלַי לָקַחַת
נַפְשִׁי זָמָמוּ׃ (טו) וַאֲנִי ׀ עָלֶיךָ בָטַחְתִּי
יְהוָה אָמַרְתִּי אֱלֹהַי אָתָּה׃ (טז) בְּיָדְךָ
עִתֹּתָי הַצִּילֵנִי מִיַּד־אוֹיְבַי וּמֵרֹדְפָי׃
(יז) הָאִירָה פָנֶיךָ עַל־עַבְדֶּךָ הוֹשִׁיעֵנִי

נ״א צַר לִי v. 10. נ״א בְכַעַס ibid. נ״א עֵינִי ibid.
נ״א חַיַּי v. 11. נ״א בַּאֲנָחָה ibid.
ב״א צוררי v. 12. ב״נ וְלִשְׁכֵנַי ibid. נ״א לִמְיֻדָּעַי ibid.
ב״נ הַצִּילֵנִי v. 16.

seh'n mein Elend, meiner Seele Nöthen hast erkannt, 9. und in des Feindes Hand mich nicht geliefert, in's Weite meinen Fuß gestellt. — 10. Sei mir gnädig, Ewiger, denn ich bin bedrängt; mein Aug' verfällt vor Unmuth, meine Seele und mein Leib. 11. Denn in Kummer schwindet mein Leben, meine Jahre in Seufzen, in meiner Schuld sinkt meine Kraft, und meine Gebeine verfallen. 12. Ob all meinen Drängern ward ich zur Schmach, vor meinen Nachbarn gar sehr, und meinen Bekannten zum Schrecken, die mich auf der Straße sehen, flieh'n vor mir. 13. Vergessen ward ich, wie ein Todter, aus dem Herzen, ich wurde wie ein zerfallendes Gefäß. 14. Denn ich hörte Vieler Lästrung, Zusammenrottung ringsumher, da sie zusammen wider mich berathen, das Leben mir zu nehmen trachten. — 15. Ich aber, Ewiger, vertrau auf dich, ich spreche: mein Gott bist du. 16. In deiner Hand ist mein Geschick, errette mich aus meiner Feinde Hand, und von meinen Verfolgern. 17. Laß über deinen Knecht dein

In seinem unerschütterlichen Vertrauen stellt sich der S. seinen zukünftigen Jubel vor die Seele. V. 9. Beziehung auf V. 5. במרחב auf בצרות V. 8. — 10. Dritte Str.: Schilderung seines Leides. Unter dem Kummer der Seele leidet auch der Leib, wird (vor Thränen) das Auge schwach. עששה וגו׳ Ps. 6, 8. — 11. Dieses Leiden ist schon ein vieljährigis, und muß es daher der S. als ein durch eine Sünde (nicht durch ein lasterhaftes Leben) verschuldetes anerkennen (בעוני). Letztere Meinung ist ihm aber eben nur allgemein vorhanden, daher nur Andeutung. Solche עון schließt weder die sonstige Frömmigkeit aus, noch den Kummer, Gram (באנחה, ביגון) über seine Lage. — 12. Zu den inneren Leiden kommt noch die Schmach, in der er bei seinen Nachbarn und Bekannten durch sein Unglück gekommen. Die Menschen, die nur nach dem Aeußern urtheilen, verachten den Unglücklichen, anstatt ihn nach seinem innern Werthe zu beurtheilen. Daher מכל „wegen," nicht „mehr als." Ewald zieht מכל צררי zum vor. V. aber ohne psychologischen Scharfsinn. Gerade wen Viele verfolgen, schmähen die Menschen am meisten und leichtesten. Der Schluß des V. ist sehr charakteristisch. Nicht bloß, daß sie ihn, den zu Hause Weilenden, schmähen; läßt er sich draußen blicken, eilen sie davon, damit sie Niemand in seiner Gemeinschaft sehe. — 13. Der Vergleich mit einem unbrauchbar gewordenen Gefäß ist um so passender, da ein solches nicht wieder reparirt werden kann, und die Menschen sich gewöhnlich nach dem Nutzen richten, den sie aus Etwas, oder von Einem ziehen können. — 14. Sie bleiben aber nicht bei Verachtung stehen, sie kommen zur Schmähung, Verläumdung (דבת), endlich zur Zusammenrottung und zu Anschlägen auf des S. Leben. Vergl. Jirm. 20, 10. — 15. Vierte Str.: Dem hat der S. nur sein Vertrauen auf Gott und sein Gebet entgegenzusetzen. — 16. עתות die Zeiten, und was in ihnen vorfällt, Gutes und Böses, daher Geschicke. — 17. Das Unglück ist eine Verdunkelung, ein Wegwenden des Antlitzes Gottes, das Zuwenden und

Antlitz leuchten, hilf mir in deiner Gnade. 18. Laß, Ewiger, mich nicht zu Schanden werden, denn ich ruf' dich an! Zu Schanden mögen Frevler werden, schweigen zur Hölle, 19. verstummen Lügenlippen, die Freches reden wider den Gerechten mit Hochmuth und Verachtung! — 20. Wie groß ist deine Güte, die denen du versparest, die dich fürchten, denen thuest, die auf dich vertrauen, vor den Menschensöhnen. 21. Du schützest sie im Schutze deines Angesichts vor den Verschwörungen der Menschen, birgst sie in einer Hütte vor der Zungen Hader. 22. Gepriesen sei der Ewige, denn wunderbar erwies er seine Gnade mir in fester Stadt. 23. Und doch hatt' ich gesprochen in meinem Schrecken: entrissen bin ich deinen Blicken! Allein du hörtest meines Flehens Stimme, da ich zu dir schrie. — 24. Liebet den Ewigen, all seine Frommen, die Treue wahret der Ewige, und vergilt reichlich den Hoffärtigen. 25. Seid stark, eur Herz erkräft'ge sich, all die ihr auf den Ewigen harret!

בְּחַסְדֶּךָ׃ (יח) יְהוָה אַל־אֵבוֹשָׁה כִּי
קְרָאתִיךָ יֵבֹשׁוּ רְשָׁעִים יִדְּמוּ לִשְׁאוֹל׃
(יט) תֵּאָלַמְנָה שִׂפְתֵי־שָׁקֶר הַדֹּבְרוֹת
עַל־צַדִּיק עָתָק בְּגַאֲוָה וָבוּז׃ (כ) מָה רַב
טוּבְךָ אֲשֶׁר־צָפַנְתָּ לִּירֵאֶיךָ פָּעַלְתָּ
לַחוֹסִים בָּךְ נֶגֶד בְּנֵי אָדָם׃ (כא) תַּסְתִּירֵם ׀
בְּסֵתֶר פָּנֶיךָ מֵרֻכְסֵי אִישׁ תִּצְפְּנֵם בְּסֻכָּה
מֵרִיב לְשֹׁנוֹת׃ (כב) בָּרוּךְ יְהוָה כִּי הִפְלִיא
חַסְדּוֹ לִי בְּעִיר מָצוֹר׃ (כג) וַאֲנִי ׀ אָמַרְתִּי
בְחָפְזִי נִגְרַזְתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אָכֵן שָׁמַעְתָּ
קוֹל תַּחֲנוּנַי בְּשַׁוְּעִי אֵלֶיךָ׃ (כד) אֶהֱבוּ
אֶת־יְהוָה כָּל־חֲסִידָיו אֱמוּנִים נֹצֵר יְהוָה
וּמְשַׁלֵּם עַל־יֶתֶר עֹשֵׂה גַאֲוָה׃ (כה) חִזְקוּ
וְיַאֲמֵץ לְבַבְכֶם כָּל־הַמְיַחֲלִים לַיהוָה׃

נ״א שִׂפְתֵי שֶׁ׳ v. 19. נ״א לחסים v. 20.
נ״א מֵרֻכְּסֵי אִישׁ נ״א אִישׁ v. 21.
עטי׳ חַסְדּוֹ v. 22. ב״נ בְּ׳ v. 23.
ב״א אֶהֱ׳ v. 24.

Leuchten desselben ist Glück, Rettung. „Dein Knecht," der also darauf innern Anspruch hat. — 18. 19. Nicht zu Schanden werden, d. h. gerettet werden, die Rettung des Gerechten ist aber der Untergang der Ungerechten. Gegensatz יבשו zu אבושה; ידמו לשאול וגו׳ zu קראתיך. — 20. Fünfte Str.: daß dieses verwirklicht werden wird, macht sich endlich der S. dadurch gewiß, daß Gott seine Gnade allen Frommen, Allen, die auf ihn vertrauen, stets bewährt hat (20. 21.). Da preist er Gott für die Rettung, die er auch ihm geleistet haben wird (22.), entfernt den letzten Zweifel, den er in seiner Seele gehegt (23.), und ruft in der Schlußstr. (24. 25.) zur Liebe Gottes, zum unerschütterlichen Vertrauen auf Gott auf. — 21. מרכסי איש bezieht sich auf V. 14. מריב לשנות auf V. 19. — 22. Zur Erklärung des בעיר מצור, welches „in einer festen (nicht etwa belagerten) Stadt" heißt, und bei dem בְּעִיר nicht zu übersehen (also nicht Jerusch.), ist im vor. V. בסכה heranzuziehen. Wie dies, ist ב׳ מ׳ Vergleichung, Symm.: ὡς ἐν πόλει κτλ. Die Gnade Gottes besteht darin, daß er den S. wie in einer festen Stadt hielt gegen die Feinde, d. h. er erhielt ihn unversehrt. Zu vergl. ist כעיר נצורה Jesch. 1, 8., wo ebenfalls Steigerung von סכה zu עיר. Ewald will es für ציר Angst nehmen. — 23. Wie der S. V. 11. leise seine Schuld andeutete, so hier die auf dem Grunde seiner Seele noch leise vorhandenen Zweifel. Vgl. Jon. 2, 5. — — 24. Raschi אמונים die Treuen, allein אמ׳ gew. als Abstrakt. und נצר mit einem Abstr. חסד, ברית. Der Gegensatz liegt in den Frommen und den hoffärtig Handelnden. על יתר wie על שקר 3 M. 5, 22. Raschi: den Hochmuth derer ff., wozu er ganz irrthümlich Jesch. 15, 7. zitirt. — 24. Vgl. 27, 14. —

Gott vergiebt dem Reuigen.

32. 1. Von David, ein Lehrgedicht. Heil dem, wem Missethat vergeben, Sünde verziehen ist. 2. Heil dem Menschen, dem der Ewige Schuld nicht rechnet, weil Trug nicht ist in seinem Geiste. — 3. Da ich schwieg, verzehrte mein Gebein sich, in meinem Stöhnen den ganzen Tag. 4. Denn Tag und Nacht lag schwer deine Hand auf mir, mein Lebenssaft versiegte

לב (א) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי־פֶּשַׁע
כְּסוּי חֲטָאָה׃ (ב) אַשְׁרֵי־אָדָם לֹא יַחְשֹׁב
יְהוָה לוֹ עָוֹן וְאֵין בְּרוּחוֹ רְמִיָּה׃ (ג) כִּי
הֶחֱרַשְׁתִּי בָּלוּ עֲצָמָי בְּשַׁאֲגָתִי כָּל־הַיּוֹם׃
(ד) כִּי ׀ יוֹמָם וָלַיְלָה תִּכְבַּד עָלַי יָדֶךָ
נֶהְפַּךְ לְשַׁדִּי בְּחַרְבֹנֵי קַיִץ סֶלָה׃

נ״א לֹא v. 2. נ״א יַחֲשֹׁב ibid.
נ״א כִּי־ v. 3. נ״א בְּחַרְבֹנֵי v. 4.

32. In dem Bewußtsein, die Vergebung einer begangenen Sünde erlangt zu haben, in dem Gefühl, daß seine Brust dadurch von einer schweren Bürde befreit worden, ruft der S. ein Heil dem zu, welcher von Gott diese Vergebung erlangt hat (1. 2.). Er geht dann zurück in die Schilderung seines Zustandes, als er noch nicht das Bekenntniß seiner Sünde gethan, noch nicht Gott um Vergebung seiner Sünden angefleht (3. 4.). Da ging es in seinem Gemüthe auf, er wandte sich bekennend zu Gott, und dieser verzieh ihm (5.). So spricht er denn nach seiner Erfahrung allgemein und speziell aus, daß auf ein reuiges Bekenntniß die Rettung und der Schutz Gottes folgt (6. 7.). Er knüpft die Lehre daran, daß die hartnäckige Verstocktheit des Sünders schimpflich, unvernünftig ist und viele Schmerzen bereitet (8—10.), und schließt mit dem Aufruf an die Gerechten Gottes, zu jubeln (11.). Die Strophenabtheilung ist die zweiversige, so 1. 2., 3. 4., 6. 7. Indeß besteht die dritte Str. aus Einem, jedoch längern V. 5., die fünfte aus drei V. 8—10., und der Schluß V. 11. aus Einem. V. 10. kann nicht zum Schluß gezogen werden, da er offenbar zu der Lehre (V. 9. 10.) gehört. Einige Str. werden durch סלה (s. Einl. zu den Ps.) bezeichnet. Die meisten Ausleger sind darüber einig, daß der Ps. Davidisch ist und nach dem Ereigniß 2 Schem. 12. gedichtet worden. Allerdings liegt das ganze Ereigniß schon hinter dem S. Darum zeichnet er es zwar ganz individuell V. 3., aber er kann schon die allgemeine Lehre herausziehen, mit dieser beginnen und schließen (1. 2. 8 ff.). Der innere Seelenkampf liegt daher schon hinter ihm. Der Einwand, daß in jenem Ereigniß Nathan die Veranlassung zum Schuldbekenntniß gab, ist daher nicht stichhaltig, da es sich nur um dieses, nicht um die Veranlassung zu ihm handelt. Ferner erkennt der S. an, daß Strafe den Sünder trifft, nur daß, wenn er reuig geworden, sie ihn nicht vernichtet (V. 6. vgl. 2 Schem. 12, 10.). So deutet auch auf die wirkliche Situation V. 5. hin, verglichen mit 2 Schem. 12, 13. Schon Ps. 19, 13. 14. 25, 7. wird die Sündenvergebung als nothwendiges Moment zum Heile hingestellt. Unser Ps. arbeitet den ganzen Gedanken durch, und zwar aus individuellem Zustande heraus, doch als allgemeine Lehre. Die niederbeugende Macht des bösen Gewissens wird tiefgefühlt bezeichnet, der Durchbruch der Reue im offenen, wahrhaftigen Bekenntniß und die darauf folgende göttliche Schuldvergebung mit all ihrer beseligenden Geisteserhebung geschildert. Die Reue und das reumüthige Bekenntniß sind als die Bedingung der Sündenvergebung gelehrt, die hartnäckige Verstocktheit mit all ihren schmerzlichen Folgen nachdrücklich verwarnt. Diese Lehre ist demnächst in höchster Auffassung und Vernünftigkeit aufgestellt. Lächerlich sind die Expektorationen de Wette's, der in seinem Vorurtheil gegen die alttestam. Lehre einen Widerspruch mit dem Opfergesetz findet, als wenn dieses nicht stets reuiges Bekenntniß und thatkräftige Tilgung der Schuld als Vorbedingung des Opfers gefordert hätte, s. 3 M. 5, 23. 24. 4 M. 5, 7. und was wir I. S. 559 darüber gesagt. Der Ps. lehrt also: durch reuiges Bekenntniß der Schuld erlangen wir die Vergebung Gottes. — 1. משכיל s. Einl. zu den Ps. Sünde wegschaffen, bedecken, daß keine Spur bleibt, s. v. a. vergeben. Das ו in ואין ist als „da, weil" zu fassen, Gott rechnet ihm die Sünde nicht an, weil kein Trug in ihm, d. h. weil seine Reue aufrichtig ist, nicht etwa Lippen= und Opferdienst allein. Im Geiste muß die Reue wohnen, derselbe davon durchdrungen sein. — 3. Ich schwieg, d. h. ich bekannte meine Sünde nicht, ich sprach sie nicht reuig vor Gott aus. Das körperliche Leid als Wirkung des Seelenschmerzes. — 4. Die Sommer Palästina's bringen keinen Regen; die meisten Bäche versiegen, die Gewächse vertrocknen und Alles wird dürre. So wie in der Hitze des Sommers die Bäche versiegen, so versiegte der Lebenssaft (לשד s. I. S. 732. Rabe: הליחה ההמה שבה חיי האדם), das Blut und die Säfte des S. Es kann dies nicht anders als die Gluth des beunruhigten Gewissens bezeichnen, wenn die Täuschung und der Hochmuth der Selbstliebe noch mit dem Schuldbewußtsein und der Furcht vor der göttlichen Strafe ringt. Dann bedeutet die Hand Gottes, die schwer auf dem S. lastet, wieder nichts anders als das Bewußtsein der Schuld vor Gott, das

wie in des Sommers Dürre. Selah. — 5. Meine Sünde that ich dir kund, meine Schuld verdeckt' ich nicht, ich sprach: auf meine Missethat will ich dem Ewigen bekennen — da vergabst du meine Sündenschuld. Selah. — 6. Drum bete jeglicher Frommer zu dir, zur Zeit, da du zu finden; fürwahr, fluthen große Gewässer heran, ihn werden sie nimmer erreichen. 7. Du bist mir Schutz, vor Nöthen hütst du mich, mit Jubel der Rettung umgiebst du mich. Selah. — 8. Ich will dich belehren, den Pfad, den du zu wandeln hast, dir zeigen, ich will dich berathen mit meinem Auge. 9. Seid nicht wie Roß, wie Maulthier ohne Verstand, mit Zaum und Gebiß, seinem Schmucke, ist es zu zügeln, sonst naht es

(ה) חַטָּאתִי אוֹדִיעֲךָ וַעֲוֺנִי לֹא־כִסִּיתִי
אָמַרְתִּי אוֹדֶה עֲלֵי פְשָׁעַי לַיהוָה ׀ וְאַתָּה
נָשָׂאתָ עֲוֺן חַטָּאתִי סֶלָה׃ (ו) עַל־זֹאת
יִתְפַּלֵּל כָּל־חָסִיד ׀ אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק
לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ׃
(ז) אַתָּה ׀ סֵתֶר לִי מִצַּר תִּצְּרֵנִי רָנֵּי פַלֵּט
תְּסוֹבְבֵנִי סֶלָה׃ (ח) אַשְׂכִּילְךָ ׀ וְאוֹרְךָ
בְּדֶרֶךְ־זוּ תֵלֵךְ אִיעֲצָה עָלֶיךָ עֵינִי׃
(ט) אַל־תִּהְיוּ ׀ כְּסוּס כְּפֶרֶד אֵין הָבִין
בְּמֶתֶג־וָרֶסֶן עֶדְיוֹ לִבְלוֹם בַּל קְרוֹב

v. 5. נ״א אוֹדִיעֲךָ v. 6. נ״א יִתְפַּלֵּל
ibid. נ״א לְשֵׁטֶף v. 7. נ״א סֵתֶר
v. 9. בנ״א אֵין ibid. בנ״א קְרֹב

gewöhnlich durch den Zutritt einer äußern Gefahr geweckt und geschärft wird. — 5. Da kam das Bewußtsein der Schuld zum Durchbruch, die Reue gewann den Sieg, enthüllte die Schuld vor sich und Gott und erlangte Versöhnung. Mit dem aufrichtigen Bekenntniß ist sofort das Gefühl der göttlichen Verzeihung verbunden. Dieselben Ausdrücke wie V. 1. 2. Er belegt den Allgemeinsatz mit der eigenen Erfahrung an sich. — 6. 7. Der S. leitet aus dieser eigenen Erfahrung zur Lehre und Mahnung hinüber. In dieser Str. ist noch Beides vereinigt. 6. allgemein, 7. nochmals auf sich zurückweisend. Während er nämlich im Vor. in den Seelenzustand, blickt er jetzt auf die den unbußfertigen Sünder bedrohende Strafe. Objekt zu מצא ist Gott. Die Schrift unterscheidet immer Gott suchen und finden als zwei Momente 5 M. 4, 29. Jesch. 55, 6. Sie setzt voraus, daß der Mensch auch zu spät suchen könne. Das ל in לשטף verhält sich wie in לעת. Paronomasieen in מצר תצרני רני. Plur. von רן nur hier. — 8. Hieran reiht er nun die Lehre, deren Folgen er in V. 1. 2. schon verkündete. Um seine Lehre als recht dringend hervorzuheben, führt er sie durch den V. ein. Der S. redet den, mit einer Sünde Verschuldeten an, braucht zwar V. 9. den Plur., kehrt aber an dessen Schluß zum Sing. zurück. איעצה עליך עיני erkl. Targ.: „Ich will Dir rathen und auf Dich zum Guten meine Augen richten; so auch Rosenm., der aus איעצך עליך zieht und dann wieder ואשים עליך ע׳, de Wette: „ich will rathen, mein Auge auf Dich gerichtet." Allein אשכילך, אורך zeigen, daß איעצה nicht ohne Pron. bleiben kann. Rdak suppl. ב „mit meinem Auge." So auch Hengstenb., der erkl., ich will Dir zärtlich rathen, und zwar mit meinem Auge, als Organ der Zärtlichkeit. Statt zärtlich sagen wir sorgfältig, und beziehen es auf das Vorherg., er zeigt ihm den Weg, und indem dieser ihn beschreitet, wacht er noch weiter über ihn, daß er ihn richtig verfolge. Ewald will יעץ = יצע heften erkl. — 9. Der V. hebt Dreifaches hervor, zuerst: seid nicht wie vernunftloses Roß und Maulthier, dann: die erst mit Zaum und Zügel zu bändigen, endlich warum dies? weil sie sonst Dir nicht nahen. Das tert. comp. ist demnach die Hartnäckigkeit des verstockten Sünders, der nicht, wie seine Vernunft ihm sagen sollte, sich von selbst Gott reuig nahet, so wie das Roß, so es vernünftig, dem Reiter gehorsam sich gestellen würde, sondern der erst durch die Geschicke Gottes gebändigt werden muß, wie das Roß mit Zaum und Zügel. Schwierigkeiten macht nun עדיו, sein Schmuck, was zwar am Rosse erklärlich, denn die glänzend aufgeputzten Zaum und Zügel sind nur zur Bändigung da, aber im Gleichniß schwer anzuwenden. Wahrscheinlich deutet der S. damit an, daß die Geschicke, die den verstockten Sünder betreffen, oft ein gleißnerisches glänzendes Aeußere haben und innen liegt doch der Wurm. Dies wird durch מכאובים, Schmerzen, die mehr innerlich sind, im folg. V., unterstützt. עדיו And. Geschirr; Sept., Rabe, Rdak, Ewald: Kinnbacken. בלום ἁπ. λεγ. im Syr. verbinden, zum Schweigen bringen. Rdak, Rabe, Sachs erkl. לבל : בל daß sie Dir nicht nahen, Dich nicht verletzen, womit aber das Hauptmotiv des ganzen Gleichnisses verkannt ist, welches im Nahen des (im wilden,

dir nicht. 10. Viel sind der Schmerzen dem Frevler; der aber dem Ewigen vertraut, mit Gnad' umgiebt er ihn. — 11. Freuet des Ewigen euch und jauchzet, Gerechte, jubelt Alle, die ihr graden Herzens seid!

Gott als Schöpfer und Regierer.

33. 1. Jubelt, Gerechte, des Ewigen, den Rechtlichen ziemet Lobgesang. 2. Danket dem Ewigen mit der Zither, mit zehnsaitiger Harfe

אֵלֶיךָ׃ (י) רַבִּים מַכְאוֹבִים לָרָשָׁע
וְהַבּוֹטֵחַ בַּיהוָֹה חֶסֶד יְסוֹבְבֶנּוּ׃ (יא)
שִׂמְחוּ בַיהוָֹה וְגִילוּ צַדִּיקִים וְהַרְנִינוּ
כָּל־יִשְׁרֵי־לֵב׃

לג (א) רַנְּנוּ צַדִּיקִים בַּיהוָֹה לַיְשָׁרִים
נָאוָה תְהִלָּה׃ (ב) הוֹדוּ לַיהוָֹה בְּכִנּוֹר

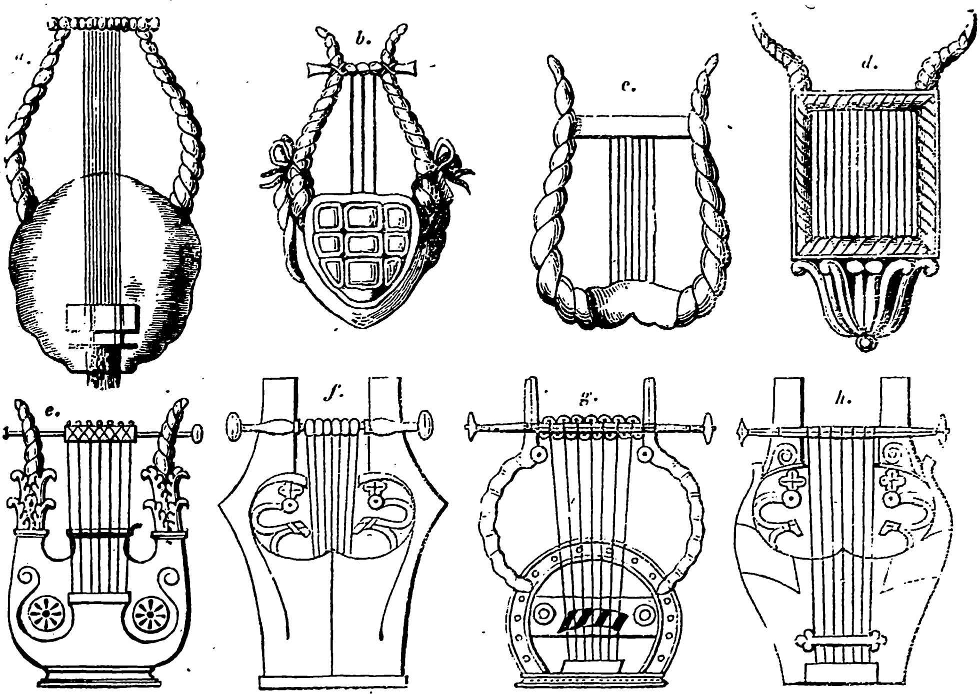
v. 10. בנ״א וְהַבּוֹטֵחַ

Zustande widerstrebenden) Rosses zum Reiter, des verstockten Sünders zu Gott besteht. — 10. Der S. tritt aus dem Gleichniß wieder heraus. Vgl. V. 7. —

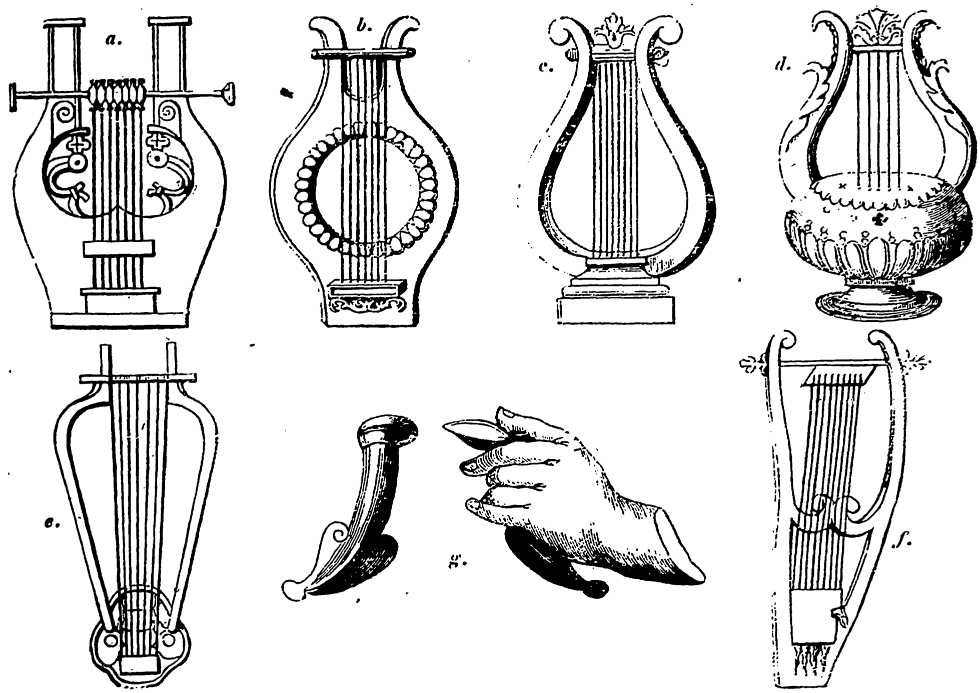
33. Ein Hymnos, dessen Inhalt und Form bezeugen, daß er zu einem liturgischen Gebrauche bestimmt war: der Inhalt, indem nirgends auch nur die geringste Spur des Individuellen in ihm vorhanden, sondern Gegenstand und Gedanken ganz allgemein sind; die Form, da er, wie es zum allgemeinen Hymnos so recht paßt, ganz glatt und gleichförmig, lediglich in zweigliedrigen Versen verläuft. Eine historische Anknüpfung giebt es für den Ps. daher gar nicht. Allerdings die leichte, glatte Sprache, die zwar trefflichen und erhabenen Gedanken, aber doch die in Nichts originell und genial hervortretende Ausdrucksweise, sprechen den Ps. David ab und schreiben ihn einer spätern, schon sehr entwickelten Psalmzeit zu, gewiß aber nicht mit Ewald dem 4ten Jahrhundert. Hengstenb. will ihn durchaus mit dem vorigen Ps. verbinden und damit für Davidisch erklären, was er aber nicht im Geringsten zu bekräftigen vermag. Daß Hitzig auch diesen Ps. von Jirm. verfaßt ausgeben will, zeigt nur die Nichtigkeit seiner von vorgefaßter Idee beherrschten Kritik. Nach einem breiten Aufruf zum Singen (1—3.) zeigt der S. zuerst auf die höchste Sittlichkeit in Gott (4. 5.), dann auf die Allmacht Gottes und zwar als Weltschöpfers (6—9.) und als Vorsehung (10 15.). Aus allen diesen Momenten zieht er nun den Schluß, daß nicht durch Waffengewalt die Geschicke der Menschen entschieden werden, sondern daß Gott nur die Gottesfürchtigen rettet (16—19.). Darum weil die Singenden Gottes harren, ist ihnen die Gnade Gottes sicher (20—22.). Der Ps. geht von der höchsten Anschauung des göttlichen Wesens und seiner Weltregierung aus, und blickt nur einmal auf das besondere Verhältniß Jisr.'s hin, daß es den wahrhaften Gott anbetet, und darum zu ihm in besonderer Beziehung steht (12.). Er ist so ein Ausdruck der Idee von Gott, wie sie in der positiven Religion nicht höher gestiegen ist, was wir am Einzelnen noch näher zeigen werden. Gott erscheint hier als vollkommener und allmächtiger Schöpfer und Weltregierer. — Der Hymnos ist einer derer, die wegen ihrer bestimmten Aussprache und einfachen Entwickelung eine Abwechselung in der Form nicht erstrebten. Die Strophenabtheilung ist daher lediglich an den Gedankenwendungen zu bemessen, und da finden wir abwechselnd Str. von 3 und 2 Versen, nämlich: 3. 2. 2. 2. 3. 3. 2. 2. 3. De Wette findet 3. 4. 5. 5. 5., Abtheilungen, die mit den unsrigen ganz übereinstimmen, nur daß sie noch verschiedene Gedankensätze mit einander verbinden. — 1. Nur die Gerechten fordert der S. auf, nur der Rechtschaffenen ist das Lob Gottes; aus jedem andern Munde ist es Trug. Warum de Wette und Hengstenb. unter den Gerechten nur die Jisr. verstanden haben und darum dem Ps. einen nationalen Charakter geben wollen, sieht man fürwahr nicht ab. — 2. Die musika=



Ein ägyptisches Konzert. Nach Rosselini.



a. b. Alte gewundene Lyren; c. d. e. f. g. h. Griechische Lyren.



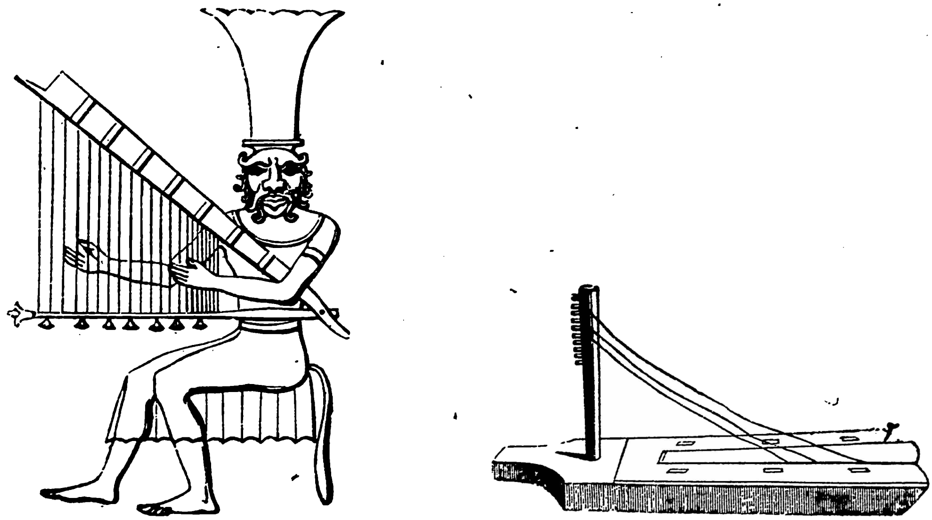
a. Griech. Lyra; b. Röm. Lyra aus Nero's Zeit; c. Lyra des Timotheus und d. Lyra von einem Schekel Simons des Makkabäer; e. f. Röm. Lyren; g. Form und Handhabung des Plektron.

lischen Instrumente, die in der Schrift erwähnt werden, sind dreifacher Art: Saiteninstrumente, Blasinstrumente und Pauckeninstrumente. Auf dem ägypt. Holzschnitte, den wir hier mittheilen, finden sich alle drei Arten. Wir haben es hier mit den ersteren zu thun, da die beiden Hauptarten derselben, כנור und נבל erwähnt werden. 1) כנור kommt in der Thorah 1 M. 4, 31. für die ganze Gattung der Saiteninstrumente und 31, 27. als durch das Morgenland verbreitet vor. Dann erscheint es erst wieder zur Zeit Schaul's mit den Prophetenschulen verbunden (1 Schem. 10, 5.) und einzeln zur Zerstreuung des Tiefsinns von David gespielt (das. 16, 16. 23.). Von da ab kommt es häufig sowohl im feierlichen Gottesdienste, als bei Freudengelagen (Jesch. 5, 12. 23, 16. 24, 8. Ijob 21, 12.), als auch zur Trauer und Klage (Ijob 30, 31.) vor. Bemerkenswerth ist 2 Schem. 6, 5. wo die Verfertigung aus Cypressenholz und 1 Kön. 10, 12. aus Sandelholz (s. II. S. 543) angegeben wird. In den Ps. erscheint es sehr häufig, und zwar ohne und mit Gesang. Gehen wir die Stellen durch, in welchen das Kinnor erwähnt wird, so scheint es überaus wahrscheinlich, daß es mit dem Instrument, welches die Alten Cither und Lyren nennen, übereinstimmt, das, von verschiedenster Form, doch darin sich von unserer Harfe unterscheidet, daß es nicht auf den Boden gestellt, sondern im Arme gehalten wurde (vgl. Ps. 137, 2.). Dieses Instrument war auch im Morgenlande das verbreitetste. Wir geben hier zuerst eine Anzahl Lyren, die sorgfältig von alten Monumenten entnommen sind. Am meisten unterschieden sich die Lyren der Alten

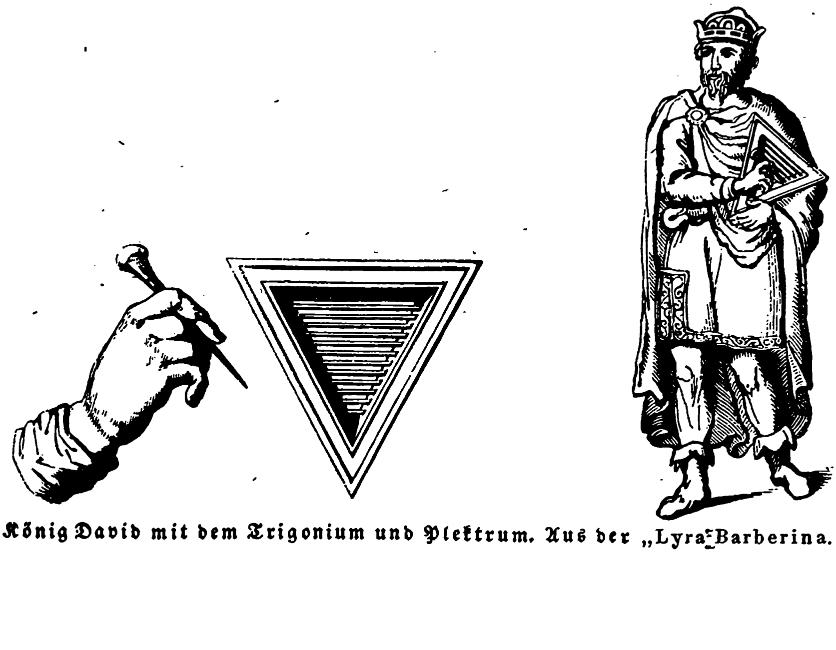


Apollo Musagetes mit einer Lyra, von einer griech. Statue.

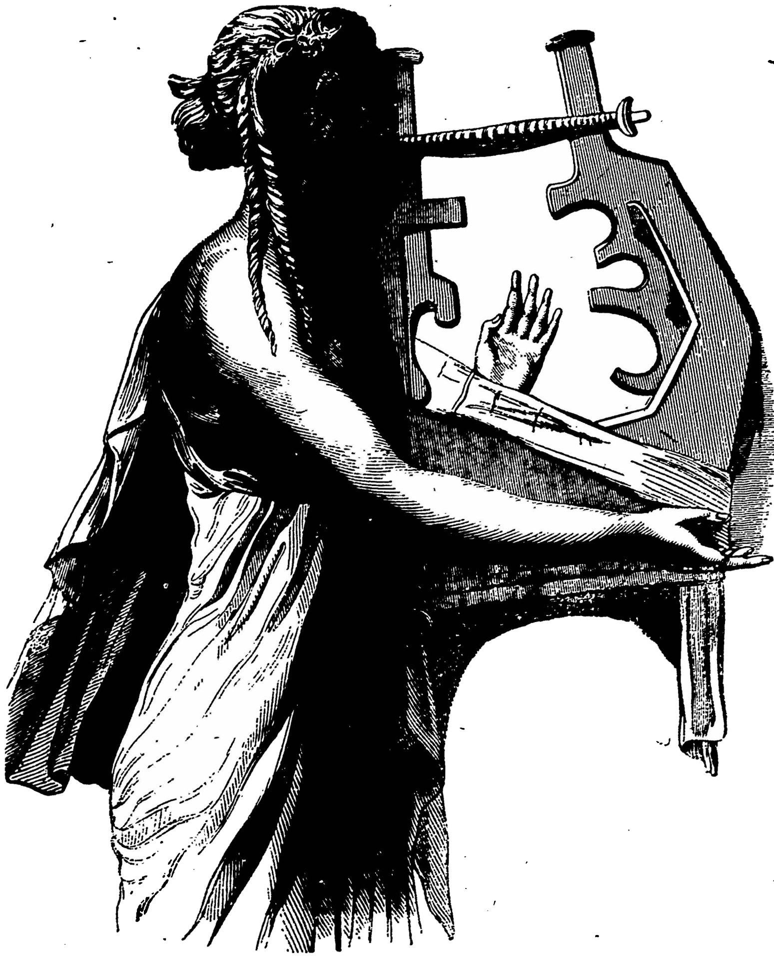
durch die Zahl ihrer Saiten, die ursprünglich drei, später sieben und endlich bis zwanzig war; ebenso durch den Resonanzboden und dessen Gestalt. Nach dem Josephos wurden die Kinnor im Tempel mit einem Plektrum aus Elfenbein, Holz oder Metall gespielt; bei der gewöhnlichen Weise geschah dies aber nicht. 2) נבל kommt zuerst in den Psalmen und der Zeit David's vor. An den meisten Stellen steht es mit כנור zusammen, und dann ebenso oft vor, wie nach dem כנור. An drei Stellen kommt es mit der Hinzufügung von עשור (zehnsaitig) vor und zwar zweimal בנבל עשור, hier und Ps. 144, 9., einmal aber getrennt 92, 4.: עלי עשור ועלי נבל, so daß das עשור als eine besondere Art des נבל erscheint. Die gewöhnliche Annahme, namentlich der Kirchenväter, ist, daß das Nebel dreieckig war. Dreieckige Saiteninstrumente finden sich zuweilen auf den Monumenten der Alten. So die Figur eines tanzenden Kupido, die zugleich die Spielweise zeigt, und eine andere aus Herkulanum. Aber auch bei den Aegyptern waren dieselbe gebräuchlich, wie die sitzende Figur, einem ägyptischen Gemälde entnommen, zeigt.



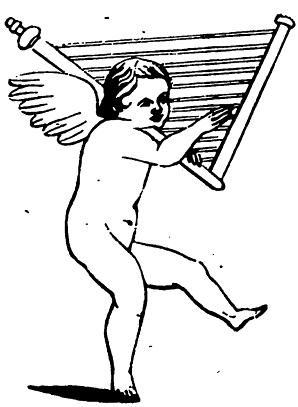
Aegyptische Instrumente. Nach Rosselini.

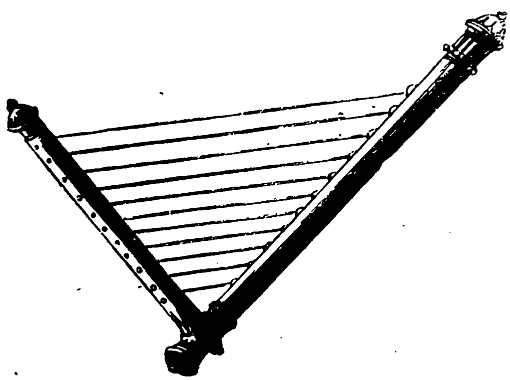


König David mit dem Trigonium und Plektrum. Aus der „Lyra Barberina."

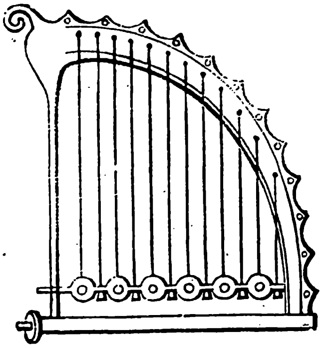


Muse mit der Lyra, von einem griech. Basrelief.



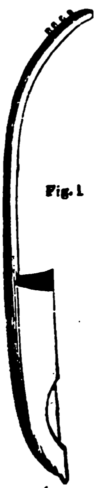


Instrument aus Herkulanum.

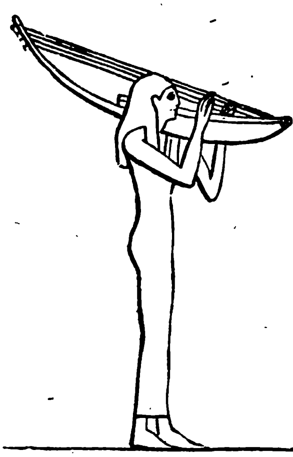


Griech. Trigonium.

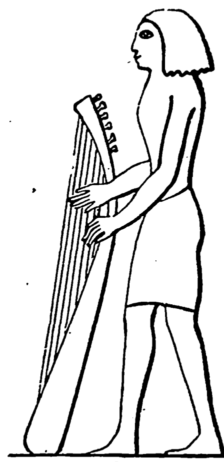
Das andere ägyptische Instrument ist in der That noch im Museum in Florenz vorhanden. An ihm ist die Anzahl der Saiten, nach den Wirbeln, zehn. In der Regel waren diese Dreiecke an der Seite offen, indeß hiervon machen andere wieder eine Ausnahme, die vollkommen geschlossen waren. Indeß ist es sicher, daß alle diese Saiteninstrumente ihren Ursprung aus dem mit Saiten bespannten Bogen nahmen; und neuerdings haben ägypt. Forschungen darüber keinen Zweifel gelassen. Wir fügen daher mehrere ägypt. Figuren hier bei, welche zugleich zeigen, wie diese Bogen mit der Zeit der Form sich näherten, welche wir Harfen nennen. Fig. 1 ein viersaitiges Instrument ist von einem noch vorhandenen Exemplare im Florentiner Museum kopirt. Fig. 2. zeigt, wie es auf der Schulter gespielt ward. Fig. 4. ist zwölfsaitig, also von der Art, die Josephos dem Nebel zuschreibt. Fig. 7. ist höchst interessant, durch die Art, wie der Spieler den Kopf hoch und den Mund offen hat, so daß er seinen Gesang mit dem Spiel begleitet. Das Interessanteste dieser Art ist aber unstreitig das Gemälde aus dem „Harfen=



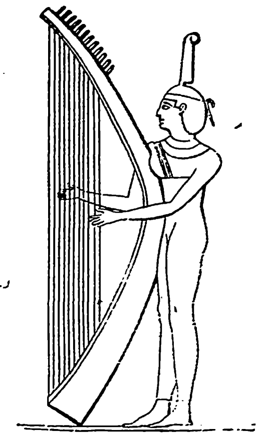
1.



2.



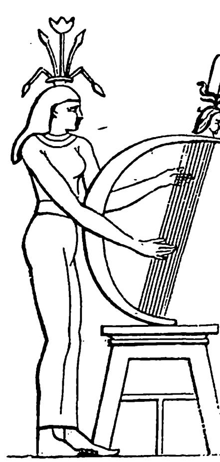
3.



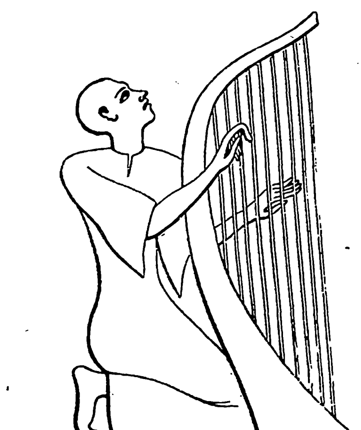
4.



5.



6.



7.

spielet ihm. 3. Singet ihm einen neuen Sang,
spielet schön beim Jubelschall. — 4. Denn
grad' ist des Ewigen Wort, und all sein
Werk in Treue. 5. Er liebt Gerechtigkeit und
Recht, des Ew'gen Gnad' ist voll die Erde. —
6. Durch des Ewigen Wort sind die Himmel
geschaffen, durch seines Mundes Hauch all ihr
Heer. 7. Er sammelt zu Haufen des Meeres
Gewässer, leget die Fluthen in Vorraths=

בְּנֵבֶל עָשׂוֹר זַמְּרוּ־לוֹ׃ (ג) שִׁירוּ־לוֹ שִׁיר
חָדָשׁ הֵיטִיבוּ נַגֵּן בִּתְרוּעָה׃ (ד) כִּי־
יָשָׁר דְּבַר־יְהוָה וְכָל־מַעֲשֵׂהוּ בֶּאֱמוּנָה׃
(ה) אֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט חֶסֶד יְהוָה
מָלְאָה הָאָרֶץ׃ (ו) בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם
נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל־צְבָאָם׃ (ז) כֹּנֵס
כַּנֵּד מֵי הַיָּם נֹתֵן בְּאוֹצָרוֹת תְּהוֹמוֹת׃

נ״א בְּנֵ׳ v. 2. ב״נ וְכָל־ v. 4. בנ״א מֵי v. 7.

grabe" in Theben, denn es verräth nicht allein eine außerordentliche Feinheit der Arbeit, sondern die Größe des Instruments, dann wie die rechte Hand in der Höhe spielt und im Begriff ist, schnell nach unten zu gehen, klärt uns vielfach über die Spielweise auf. Allerdings ist hiermit der Streit, ob das Nebel das Dreieck oder die Harfe sei, nicht ent=



Von einem Gemälde im „Harfengrabe" bei Theben.

schieden, da beide, wie wir sehen, bei den Aegyptern im Gebrauche, und so zu den Jisraeliten übergegangen waren. — 3. Ein neues Lied, das neu dem Herzen entquillt (Hengstenb.). Das Lied soll den Charakter des Jubels tragen (בתרועה). — 4. 5. Die höchste Sittlichkeit in Gott. Wort und Werk sind die beiden Manifestationen des Willens; Geradheit und Treue, Gerechtigkeit und Recht, und Gnade sind die drei Bezeichnungen seines Verhältnisses zu den Geschöpfen, insonders zu den Menschen: Geradheit und Treue in dem, was von Gott ausgeht, Gerechtigkeit und Recht, was von den Menschen ausgeht; über alle diese die Gnade, die noch mehr thut. — 6. 7. Die Allmacht

(ח) יִירְאוּ מֵיְהוָה כָּל־הָאָרֶץ מִמֶּנּוּ יָגוּרוּ
כָּל־יֹשְׁבֵי תֵבֵל׃ (ט) כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי
הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד׃ (י) יְהוָה הֵפִיר עֲצַת־
גּוֹיִם הֵנִיא מַחְשְׁבוֹת עַמִּים׃ (יא) עֲצַת
יְהוָה לְעוֹלָם תַּעֲמֹד מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ לְדֹר
וָדֹר׃ (יב) אַשְׁרֵי הַגּוֹי אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהָיו
הָעָם ׀ בָּחַר לְנַחֲלָה לוֹ׃ (יג) מִשָּׁמַיִם
הִבִּיט יְהוָה רָאָה אֶת־כָּל־בְּנֵי הָאָדָם׃
(יד) מִמְּכוֹן־שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ אֶל כָּל־יֹשְׁבֵי
הָאָרֶץ׃ (טו) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל־
כָּל־מַעֲשֵׂיהֶם׃ (טז) אֵין הַמֶּלֶךְ נוֹשָׁע
בְּרָב־חָיִל גִּבּוֹר לֹא־יִנָּצֵל בְּרָב־כֹּחַ׃
(יז) שֶׁקֶר הַסּוּס לִתְשׁוּעָה וּבְרֹב חֵילוֹ
לֹא יְמַלֵּט׃ (יח) הִנֵּה עֵין יְהוָה אֶל־
יְרֵאָיו לַמְיַחֲלִים לְחַסְדּוֹ׃ (יט) לְהַצִּיל
מִמָּוֶת נַפְשָׁם וּלְחַיּוֹתָם בָּרָעָב׃ (כ) נַפְשֵׁנוּ
חִכְּתָה לַיהוָה עֶזְרֵנוּ וּמָגִנֵּנוּ הוּא׃ (כא) כִּי־

v. 10. בנ"א עֲצַת v. 14. בנ"א אֶל־
ibid. בנ"א יֹשְׁבֵי v. 15. נ"א היוצר
v. 16. בנ"א אֵין־

kammern. — 8. Es fürchte den Ewigen die ganze Erde, vor ihm scheue sich all was den Erdball bewohnt. 9. Denn er sprach, und es wird, er gebot, es steht da. — 10. Der Ew'ge vernichtet der Völker Beschlüsse, vereitelt der Nationen Gedanken. 11. Des Ew'gen Beschluß bestehet ewig, seines Herzens Gedanken Geschlecht auf Geschlecht. 12. Heil dem Volke, des Gott der Ewige, der Nationen, die zum Erb' er erkor. — 13. Vom Himmel blickt der Ewige, siehet alle Menschenkinder. 14. Von seines Sitzes Stätte schaut er auf die Erdbewohner alle, 15. er, der ihr Herz zumal gebildet, auf alle ihre Werke merkt. — 16. Nicht siegt durch Heeresmeng' der König, durch große Kraft wird nicht der Held gerettet. 17. Eitel ist das Roß zum Siege, rettet nicht durch große Stärke. — 18. Siehe des Ewigen Aug' ist auf die, so ihn fürchten, die harren seiner Huld, 19. zu retten vom Tode ihr Leben, in Hungersnoth sie zu erhalten. — 20. Unsre Seele harret des Ewigen, unser Helfer und Schild ist er. 21. Denn sei-

Gottes in der Schöpfung. Der Himmel und die Sterne und die Gewässer, nachdem 5. schon die Erde erwähnt worden. Zu V. 6. 1 M. 2, 1. V. 7. umschreibt 1 M. 1, 9. wo unser כנס durch יקוו, und נד durch מקום אחד erklärt ist. Einige Alten für נאד Schlauch, so auch Ewald. תהומות die Wasserfluthen s. I. S. 2, die „innerhalb der dem Meere gezogenen Gränzen von Gott deponirt sind gleich Schätzen in der Schatzkammer," Hengstenb. — 8. 9. Diese Allmacht in ihrer Allgemeinheit und Unbedingtheit, daher der Gegenstand der Ehrfurcht. V. 9. mit Beziehung auf 1 M. 1, 3. Wegen dieser Allgemeinheit die praet. in V. 9. als praes. — 10—12. Diese Allmacht bewährt sich auch in der Lenkung der Geschicke der Menschheit, indem nur Gottes Rathschlüsse sich verwirklichen, die Pläne selbst ganzer Völker aber zu Nichte werden. Dieser Gedanke ruft dem S. das Heil des Volkes in die Seele, welches den wahrhaften Gott anbetet, und, da ihm diese Wahrheit eine geoffenbarte ist, hierzu von Gott gewählt ist und verbleibt. Jedenfalls lehrt diese Str., daß Gott die gesammte Menschheit nach bestimmtem Plane, d. h. mit bestimmtem Zweck und auf bestimmtem Wege leitet. Wie so Vieles in diesem Ps. erinnert der Schluß des V. 12. an pentateuch. Ausdruck. — 13—15. Wie Gott diese Lenkung der Geschicke vollführt. Die Frage, wie die göttliche Vorausbestimmung mit der persönlichen Freiheit des Menschen zu vereinbaren ist, wird in diesem V. kurz, aber sehr richtig angedeutet. Gott sieht Alles, was der Mensch thut, aber nach den innersten Motiven seines Herzens. Er kennt dies Herz, um zu wissen, was der Mensch thun werde; und danach hat er im Voraus die Geschicke berechnet und geordnet. — 16. 17. Sehr tiefsinnig geht der S. auf die innere, die sittliche Würde und den Inhalt dieser göttlichen Lenkung ein. Aeußere Gewalt entscheidet nicht über die Geschicke der Völker, wie körperliche Kraft selbst den Helden nicht rettet. — 18. 19. Sondern aus allen Uebeln (Todesgefahr, Hungersnoth) werden die Gottesfürchtigen gerettet. Durch die

ner freut sich unser Herz, denn wir vertrau'n auf seinen heiligen Namen. 22. So komme deine Gnade, Ewiger, auf uns, so wie wir deiner harren!

Wer reinen Lebenswandel geht, den rettet Gott aus den Gefahren.

34. 1. Von David, als er seinen Verstand verstellt vor Abimelech, dieser ihn forttrieb, und er ging. 2. Preisen will ich den Ew'gen zu jeglicher Zeit, stets sei sein Lob in meinem Munde. 3. Meine Seele rühme des Ewigen sich, Gebeugte hören's und freuen sich. 4. Verherrlicht den Ewigen mit mir, seinen

בוֹ יִשְׂמַח לִבֵּנוּ כִּי בְשֵׁם קָדְשׁוֹ בָטָחְנוּ׃
(כב) יְהִי־חַסְדְּךָ יְהוָה עָלֵינוּ כַּאֲשֶׁר
יִחַלְנוּ לָךְ׃

לד (א) לְדָוִד בְּשַׁנּוֹתוֹ אֶת־טַעְמוֹ לִפְנֵי
אֲבִימֶלֶךְ וַיְגָרְשֵׁהוּ וַיֵּלַךְ׃ (ב) אֲבָרְכָה אֶת־
יְהוָה בְּכָל־עֵת תָּמִיד תְּהִלָּתוֹ בְּפִי׃
(ג) בַּיהוָה תִּתְהַלֵּל נַפְשִׁי יִשְׁמְעוּ עֲנָוִים
וְיִשְׂמָחוּ׃ (ד) גַּדְּלוּ לַיהוָה אִתִּי וּנְרוֹמְמָה

v. 1. ב"א וַיְגָרְ׳

Geschichte hindurch bewährt sich die Gerechtigkeit Gottes. — 20—22. Schluß, indem das Resultat dieser Betrachtungen auf die Singenden angewendet wird. In ihnen lebt das Vertrauen auf Gott und die Freude an Gott, sie stehen also auf dem Grunde der Gerechtigkeit, und so ist die Gnade Gottes mit ihnen. —

34. Ein alphabetisches, theils Preis-, theils Lehrgedicht, das zuerst den Preis Gottes ausspricht (2—4.), die Rettung bezeichnet, die Gott angedeihen ließ und läßt (5—8.), darum zur Gottesfurcht auffordert (9—11.), diese Gottesfurcht, worin sie besteht, lehrt (12—15.), auf Strafe und Lohn hinweist, die Gott ertheilt (16—19.), und mit der Bedeutung schließt, daß der Gerechte zwar in Unglück geräth, aber stets daraus errettet werde (20—23.). Der Ps., in dem, wie in allen alphabet. Ps. (über welche s. Einleit. zu den Ps.), die Strophenabtheilung nicht hervorgehoben ist, so daß man diese nur nach der Gedankenwendung in vierversigen, zweimal mit dreiversigen untermischt, erkennt (2—4. 5—8. 9—11. 12—15. 16—19. 10—23.), ist demnach sehr allgemein gehalten, der Inhalt geht nicht über das Gewöhnliche hinaus, und mit Ausnahme einiger kräftiger Bilder und Ausdrücke (V. 11. 13. 21.) verläuft er, ohne sehr zu erwärmen. An und für sich ist daher aus ihm keine geschichtliche oder persönliche Veranlassung zu erkennen. Die Ueberschrift giebt aber nun das 1 Schem. 21, 11—16. erzählte Ereigniß als Veranlassung an. Entscheidendes konnte man aus dem Ps. dagegen nicht vorbringen, doch wandte man ein: 1) daß die Ueberschrift wörtlich aus 1 Schem. 21, 14. genommen sei. Dies bezieht sich aber lediglich auf den Ausdruck בשנותו את טעמו, wofür dort וישנו את טעמו. Hingegen steht dort בעיניהם, wofür man dann hier בעיני אבימ׳ erwartet hätte. Hier steht ויגרשהו, was dort nicht. Dort wird der König namentlich angeführt „Achisch," hier nur nach seiner Würde „Abimelech," der pelischthische Königstitel. Wäre unsere Ueberschrift von dort entlehnt, warum benennt sie ihn nicht? Daß beide Stellen also nur den Ausdruck שנה את טעם gemeinsam haben, kann nicht auffallen, denn es war eben der Ausdruck für die Sache. 2) Daß V. 5. 7. von mehrfachen Gefahren die Rede sei. Allein es war ja eine mehrfache Gefahr, der David damals entrann, dem Schaul entflohen, war er in die Hände der Pelischthim gefallen. Hingegen individualisirt er V. 5. 7. so sehr (זה עני, דרשתי), daß dies dafür spricht. Richtig bemerkt Hengstenb., daß der Ps. allerdings nicht unmittelbar nach der Rettung abgefaßt sein könne: dazu ist der Charakter des Ps. zu ruhig, dazu wendet der S. sich zu bald in den allgemeinen Lehrton, dazu paßt die alphab. Anordnung nicht. Er nimmt daher an, „daß David, als er einmal in späterer Zeit besonders lebhaft von der Erinnerung an diese merkwürdige Bewahrung ergriffen wurde," diesen Ps. abfaßte — was freilich der schwächste Grund für die Ueberschrift wäre. Vielmehr wie Ps. 30. an der Weihe der Tempelstätte nur die Veranlassung fand, ohne diesen Gegenstand selbst zu besprechen, so ist die Begebenheit bei Achisch die Veranlassung gewesen, daß David in einer darauf erfolgten, etwas ruhigern Zeit die Gedanken des Ps., den Hinblick auf jenes Ereigniß im Hintergrunde der Seele habend, aussprach. Der Hauptgedanke des Ps. ist: Gott rettet den Gerechten aus jeder Gefahr, weshalb dieser um so mehr eines reinen Lebenswandels sich befleißigen muß. — 2. Das Lob Gottes muß nicht ein augenblicklicher Erguß sein, sondern in allen Begebenheiten die Seele erfüllen. — 3. Dieses Lob Gottes wird Anklang finden bei

Namen laßt uns erheben zumal. — 5. Ich suchte den Ew'gen, er hörte mich, und rettete mich aus allen meinen Schrecken. 6. Blicken zu ihm sie auf, werden sie freudvoll, und ihr Antlitz erröthet nicht. 7. Dieser Bedrängte rief, und der Ewige hörte, half ihm aus all seinen Leiden. 8. Des Ewigen Engel lagert sich rings um die, so ihn fürchten, und rettet sie. — 9. Fühlet und sehet, wie gütig der Ewige, heil dem Manne der ihm vertraut. 10. Fürchtet den Ewigen, ihr, seine Heiligen, denn kein Mangel trifft die, so ihn fürchten. 11. Löwen darben und hungern, die den Ewigen suchen, ermangeln keines Gutes. — 12. Kommet, Söhne, hört mich, des Ew'gen Furcht will ich euch lehren. 13. Wer ist, der Leben wohl begehret, Tage wünscht, Glück zu schauen? 14. Vor Bösem wahre deine Zunge, und deine Lippen, Trug zu reden, 15. vom Bösen weich und Gutes thue, Frieden such' und jag' ihm nach. — 16. Des Ew'gen Augen sind Gerechten zugewendet und ihrem Flehen seine Ohren. 17. Des Ew'gen Angesicht ist wider Uebelthäter, zu tilgen von der Erden ihr Gedächtniß. 18. Jene schreien, und der Ew'ge

שְׁמוֹ יַחְדָּו׃ (ה) דָּרַשְׁתִּי אֶת־יְהוָה וְעָנָנִי
וּמִכָּל־מְגוּרוֹתַי הִצִּילָנִי׃ (ו) הִבִּיטוּ אֵלָיו
וְנָהָרוּ וּפְנֵיהֶם אַל־יֶחְפָּרוּ׃ (ז) זֶה עָנִי
קָרָא וַיהוָה שָׁמֵעַ וּמִכָּל־צָרוֹתָיו הוֹשִׁיעוֹ׃
(ח) חֹנֶה מַלְאַךְ־יְהוָה סָבִיב לִירֵאָיו
וַיְחַלְּצֵם׃ (ט) טַעֲמוּ וּרְאוּ כִּי־טוֹב יְהוָה
אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר יֶחֱסֶה־בּוֹ׃ (י) יְראוּ אֶת־
יְהוָה קְדֹשָׁיו כִּי־אֵין מַחְסוֹר לִירֵאָיו׃
(יא) כְּפִירִים רָשׁוּ וְרָעֵבוּ וְדֹרְשֵׁי יְהוָה
לֹא־יַחְסְרוּ כָל־טוֹב׃ (יב) לְכוּ־בָנִים
שִׁמְעוּ־לִי יִרְאַת יְהוָה אֲלַמֶּדְכֶם׃ (יג) מִי־
הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים אֹהֵב יָמִים לִרְאוֹת
טוֹב׃ (יד) נְצֹר לְשׁוֹנְךָ מֵרָע וּשְׂפָתֶיךָ
מִדַּבֵּר מִרְמָה׃ (טו) סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה־
טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ׃ (טז) עֵינֵי
יְהוָה אֶל־צַדִּיקִים וְאָזְנָיו אֶל־שַׁוְעָתָם׃
(יז) פְּנֵי יְהוָה בְּעֹשֵׂי רָע לְהַכְרִית מֵאֶרֶץ
זִכְרָם׃ (יח) צָעֲקוּ וַיהוָה שָׁמֵעַ וּמִכָּל־

נ״א רתי v. 5. בנ״א טוֹב v. 11. ב״נ לְכוּ־ v. 12.
בנ״א מֵרָע v. 15. נ״א בְּעוֹשֵׂי v. 17.

allen Gebeugten. — 4. Darum sollen sie sich im Lobe Gottes mit ihm vereinen. — 5. Die individuelle Thatsache, die ihn zu diesem Lobpreis antrieb. — 6. Die Umwandelung des vorherg. Individuellen in das Allgemeine. נהר Rdak: zusammenströmen, allein vgl. Jesch. 60, 5. Der Schluß des V. ist die negative Versicherung desselben, was ונהרו. — 7. Den Allgemeinsatz zu motiviren, weist er noch einmal auf das, was ihm geschehen, stellt sich aber objektiv als dritte Person hin. — 8. Gott schützt und befreiet die, so ihn fürchten. Der Sing. מלאך bei סביב zeigt, daß der Engel hier nur symbolisch für Gottes Schutz gedacht ist. — 9. Gott läßt es den Gottesfürchtigen niemals mangeln, dies ist seine Güte. „Schmecket und sehet," empfindet es durch alle eure Wahrnehmungen. — 10. „Fürchtet" ist nicht sowohl Aufruf, als Vorbedingung, vorausgehende Umschreibung des ליראיו, denn קדשים schließt die Gottesfurcht schon ein. — 11. „Löwen," solche, die durch eigene Kraft sich des Lebens Bedürfnisse erwerben, und hierzu die Gewalt nicht scheuen, im Gegensatz zu denen, welche „Gott suchen," auf ihn vertrauen, und selbst in bedrängter Lage den rechten Weg nicht verlassen wollen. — 12. Während der S. bis hierher nur die geistige Grundlage des Frommen beachtete, die Gottesfurcht, wendet er sich nun zur thatsächlichen Bewährung, zum Lebenswandel. — 13. Wie erreicht man ein wahrhaft gedeihliches Ziel? ימים zeigt, daß חיים nicht im höhern Sinn zu fassen. Verlängerung des Lebens wird in der Thorah oft als der Ausdruck für das, durch das Gute zu erreichende Lebensglück gebraucht. — 14. 15. Fernbleiben von allem Trug, das Böse verlassen und das Gute thun, und Frieden mit den Menschen suchen sind die Grundpfeiler eines glücklichen Lebens. „Jage ihm nach," d. h. schaffe dir Frieden auch mit Opfern. — 16. Gott wahret die Gerechten. — 17. Hingegen trifft er die Uebelthäter. — 18. Sie, d. i. die Ge-

hört, rettet sie aus allen ihren Leiden. 19. Gebrochnen Herzen ist der Ew'ge nahe, gebeugten Geistern hilft er. — 20. Viele sind der Leiden des Gerechten, doch aus allen rettet ihn der Ewige. 21. All seine Gebeine wahrt er, nicht eins von ihnen bricht. 22. Denn Frevler tödtet Unheil, die den Gerechten hassen, büßen es. 23. Der Ewige erlöset seiner Knechte Seele; nicht büßen Alle, die auf ihn vertrauen.

צָרוֹתָם הִצִּילָם׃ (יט) קָרוֹב יְהוָה
לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב וְאֶת־דַּכְּאֵי־רוּחַ יוֹשִׁיעַ׃ (כ)
רַבּוֹת רָעוֹת צַדִּיק וּמִכֻּלָּם יַצִּילֶנּוּ יְהוָה׃
(כא) שֹׁמֵר כָּל־עַצְמוֹתָיו אַחַת מֵהֵנָּה לֹא
נִשְׁבָּרָה׃ (כב) תְּמוֹתֵת רָשָׁע רָעָה וְשֹׂנְאֵי
צַדִּיק יֶאְשָׁמוּ׃ (כג) פּוֹדֶה יְהוָה נֶפֶשׁ
עֲבָדָיו וְלֹא יֶאְשְׁמוּ כָּל־הַחוֹסִים בּוֹ׃

Rettung vor den Falschen.

35. 1. Von David. Hadre Ewiger, mit meinen Haderern, bekämpf', die mich bekämpfen, 2. Ergreife Schild und Tartsche, erhebe dich zu

לה (א) לְדָוִד ׀ רִיבָה יְהוָה אֶת־יְרִיבַי
לְחַם אֶת־לֹחֲמָי׃ (ב) הַחֲזֵק מָגֵן וְצִנָּה

v. 19. ב״א וְאֶת־ v. 23. בנ״א פֹּדֶה
v. 1. עטי׳ בַי

rechten. — 19. Gott hilft denen, die leiden, insonders im Herzen und Geiste. Es ist hier auch ein Gegensatz zu den Stolzen und Hoffärtigen, die auch im Unglück hiervon nicht lassen, vgl. Jesch. 57, 15. — 20. Dem Gerechten sind nimmermehr Schmerzen des Lebens erspart, im Gegentheil, er wird über Vieles Schmerz empfinden, woran der Leichtsinnige und gar Böse theilnahmlos vorübergeht. Der S. tritt hiermit jenem zelotischen Axiom: Jedes Unglück ist eine Strafe Gottes, das die Freunde Ijob's so zäh aufrecht erhalten, entgegen. — 21. Aber Gott rettet ihn ohne wesentliche Beschädigung. — 22. Entgegengesetzt das Schicksal des Bösewichts: während der Gerechte im Unglück bewahrt wird, geht der Frevler im Unglück unter. — 23. Auch Ps. 25. ist nach dem ת noch ein Satz mit פ hinzugefügt, hier das Hauptresultat des Ganzen.

35. In Frieden wandelte der Sänger; liebevoll gab er sich Jedwedem hin, ohne Arg; wenn er es vermochte, that er Gutes (12.); den innigsten Antheil nahm er an Jedwedes Leide und trauerte darüber, wie um seine theuersten Blutsverwandte (13. 14.); Niemanden gab er Ursache zur Feindschaft (7—19.). Aber er war bedeutend geworden, so daß sich Vieler Blicke auf ihn richteten (26. 27.). Da erhuben sie sich gegen ihn, legten ihm heimlich Netze, suchten ihn hinterlistig zu stürzen (7.); dann standen sie als falsche Zeugen auf, um ihn offen zu verderben (11.), sie spotten sein, versammeln sich gegen ihn (15), trachten ihm nach dem Leben (4.), streben als ihrer Wünsche und Anstrengungen Ziel, ihn zu vernichten (25.). Das sind die, welche überhaupt Unfrieden im Lande säen, und gegen Alle, welche ruhig den gerechten Weg gehen, Trug sinnen (20.). So schwebt der S. in der höchsten Gefahr, völlig gestürzt zu werden. Zwar sind auch Viele, welche sich für ihn interessiren, welche ihn als einen Frommen und Gerechten gerettet wünschen, und über seine Rettung jauchzen würden (27.); aber jene seine Verfolger sind jetzt übermächtig, der S. ist sehr bedroht und daher wendet er sich an Gott. Er trägt das Bewußtsein in sich, schuldlos zu sein; Gerechtigkeit wäre es nur, ihn zu retten. Er fordert daher Gott auf, seinen Fall als Rechtssache vorzunehmen, ihm sein Recht zu verschaffen (1. 23. 24. 27.), und so seine Feinde zu Schanden werden zu lassen. Man kann nicht verkennen, daß die Situation gänzlich die David's ist in der ersten Zeit der Schaulischen Verfolgung. Gerade so ist der hochherzige Jüngling an den Hof Schaul's gekommen, hat sich Allen voll Edelmuth's hingegeben, Vieler Achtung und Liebe gewonnen (1 Schem. 18, 16. 30)., unter denen ein Jonathan, aber noch Mehrerer Neid, Haß und Verfolgung. Gerade so waren falsche Männer aufgetreten und verleumdeten David bei Schaul, worüber David heftig klagt (1 Schem. 24, 10. 14. 26, 19.). Gerade so brachten sie Verfolgung und Todesgefahr über ihn. Aber in demselben Sinne, wie in dem ganzen Psalm, spricht er auch 1 Schem. 24, 13. 16., indem er auf seine Gerechtigkeit pochend, das Gericht Gottes zwischen sich und seinen Feinden in Anspruch nimmt. Vgl. V. 12. mit 1 Schem. 24, 18. Und wie anders konnten gerade des getäuschten Jünglings Gefühle sein, als die Klage, bei denen Verrath gefunden zu haben, die er mit Liebe und Wohlthaten überhäuft hatte? (V. 12—16.). Vgl. Ps. 12. Wenn man die Breite der Aussprache gegen die Davidische Abfassung einwandte, so läßt sich gerade diese aus der diesem Ps. besonders eigenthümlichen Empfindung

meiner Hülfe; 3. und zück den Speer, tritt hemmend meinen Verfolgern entgegen; zu meiner Seele sprich: Dein Heil bin ich! — 4. O daß zu Schmach und Schanden werden, die mir nach dem Leben trachten, zurückweichen und erröthen, die mein Unglück sinnen. 5. Sie mögen sein wie vor dem Winde Spreu, des Ewigen Engel stoße sie hin. 6. Ihr Weg sei finster und schlüpfrig, des Ewigen Engel verfolge sie. — 7. Denn ohne Ursach, legten sie Verderbensnetze mir, ohn' Ursach' gruben sie mir Gruben. 8. So treffe Untergang ihn unvermuthet, sein Netz, das er gelegt, es fange ihn, er stürze untergeh'nd hinein. — 9. Dann jubelt meine Seele des Ewigen, frohlocket seiner Hülfe. 10. All meine Gebeine sprechen: Ewiger, wer ist wie du! der den Elenden rettet vom Mäch=

וְקוּמָה בְּעֶזְרָתִי׃ (ג) וְהָרֵק חֲנִית וּסְגֹר
לִקְרַאת רֹדְפָי אֱמֹר לְנַפְשִׁי יְשֻׁעָתֵךְ
אָנִי׃ (ד) יֵבֹשׁוּ וְיִכָּלְמוּ מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי
יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיַחְפְּרוּ חֹשְׁבֵי רָעָתִי׃
(ה) יִהְיוּ כְּמֹץ לִפְנֵי־רוּחַ וּמַלְאַךְ יְהוָה
דֹּחֶה׃ (ו) יְהִי־דַרְכָּם חֹשֶׁךְ וַחֲלַקְלַקֹּת
וּמַלְאַךְ יְהוָה רֹדְפָם׃ (ז) כִּי־חִנָּם טָמְנוּ־
לִי שַׁחַת רִשְׁתָּם חִנָּם חָפְרוּ לְנַפְשִׁי׃
(ח) תְּבוֹאֵהוּ שׁוֹאָה לֹא יֵדָע וְרִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־
טָמַן תִּלְכְּדוֹ בְּשׁוֹאָה יִפָּל־בָּהּ׃ (ט) וְנַפְשִׁי
תָּגִיל בַּיהוָה תָּשִׂישׂ בִּישׁוּעָתוֹ׃ (י) כָּל
עַצְמוֹתַי ׀ תֹּאמַרְנָה יְהוָה מִי כָמוֹךְ מַצִּיל

נ"א וְסָגוֹר v. 3. נ"א דּוֹחֶה v. 5.
נ"א וַחֲלַקְלַקּוֹת v. 6.
קמץ רחב בנ"א כָּל־ v. 10. נ"א עַצְמֹתַי ibid.

der Bitterkeit über die erlebten Täuschungen, einer Empfindung, die psychologisch sich vorzugsweise gern weitläufig ausläßt, erklären. Der Ps. verläuft in drei Pulsen, 1—10. 11—18. 19—28. In dem ersten Abschnitt bittet er um die Bestrafung der Feinde, im zweiten schildert er den gegen ihn begangenen Trug, im dritten fordert er das Gericht Gottes auf, durch das seine Feinde zur Schande, seine Freunde zum Jubel kommen. Jeder dieser Abschnitte endet mit einem Ausspruch des Dankes 9. 10., 18., 27. 28. Der Ps. ist, was man bis jetzt nicht erkannte, sehr wohl geordnet, indem er mit zwei dreiversigen Strophen beginnt (1—3. 4—6.) und schließt (23—25. 26—28.), sonst aber aus zweiversigen Strophen besteht; dabei besteht der erste Abschnitt aus zwei dreiversigen und zwei zweiversigen, und ebenso der dritte aus zwei zweiversigen und zwei dreiversigen, der zweite aus vier zweiversigen Strophen. Der Hauptgedanke des Psalm's ist: der Falschheit der Menschen steht das gerechte Gericht Gottes gegenüber. 1. Zuerst Rechtsstreit (ריב); da aber die Gegner nicht auf diesem Gebiete allein beharren, alsdann Kampf. — 2. 3. In dieser Bekämpfung seiner Feinde stellt der S. Gott als gerüsteten Helden dar mit Schild und Speer (s. über diese II. S. 158 ff.). Ganz zwiespältig sind die Erklärer über סגר; die Einen, wie die Verss., nahmen es als Verb. dazwischen treten, Raschi, den Weg verschließen, Rdak; aber dieser erwähnt schon, daß Andere סגר für eine Waffe erklären, σάγαρις, eine Art Streitaxt, wofür man aber nichts als einen peinlichen Parallel. zu V. 2., der hier nicht stattfindet, anführen kann. Ewald sagt zwar, daß סגר eine metallne Waffe sei, erhellt aus dem „entblößen." Aber חנית ist auch keine metallne Waffe, indem zwar 1 Schem. 17, 6. der כידון von Erz war, aber V. 7. חנית nur eine eiserne Spitze hatte. — 5. 6. Die beiden Verse korrespondiren genau. Der Gedanke des Kampfes, der in der Schlußhälfte von V. 1. aufgenommen, wurde überall beibehalten; daher V. 4. das Zurückweichen, V. 5. das Auseinandertreiben, V. 6. das Verfolgen. Wie spreu vor dem Winde, völlige Auflösung des Heeres. In beiden Versen giebt nun die zweite Hälfte die Ursache des ersten an; die Feinde zerstreuen sich wie Spreu, denn der Engel Gottes treibt sie auseinander; sie fliehen wie auf dunklen und schlüpfrigen Wegen, so daß sie fallen, weil der Engel Gottes sie verfolgt. Der Engel Gottes, d. h. die göttliche Macht; nicht sich, sondern der göttlichen Einwirkung schreibt der S. den Sieg zu, vgl. 34, 8. — 7. Der S. hat gerechten Grund zu den ausgesprochenen Wünschen, da die Feinde ihn ohne Ursache ins Verderben stürzen wollen. שחת רשתם die mit einem Netze bedeckte Fallgrube, von der Jagd entlehnt. Andere das Verderben ihres Netzes. Andere glauben שחת durch Abschreibefehler versetzt, da es zu חפרו gehörte. Letzteres ohne Nomen genügt völlig. — 8. לא ידע enspricht im Sinne treffend dem חנם V. 7. שואה ist das vollständige Verderben passivisch. Während der S. nur von Gefahr bedroht war, sollen die Feinde darin untergehen.

עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ׃
(יא) יְקוּמוּן עֵדֵי חָמָס אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתִּי
יִשְׁאָלוּנִי׃ (יב) יְשַׁלְּמוּנִי רָעָה תַּחַת
טוֹבָה שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי׃ (יג) וַאֲנִי ׀ בַּחֲלוֹתָם
לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי
עַל־חֵיקִי תָשׁוּב׃ (יד) כְּרֵעַ כְּאָח לִי
הִתְהַלָּכְתִּי כַּאֲבֶל־אֵם קֹדֵר שַׁחוֹתִי׃
(טו) וּבְצַלְעִי שָׂמְחוּ וְנֶאֱסָפוּ נֶאֶסְפוּ עָלַי
נֵכִים וְלֹא יָדַעְתִּי קָרְעוּ וְלֹא־דָמּוּ׃
(טז) בְּחַנְפֵי לַעֲגֵי מָעוֹג חָרֹק עָלַי שִׁנֵּימוֹ׃
(יז) אֲדֹנָי כַּמָּה תִּרְאֶה הָשִׁיבָה נַפְשִׁי
מִשֹּׁאֵיהֶם מִכְּפִירִים יְחִידָתִי׃ (יח) אוֹדְךָ

v. 13. נ״א בחלותם
v. 15. נ״א נֶאֱסְפוּ בנ״א קָרְעוּ ibid.

tigern, Elenden und Dürftigen vom Räuber. — 11. Aufstehen frevelhafte Zeugen, sie fragen mich, was ich nicht weiß. 12. Für Gutes vergelten sie Böses mir, Verwaisung meiner Seele. — 13. Und ich, als sie gelitten, legt' ich Sack an, kasteite fastend meine Seele, und mein Gebet kehrt' in den Busen mir zurück. 14. Als wär's ein Freund ein Bruder mir, ging ich einher, wie um die Mutter trauernd, war schmerzvoll ich gebeugt. — 15. Aber bei meinem Falle freuen und schaaren sie sich, wider mich schaaren sich Wichte, ich kenne sie nicht, zerreißen (mich) und ruhen nicht. 16. Mit ruchlosen Spöttern um Brod fletschen sie wider mich ihre Zähne. — 17. Herr, wie lange siehst du's an? Entführe meine Seele ihrem Untergang, den Löwen mein Leben. 18. Ich werde dich

Der V. drückt dies zuerst allgemein aus, dann in dem Bilde aus V. 7. — 9. 10. In der Zuversicht, daß dies geschehen werde, schildert der S. den zukünftigen Jubel und Dank. „All meine Gebeine," ich ganz und gar. — 11. Zweiter Abschnitt: Schilderung seiner Verfolgung und Täuschung. Bild: die Zeugen werden mit dem Angeschuldigten konfrontirt, und indem sie ihn frech um die Anschuldigungen befragen: hast du das und das nicht gethan? wollen sie dieselben bekräftigen. — 12. Und doch sind diese Verleumder solche, denen er Gutes gethan. „Verwaisung meiner Seele" ist Erklärung von „Böses." Das Böse, das sie ihm anthun, ist, daß sie ihn von Allen verlassen machen. Andere: meiner Seele ist Verwaisung, was aber als Klage hier unpassend ist, da der S. hier nur sein Verhältniß zu seinen Gegnern schildert. — 13. Die weitläufige Schilderung der Trauer bezeugt, daß die Krankheit seiner jetzigen Feinde nur als individualisirender Ausdruck für Leid, Unglück, das ihnen begegnete, zu verstehen. Er trauerte, fastete (Rabe denkt an einen besondern Fasttag um einen kranken Freund), betete inbrünstig. Gewöhnlich: er betet so inbrünstig, so in sich verloren, daß sein Haupt auf die Brust sich senkte, vgl. 1 Kön. 18, 42. Rabe: mein Gebet wiederholte sich, Raschi: zum Beweise, daß ich nur Gutes für sie erbeten, möge mein Gebet an mir selbst in Erfüllung gehen. Alles gezwungen. Sehen wir die wenigen Stellen an, wo שוב mit על konstruirt wird, so bedeutet es da ein Rückkehren zu dem, wovon man ausgegangen, so Kohel. 1, 6. Spr. Schel. 26, 11. Jirm. 11, 10. Ijob 34, 15. Danach hieße es, mein Gebet kehrte wieder in meine Brust zurück, aus der es hervorgegangen, es hallte immer wieder in meiner Brust, d. h. es war ein starkes, nur von demselben Gegenstande durchdrungenes Gebet. — 14. Steigerung in Freund, Bruder, Mutter. אֲבֶל ist stat. const. von אָבֵל, nicht von אֵבֶל, daher „trauernd um die Mutter." Im Morgenlande ist das Verhältniß zwischen Sohn und Mutter das innigste; der Vater wird geehrt, gefürchtet, die Mutter geliebt; die Mutter besitzt das ganze Vertrauen des Sohnes, und die Beziehungen zu ihr sind inniger als selbst zum Weibe. — 15. Gegensatz. בצלעי sich beziehend auf בחלותם V. 13. Das wiederholte נאספו zeigt an, daß von da ab nicht mehr von denselben Personen, denen er wohl gethan, die Rede ist; diese schaaren sich gegen ihn, und zu diesen gesellen sich nun Andere, die er zuerst als נכים bezeichnet. Rdak bezieht sich auf Ijob 30, 8. und erklärt „geschlagen, gestoßen." Hitzig, Sachs, Fürst vom arab. נוך Schwätzer, Wichte, Narren. Wir glauben daß hierin ein Wortspiel auf beide Bedeutungen liegt, denn Ijob 30, 1. 8., welche Stelle sehr viele Aehnlichkeit mit der unsrigen hat, werden dieselben auch בני נבל genannt. Zu seinen falschen Freunden gesellen sich auch erbärmliche Wichte, die er gar nicht gekannt, so tief stehen sie unter ihm. — 16. Er beschreibt die נכים näher als לעגי מעוג. מעוג ist durch 1 Kön. 17, 12. als Backwerk, Gebackenes, was bei den Morgenländern das Brod vertritt, bezeichnet. Es sind also Spötter um Brod, solche die um Brod Hohn auf Jemanden häufen, bösartige Parasiten. So im Talm. לשון עוגה. Die Zusammenstellung um des Gleichklanges willen. — 17. Vergl. Ps. 22, 21. — 18. Gott

preisen in großer Versammlung, unter mächtigem Volke dich loben. — 19. O daß sich nicht freu'n über mich die voll Truges mir feind sind, die mich hassen ohn' Ursach', mit den Augen winken! 20. Denn Unfrieden reden sie, und wider die Stillen im Lande sinnen sie Trugesreden. — 21. Wider mich sperren den Mund sie auf, sprechen: Ha! ha! unser Auge sieht's! 22. Du siehst es, Ewiger, schweige nicht, o Herr, entfern dich nicht von mir. — 23. Erwach, ermuntre dich zu meinem Rechte, mein Gott und Herr, zu meinem Streite. 24. Richte nach deiner Gerechtigkeit mich, Ewiger, mein Gott, daß sie nicht freuen sich über mich; 25. nicht sprechen in ihrem Herzen: ha! unsre Lust! nicht sprechen: wir haben ihn vernichtet! — 26. Zu Schanden sollen sie werden, erröthen zumal, die meines Unglücks sich freuen, in Schande und Schmach sich kleiden, die wider mich groß thun. 27. Jubeln sollen, sich freuen, die mein Recht begehren; sprechen beständig: Groß ist der Ewige, der seines Knechtes Frieden begehrt. 28. Und meine Zunge wird sprechen deine Gerechtigkeit, dein Lob den ganzen Tag.

Der Menschen Bosheit und Gottes Gerechtigkeit.

36. 1. Dem Sangmeister; vom Knechte des Ewigen, von David. 2. „Der Bosheit Ausspruch an den Frevler ist in meines Herzens

בְּקָהָל רָב בְּעַם עָצוּם אֲהַלְלֶךָּ׃ (יט) אַל־
יִשְׂמְחוּ־לִי אֹיְבַי שֶׁקֶר שֹׂנְאַי חִנָּם יִקְרְצוּ־
עָיִן׃ (כ) כִּי לֹא שָׁלוֹם יְדַבֵּרוּ וְעַל רִגְעֵי־
אֶרֶץ דִּבְרֵי מִרְמוֹת יַחֲשֹׁבוּן׃ (כא) וַיַּרְחִיבוּ
עָלַי פִּיהֶם אָמְרוּ הֶאָח ׀ הֶאָח רָאֲתָה
עֵינֵנוּ׃ (כב) רָאִיתָה יְהוָה אַל־תֶּחֱרַשׁ
אֲדֹנָי אַל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי׃ (כג) הָעִירָה
וְהָקִיצָה לְמִשְׁפָּטִי אֱלֹהַי וַאדֹנָי לְרִיבִי׃
(כד) שָׁפְטֵנִי כְצִדְקְךָ יְהוָה אֱלֹהָי וְאַל־
יִשְׂמְחוּ־לִי׃ (כה) אַל־יֹאמְרוּ בְלִבָּם הֶאָח
נַפְשֵׁנוּ אַל־יֹאמְרוּ בִּלַּעֲנוּהוּ׃ (כו) יֵבֹשׁוּ
וְיַחְפְּרוּ ׀ יַחְדָּו שְׂמֵחֵי רָעָתִי יִלְבְּשׁוּ־בֹשֶׁת
וּכְלִמָּה הַמַּגְדִּילִים עָלָי׃ (כז) יָרֹנּוּ וְיִשְׂמְחוּ
חֲפֵצֵי צִדְקִי וְיֹאמְרוּ תָמִיד יִגְדַּל יְהוָה
הֶחָפֵץ שְׁלוֹם עַבְדּוֹ׃ (כח) וּלְשׁוֹנִי תֶּהְגֶּה
צִדְקֶךָ כָּל־הַיּוֹם תְּהִלָּתֶךָ׃

לו (א) לַמְנַצֵּחַ ׀ לְעֶבֶד־יְהוָה לְדָוִד׃
(ב) נְאֻם־פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי אֵין־

סגול באתנח v. 19.
ibid. סגול באתנח v. 20. בנ"א וְעַל־
v. 22. פתח באתנח בנ"א תֶּחֱרַשׁ
v. 24. קמץ בלי א"סף
ibid. נ"א יְהוָה v. 1. ב"א נצחו

sieht es nicht lange an, ohne ein Ende zu machen: darum der Dank. Vgl. Ps. 22, 23. — 19. Dritter Abschnitt: Das Gericht Gottes über die Feinde. Mit den Augen winken, Zeichen der Schadenfreude, korrespondirt dem ישמחו. Vgl. V. 7. — 20. Frieden reden, Gegensatz zu Trugreden. — 21. Unser Auge sieht's, nehmlich die Erniedrigung des Sängers. — 22. Dem ראתה tritt ראיתה ה׳ entgegen, dem אמרו das אל תחרש. — 23. Rückkehr zum Anfang des Psalm's. — 25. נפשנו, unser Wunsch, den S. vernichtet zu sehen ist in Erfüllung gegangen. — 27. Gegensatz zu V. 26. —

36. Unter den Menschen ist die Bosheit viel verbreitet; Gottlosigkeit, Heuchelei, Trug und Missethat sinnen und üben sie (2—5.). Um desto herrlicher strahlt das Bild Gottes; seine Gnade, Treue, Gerechtigkeit und Güte, die

פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו׃ (ג) כִּי־הֶחֱלִיק
אֵלָיו בְּעֵינָיו לִמְצֹא עֲוֺנוֹ לִשְׂנֹא׃ (ד) דִּבְרֵי־
פִיו אָוֶן וּמִרְמָה חָדַל לְהַשְׂכִּיל לְהֵיטִיב׃

Innern." Ist doch keine Furcht Gottes vor seinen Augen. 3. Denn er glättet sich in seinen Augen, als daß er sein Unrecht finde, es hasse. 4. Seines Mundes Worte sind Unheil und Trug, er unterläßt verständig zu sein, Gutes zu thun.

den Frommen beglücken, sind unendlich (6—10.). So möge Gott seine Huld seinen Bekennern erhalten, daß ihnen die Bösen nichts anhaben können, diese vielmehr fallen und nimmer sich erheben (11—13.). Der Hauptinhalt des Psalm's ist demnach: die Vorstellung der verderbten Menschheit und die der ewig gnädigen Gottheit einander gegenüber zu stellen, woran sich dann folgerecht die Bitte anschließt. Es sind sicher tiefe und schöne Empfindungen, die sich hier aussprechen; da dem bittern Bewußtsein von der menschlichen Schlechtigkeit das erhebende Gefühl der nimmer wankenden, vollkommenen Gottheit und der Stärke, die der Gerechte in ihr findet, die volle Wage hält. Es ist dies um so bedeutender, da einen Theils es nothwendig ist, im Kampf des Lebens die Schwächen der Menschheit zu kennen, um ihnen nicht harmlos zum Opfer zu werden, anderntheils, diese Kenntniß doch nicht in Menschenverachtung und Menschenhaß ausarten darf, sondern ihr Gegengewicht in der tiefgefühlten Gnade Gottes finden muß. Der Ps. giebt keine Spur einer geschichtlichen Veranlassung; nur V. 9. ist vom bestehenden Heiligthum die Rede (בית jedoch bekanntlich kein Beweis gegen Davidische Abfassung). In V. 1. wird David עבד ה׳ wie 18, 1. genannt. Eine Bedeutung dafür kann man darin finden, daß in beiden Ps. die Verherrlichung Gottes ein Hauptthema ist und den größten Theil des Psalm's ausfüllt. Obschon dies nun in anderen Ps. wohl auch der Fall ist, so steht doch bei jenen die Ueberschrift jedenfalls im Einklang mit dem Inhalt. Der Ps. ergiebt drei Abschnitte; der erste 2—5. die Schilderung der menschlichen Bosheit, der zweite 6—10. die der Gnade Gottes, und der dritte 11—13. die Bitte. Die Strophenabtheilung schließt sich hieran, und könnte höchstens der zweite Abschnitt in zwei ungleiche Strophen 6. 7., 8—10. getrennt werden. — 2. 3. Um diese schwierigen Verse richtig zu verstehen, müssen einige Bemerkungen vorhergeschickt werden. נאם bezeichnet überall einen göttlichen (נ׳ ה׳) oder prophetischen (4 M. 23, 3.) oder doch prophetisch gehaltenen (2 Schem. 23, 1. Spr. Schel. 30, 1.) Ausspruch, und das mit ihm in st. constr. verbundene Wort das Wesen, von dem der Ausspruch ausgeht, נאם פשע kann daher nur der Ausspruch der personifizirt gedachten Bosheit sein. ל in לרשע an wen jener gerichtet ist, an den Bösen. Alle anderen Erklär.: „Spruch von der Missethat des Frevlers" u. dgl. sind daher gänzlich falsch Oefter wird nun in den Psalmen der den Frevler beherrschende Gedanke in der Weise angeführt: „der Frevler spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott!" 14. 1. „ich werde nicht wanken!" 10, 6. „Gott vergißt" 10, 11. Sollte ein Solches hier auch geschehen, so müßte erstens ein solcher Spruch folgen, und zweitens בלבו stehen, was auch die Sept. Vulg. Ar. Syr. und einige Codd. lesen. Aber es folgt kein Spruch, denn die zweite Vershälfte des V. 1. ist unzweifelhaft Aussage des S. selbst. Weil aber kein Spruch folgt, kann es auch nicht בלבו heißen; denn nun muß der Vers in zwei gänzlich getrennten Theilen auseinandergehalten werden, so daß in dem ersten der Bösewicht redend eingeführt ist, in dem zweiten der S. seine Beobachtung ausspricht. Denn לבי auf den S. zu beziehen, geht wegen der angeführten Psalmstellen nicht, und weil der Psalmist gar nicht von sich sagen kann, daß ein Bosheitsspruch im Innersten seines Herzens lebt. Es ist dies richtig von Hengstenb. durchgeführt. Derselbe will aber vor לרשע ein לי suppliren: „der Gottesspruch des Fresvels an mich den Bösen im Innern meines Herzens." Hier ist aber „Gottesspruch" unnöthig verwirrend, und das Suppliren des לי ist kühn, überflüssig, störend. Vielmehr hebt richtig erst das לבי die redende Person hervor: endlich setzt diese Uebersetzung immer noch einen Spruch, der folgen müsse, voraus, aber es folgt keiner, und Hengstenb. hilft sich gezwungen, indem er sagt: „der Sänger überläßt es dem Leser, den Inhalt des Spruches aus dem zweiten Gliede zu entnehmen." Vielmehr will der S. nur sagen, daß im Frevler die Bosheit so vollendet ist, daß sie ihm als ein Prinzip, als ein vollständiger Grundsatz, als ein untrügliches Orakel einwohnt, und um die Frage zu vermeiden, wie so weißt du dies, läßt er den Frevler selbst dies aussprechen, also: „der Ausspruch der Bosheit an den Frevler ist (wohnt) im Innersten meines Herzes" (spricht der Frevler). Es liegt also Consequenz im Handeln des Bösen.' Nun erst tritt der S. mit seinen Beobachtungen auf, die ihm als Belege dieses ersten, dieses Hauptsatzes gelten. Der Frevler hat keine Furcht vor Gott. Dafür der Grund in den folgenden Versen. Die Beziehung des בעיניו V. 3. auf עיניו V. 2., so wie die Fortsetzung in עונו, פיו ff. zeigen offenbar, daß אליו nicht etwa auf Gott, sondern auf den Frevler geht. So wie nun V. 4. das Sprechen, V. 5. das Thun des Frevlers schildert, so V. 3. was im Innern desselben vorgeht, in seinen Gedanken. Hier החליק macht er glatt, gew. seine Zunge, Worte, so daß sie dem Hörer wohl gefallen, hier: er macht seine Handlungen glatt, so daß sie wohlgefallen אליו sich selbst, בעיניו ganz wie V. 2. לנגד עיניו in seinem Bewußtsein. Um aber das Unrecht in diesem „Glattmachen" stärker hervorzuheben, fügt der S. hinzu, in wie fern er seine Thaten bei sich selbst glatt mache: so daß er die Strafe nicht fürchtet, indem er nichts Strafwürdiges darin findet, vgl. Hosch. 12, 9.: לא ימצאו לי עון אשר חטא, oder daß er es, sein eigenes Thun, hassen müsse. לשנוא

5. Unheil sinnt er auf seinem Lager, stellt sich auf Wege, die nicht gut, verschmähet Böses nicht. — 6. Ewiger, bis in die Himmel deine Gnade, bis zu den Wolken deine Treue, 7. Deine Gerechtigkeit wie die Gottesberge, deine Gerichte wie große Fluth: Menschen und Vieh hilfst du, Ewiger. 8. Wie köstlich deine Gnade, Gott! Menschenkinder, die sich in deiner Flügel Schatten bergen, 9. laben sich vom Fette deines Hauses, mit dem Strome deiner Wonnen tränkst du sie. 10. Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte schau'n wir Licht. — 11. Lange wahre deine Gnade denen, die dich erkennen, und deine Gerechtigkeit, die geraden Herzens sind. 12. Nicht trete mich der Hoffart Fuß, der Frevler Hand verjag' mich nicht. 13. Einst fallen die Uebelthäter, werden gestürzt, und können nicht erstehn.

(ה) אָוֶן ׀ יַחְשֹׁב עַל־מִשְׁכָּבוֹ יִתְיַצֵּב עַל־
דֶּרֶךְ לֹא־טוֹב רָע לֹא יִמְאָס׃ (ו) יְהוָה
בְּהַשָּׁמַיִם חַסְדֶּךָ אֱמוּנָתְךָ עַד־שְׁחָקִים׃
(ז) צִדְקָתְךָ ׀ כְּהַרְרֵי־אֵל מִשְׁפָּטֶךָ תְּהוֹם
רַבָּה אָדָם וּבְהֵמָה תוֹשִׁיעַ יְהוָה׃ (ח) מַה־
יָּקָר חַסְדְּךָ אֱלֹהִים וּבְנֵי אָדָם בְּצֵל
כְּנָפֶיךָ יֶחֱסָיוּן׃ (ט) יִרְוְיֻן מִדֶּשֶׁן בֵּיתֶךָ
וְנַחַל עֲדָנֶיךָ תַשְׁקֵם׃ (י) כִּי עִמְּךָ מְקוֹר
חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר׃ (יא) מְשֹׁךְ
חַסְדְּךָ לְיֹדְעֶיךָ וְצִדְקָתְךָ לְיִשְׁרֵי־לֵב׃
(יב) אַל־תְּבוֹאֵנִי רֶגֶל גַּאֲוָה וְיַד רְשָׁעִים
אַל־תְּנִדֵנִי׃ (יג) שָׁם נָפְלוּ פֹּעֲלֵי אָוֶן
דֹּחוּ וְלֹא־יָכְלוּ קוּם׃

Kurz ist des Sünders, dauernd des Gerechten Bestand.

37. 1. Von David. Sei nicht entrüstet über Bösewichter, ereifert ob den Uebelthätern. 2. Denn eilends werden sie gleich Gras gemäht,

לז (א) לְדָוִד ׀ אַל־תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל־
תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה׃ (ב) כִּי כֶחָצִיר

v. 11. נ״א מְשׁוֹךְ

ist hier eben so zu החליק וגו׳ zu beziehen, wie להיטיב zu חדל V. 4., also koordinirt. — 5. און böse Thaten. Das Sinnen ist also nicht über das, was er gethan V. 3., sondern was er thun will. — 6. Das Gegenbild von Gott. בהשמים für עד 57, 11. Die Gnade und Treue Gottes umfaßt Alles, die Höhen und Tiefen. — 7. „Berge Gottes," unermeßlich hohe; „große Fluth" unermeßlich starke (תהום nicht Tiefe s. I. S. 2). Wie im vor. V. die Gnade und Treue, so umfaßt hier die Gerechtigkeit Gottes Alles, und ist daher unermeßlich. Die Hülfe Gottes kommet den Gerechten zu, schließt sich daher seiner Gerechtigkeit an, jene ist Ausfluß dieser. — 8. 9. Am passendsten werden beide Verse verbunden, wodurch die Schlußhälfte von V. 8. ihre Unbestimmtheit verliert. In V. 9. wird Zwiefaches hervorgehoben: der Ueberfluß, und daß, was sie, die Gottvertrauenden, genießen, von Gott kommt, also rein und lauter, nicht eine Folge ihrer Thaten, also etwa böser irdischer Werke ist. Darum ביתך, es ist wie vom Fette der im Tempel dargebrachten, reinen Opfer. Eben darum müssen diese Segnungen der Gottvertrauenden nicht als bloß irdische Güter angesehen werden, sondern als Wonnen des Geistes, wie V. 10. noch mehr erweist. — 10. Auch hier fließt in חיים das wirkliche und geistige Leben zusammen; dem frommen Gemüth ist das bloße Leben noch kein Leben. So ist auch אור das Licht, welches in der Erkenntniß Gottes, s. den folg. V., aufgeht, und darum das ganze Leben des Menschen licht macht. — 11. Nun, als Folgerung der beiden aufgestellten Gegensätze, die Bitte. משך in die Länge ziehen; die Menschen schwanken, selbst die gerechten, darum soll Gott seine Gnade ihnen in die Länge ziehen, daß dadurch Fehle bedeckt werden. — 12. Der S. wird zum Schlusse individuell. Der Parallel. zeigt, daß unter Hoffart die Hoffärtigen zu verstehen, sie sollen nicht Herrn über ihn werden, er ihnen nicht unterliegen. — 13. Vielmehr sieht der S. im Geiste schon den Sturz der Uebelthäter. שם s. 14, 5. —

37. Wenn derjenige, der nach innerstem Bestreben am Guten festhält, und so viel er vermag, Gerechtigkeit und Liebe treulich im Leben zu erfüllen sucht, in langdauernde Noth und Hintansetzung geräth, hingegen Menschen,

מְהֵרָה יִמָּלוּ וּכְיֶרֶק דֶּשֶׁא יִבֹּלוּן׃ (ג) בְּטַח
בַּיהוָה וַעֲשֵׂה־טוֹב שְׁכָן־אֶרֶץ וּרְעֵה
אֱמוּנָה׃ (ד) וְהִתְעַנַּג עַל־יְהוָה וְיִתֶּן־לְךָ
מִשְׁאֲלוֹת לִבֶּךָ׃ (ה) גּוֹל עַל־יְהוָה דַּרְכֶּךָ
וּבְטַח עָלָיו וְהוּא יַעֲשֶׂה׃ (ו) וְהוֹצִיא
כָאוֹר צִדְקֶךָ וּמִשְׁפָּטֶךָ כַּצָּהֳרָיִם׃ (ז) דּוֹם ׀
לַיהוָה וְהִתְחוֹלֵל לוֹ אַל־תִּתְחַר בְּמַצְלִיחַ

נ"א יִבּוֹלוּן v. 2. נ"א לֹת v. 4. נ"א וְהוֹצִיא v. 6.

verwelken wie das grüne Kraut. — 3. Dem Ewigen vertrau und thue Gutes, im Lande wohn' und pflege Treue, 4. und habe Lust am Ewigen: der wird dir geben deines Herzens Wünsche. — 5. Wälz' auf den Ew'gen deinen Weg, und trau auf ihn, der wird's vollbringen 6. und führt dein Recht wie Licht herauf, wie hellen Mittag dein Gericht. — 7. Schweig vor dem Ewigen und harre sein; entrüst' dich nicht ob dem, des Weg ihm glückt, dem Mann, der

deren Hand von Unrecht und Frevel befleckt ist, in günstige Zustände versetzt sieht: so geräth er in Zweifel über die göttliche Weltordnung, über die alte Lehre, daß Gott das Gute belohne, das Böse bestrafe, ja er wird selbst unmuthig über den Gang der Ereignisse auf Erden. Leicht reihet sich an diese Zweifel die Versuchung, es einmal mit dem Bösen zu versuchen. Diesem tritt der Ps. entgegen. In ruhiger, gemessener, aber warmer und inniger Weise will er jene Zweifel als unbegründet zeigen, und vor dem Fall in die Sünde warnen. Hierbei stellt sich allerdings der S. auf keinen höhern Standpunkt, sondern was er entgegnet, reduzirt sich darauf: er betrachtet nicht die einzelnen Thatsachen in ihrer Zusammenhangslosigkeit, sondern er stellt sich an das Ende eines längern Zeitraums (אחרית V. 38. 39.), und überschaut nun die Erlebnisse mit Einem Male. Da erweist es sich ihm denn klar: das Glück des Sünders ist nur von kurzer Dauer, hingegen geht er bald völlig unter; des Gerechten aber wartet dauernde Gunst und am Ende sind es nur die Redlichen, welche bestehen bleiben. Daher keinen Unmuth, keinen Zweifel, wenn der Frevler blüht, daher vertrauen auf Gott, beharren im Guten (1—11.). Denn die Sünder fallen durch die eigenen Anschläge, die sie gegen die Gerechten schmieden (12—17.), aber diese bleiben von Gott behütet (18—26.). Darum beharre im Guten, denn der Gerechte allein hat eine Zukunft, da Gott ihn rettet (27—40.). Der Gedanke des Psalms ist daher einfach: du behauptest, Gott belohne das Gute und bestrafe das Böse nicht, es ist nicht wahr, sieh nur wohl zu: das Glück des Sünders ist nur kurz dauernd, der Gerechte besteht auf immer. Der Ps. bewegt sich daher noch ganz auf dem Gebiete der Naivität, er stellt der Wahrnehmung seine Wahrnehmung entgegen, leugnet jene und hält diese für bewährt. Von dem Einblick in den innern Frieden oder Unfrieden der Seele, von der Hinweisung auf ein jenseitiges Leben, oder selbst, wie im B. Ijob, von der Berufung auf die Allweisheit Gottes, den Räthseln des menschlichen Lebens auf Erden gegenüber, ist noch keine Spur. Darum ist der Ps. jedenfalls zu den älteren zu zählen, und gegen den Davidischen Ursprung (s. über die alphabet. Ps. in der Einleit. zu den Ps.) spricht Nichts, wenn auch keine geschichtliche Spur aufzufinden. Allerdings würde er dann in ein späteres Alter David's zu versetzen sein (vgl. V. 25.), und Hengstenb. hebt hervor, daß David allerdings Erfahrungen genug gemacht, um also sprechen zu können. Er, der Schaul, Nabal, Ischboschet, Achitophel, Abschalom untergehen sah, und des Lebens Palme sich gewonnen durch Beharren, durfte sicherlich sich so auslassen. Vieles in den Spr. Schel. lehnt sich an diesen Psalm. Der Ps. ist alphabetisch, und zwar daß jeder Buchstabe eine zweiversige Strophe beginnt, mit Ausnahme, daß ד, כ und ק nur eine einversige, ס eine dreiversige Strophe hat, und ע fehlt, worüber in der Einleit. Dies giebt zugleich die Strophenabtheilung. Der Ps. ist so keine genau zusammenhängende, weite Erörterung, sondern der einfache Gedanke wird immer von Neuem in veränderter Form zu Tage gebracht. Die so aneinandergereihten Sprüche haben ihre Einheit in der Einheit des Gedankens. Milde und gemessen ist die Aussprache, aber von liebenswürdiger Innigkeit und mit Geschick des Ausdrucks und der Einkleidung. — 1. 2. Vergl. Spr. 24, 1. 19. חרה im Hithp. nur hier und Spr. 24, 19. יִמָּלוּ wegen der Pause statt יִמְלוּ Fut. in K. von מלל. Es ist hier allerdings, wie V. 2. zeigt, nur erst vom Bestehen der Frevler die Rede, noch nicht von ihrem Glück, daher die Kürze ihrer Dauer hervorgehoben wird. — 3. 4. Daß mit וִיתֵּן der Lohn für die voraufgegangenen Imperat. beginnt, zeigt schon die Form. Diese Str. soll der vorh. entgegentreten. Der Unmuth und Neid über die Bösen stehen schon auf der Scheidelinie; ihnen entgegen tritt das Vertrauen auf Gott, das Gutes thun, ruhig im Lande wohnen, Treue pflegen und vorzüglich sich des Herrn freuen. — 5. 6. Bist du aber selbst in Bedrängniß, so vertraue nur Gott, er bringt dein Recht, wie das Morgen- und helle Tageslicht herauf, vgl. 22, 9. Spr. 16, 3. — 7. Der S. beginnt von Neuem, indem er neue Momente hinzubringt. Zuerst blickt er auf den äußerlich beglückten Frevler, daher Häufung der Ausdrücke. Die beiden letzten Versglieder

דַּרְכּוֹ בְּאִישׁ עֹשֶׂה מְזִמּוֹת׃ (ח) הֶרֶף
מֵאַף וַעֲזֹב חֵמָה אַל־תִּתְחַר אַךְ־לְהָרֵעַ׃
(ט) כִּי־מְרֵעִים יִכָּרֵתוּן וְקֹוֵי יְהוָה הֵמָּה
יִירְשׁוּ־אָרֶץ׃ (י) וְעוֹד מְעַט וְאֵין רָשָׁע
וְהִתְבּוֹנַנְתָּ עַל־מְקוֹמוֹ וְאֵינֶנּוּ׃ (יא) וַעֲנָוִים
יִירְשׁוּ־אָרֶץ וְהִתְעַנְּגוּ עַל־רֹב שָׁלוֹם׃
(יב) זֹמֵם רָשָׁע לַצַּדִּיק וְחֹרֵק עָלָיו שִׁנָּיו׃
(יג) אֲדֹנָי יִשְׂחַק־לוֹ כִּי־רָאָה כִּי־יָבֹא
יוֹמוֹ׃ (יד) חֶרֶב ׀ פָּתְחוּ רְשָׁעִים וְדָרְכוּ
קַשְׁתָּם לְהַפִּיל עָנִי וְאֶבְיוֹן לִטְבוֹחַ יִשְׁרֵי־
דָרֶךְ׃ (טו) חַרְבָּם תָּבוֹא בְלִבָּם וְקַשְּׁתוֹתָם
תִּשָּׁבַרְנָה׃ (טז) טוֹב מְעַט לַצַּדִּיק מֵהֲמוֹן
רְשָׁעִים רַבִּים׃ (יז) כִּי ׀ זְרוֹעוֹת רְשָׁעִים
תִּשָּׁבַרְנָה וְסוֹמֵךְ צַדִּיקִים יְהוָה׃ (יח) יוֹדֵעַ
יְהוָה יְמֵי תְמִימִים וְנַחֲלָתָם לְעוֹלָם
תִּהְיֶה׃ (יט) לֹא יֵבֹשׁוּ בְּעֵת רָעָה וּבִימֵי
רְעָבוֹן יִשְׂבָּעוּ׃ (כ) כִּי רְשָׁעִים ׀ יֹאבֵדוּ
וְאֹיְבֵי יְהוָה כִּיקַר כָּרִים כָּלוּ בֶעָשָׁן כָּלוּ׃

בנ״א כִּי v. 13.
בנ״א תָּבֹא v. 15. נ״א וְקַשְּׁתֹתָם ibid.
בנ״א טוֹב או טוב־ v. 16.
בנ״א לֹא־ v. 19. בנ״א חב׳ רפה v. 20.

Trug verübt. — 8. Steh ab vom Zorn und laß den Grimm, entrüst' dich nicht, daß auch du Böses thuest. 9. Denn ausgerottet werden Bösewichter, das Land besitzen die des Ew'gen harren. — 10. Nur kurze Zeit, der Frevler ist nicht mehr, siehst dich nach seiner Stätte um, er ist nicht da; 11. indeß Demüthige das Land besitzen, und sich der Friedensfülle freuen. — 12. Der Frevler sinnet gegen den Gerechten, und fletschet wider ihn die Zähne: 13. der Herr lacht sein, er sieht, es kommt sein Tag. — 14. Die Frevler zieh'n das Schwert, sie spannen ihren Bogen, zu stürzen Arme und Bedürftige, die Geradewandelnden zu würgen: 15. ihr Schwert dringt in ihr eignes Herz, zerbrochen werden ihre Bogen. — 16. Das Wenige des Gerechten, besser ist's, als vieler Frevler lärmend Gut. 17. Denn zerbrochen wird der Frevler Arm, doch die Gerechten stützt der Ewige. — 18. Der Frommen Tage kennt der Ewige, und ihr Besitz wird ewig sein; 19. sie werden nicht zur Unheilszeit zu Schanden, und in des Hungers Tagen werden sie gesättigt. — 20. Denn die Frevler kommen um, und des Ew'gen Feinde wie die Pracht der Auen schwinden sie, in Rauch

ergänzen sich. — 8. 9. Darum deutet er zweitens mit אך להרע darauf hin, daß dieser Unmuth leicht zum Bösen hinführen könne. „Das Land besitzen" ist im ganzen Ps. durchaus nicht etwa auf eine Wiedereinnahme des von den Heiden eingenommenen heiligen Landes zu deuten, sondern im Lande zu Besitz kommen, worin die Frevler den Gerechten verdrängt oder beschränkt haben. Vgl. V. 18. 22. — 10. 11. Nicht daß gar kein Frevler mehr da sein wird, aber der Frevler, über dessen Glück du dich ereifertest. Aber nicht allein der Frevler selbst, sondern sein ganzes Haus verschwindet, so daß keine Spur von ihm bleibt. Das Gegentheil für die Frommen. — 12. 13. Der S. beginnt abermals ein Neues, nämlich nicht mehr der Frevler für sich, sondern in seinem Verhalten gegen die Gerechten. Seine Pläne gelingen nicht, denn Gott läßt den Tag seines Unglücks kommen. In dessen Voraussicht ist Gott ruhig, während der Mensch unmuthig ist und sich ereifert. ישחק Gegensatz zu תתחר V. 1. 7. 8. — 14. 15. Noch mehr, ihre Pläne schlagen zu ihrem eigenen Verderben aus. — 16. 17. Wiederum hebt der S. an, indem er erwägt, daß, selbst wenn der Gerechte wenig hat, dies besser als die Fülle des Frevlers ist, da der Letztere keinen Beistand hat, jener aber unter dem Schutze und der Macht Gottes dauert. Vgl. Spr. 15, 16. — 18. 19. Selbst wenn allgemeines Unglück hereinbricht, wahrt Gott des Gerechten. Vgl. Ps. 1, 6. „Die Tage," die Schicksale (31, 16.). Rabe: die Lebensdauer, 2M. 23, 26. — 20. כיקר כרים gew. wie das Fett der Widder, Hengstenb. wie das Gras (die Freude) der Widder. Rabe: wie die Pracht der Anger, Jesch. 30, 23. Ps. 65, 14., was Fürst, wie ככר, von כרר erklärt. Uebigens

(כא) לֹוֶה רָשָׁע וְלֹא יְשַׁלֵּם וְצַדִּיק חוֹנֵן
וְנוֹתֵן׃ (כב) כִּי מְבֹרָכָיו יִירְשׁוּ אָרֶץ
וּמְקֻלָּלָיו יִכָּרֵתוּ׃ (כג) מֵיְהוָה מִצְעֲדֵי־
גֶבֶר כּוֹנָנוּ וְדַרְכּוֹ יֶחְפָּץ׃ (כד) כִּי־יִפֹּל
לֹא יוּטָל כִּי־יְהוָה סוֹמֵךְ יָדוֹ׃ (כה) נַעַר ׀
הָיִיתִי גַּם־זָקַנְתִּי וְלֹא רָאִיתִי צַדִּיק נֶעֱזָב
וְזַרְעוֹ מְבַקֶּשׁ־לָחֶם׃ (כו) כָּל־הַיּוֹם חוֹנֵן
וּמַלְוֶה וְזַרְעוֹ לִבְרָכָה׃ (כז) סוּר מֵרָע
וַעֲשֵׂה־טוֹב וּשְׁכֹן לְעוֹלָם׃ (כח) כִּי° יְהוָה ׀
אֹהֵב° מִשְׁפָּט וְלֹא־יַעֲזֹב אֶת־חֲסִידָיו
לְעוֹלָם נִשְׁמָרוּ וְזֶרַע רְשָׁעִים נִכְרָת׃
(כט) צַדִּיקִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לָעַד
עָלֶיהָ׃ (ל) פִּי־צַדִּיק יֶהְגֶּה חָכְמָה וּלְשׁוֹנוֹ
תְּדַבֵּר מִשְׁפָּט׃ (לא) תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ
לֹא תִמְעַד אֲשֻׁרָיו׃ (לב) צוֹפֶה רָשָׁע
לַצַּדִּיק וּמְבַקֵּשׁ לַהֲמִיתוֹ׃ (לג) יְהוָה לֹא־
יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ׃
(לד) קַוֵּה אֶל־יְהוָה ׀ וּשְׁמֹר דַּרְכּוֹ

v. 24. בנ"א כִּי נ"א כִּי ibid. בנ"א כִּי
v. 25. בנ"א לא פסיק v. 27. בנ"א מֵרַע
v. 28. בנ"א כִּי ׀ יְהוָה אֹהֵב׀

verschwinden sie.
21. Der Frevler borget und bezahlet nicht, doch der Gerechte schenkt und giebt.
22. Denn die er segnet, sie besitzen Land, die er verflucht, sie werden ausgerottet. —
23. Vom Ew'gen wird des Mannes Schritt gesichert, und seinem Wandel ist er hold.
24. Fällt er, so stürzt er nicht, denn der Ew'ge stützet seine Hand. —
25. Jung war ich und bin alt geworden, und sahe den Gerechten nie verlassen, nach Brod nie seine Enkel suchen.
26. Er schenkt und leihet alle Zeit, noch seine Enkel sind zum Segen. —
27. Vom Bösen weich und thue Gutes, und wohn' auf immer:
28. denn der Ew'ge liebt das Recht, und verläßt nicht seine Frommen, sie werden ewiglich gewahrt, aber ausgerottet wird der Frevler Same.
29. Das Land besitzen werden die Gerechten, und in ihm wohnen für und für. —
30. Des Gerechten Mund spricht Weisheit, und seine Zunge redet Recht.
31. Des Ew'gen Lehre ist in seinem Herzen, nicht wanken seine Schritte. —
32. Dem Gerechten lau'rt der Frevler auf, und suchet ihn zu tödten.
33. Der Ew'ge läßt ihn nicht in seiner Hand, verdammt ihn nicht, so er gerichtet wird. —
34. Harr auf den Ewigen, und wahre seinen

Paronomasie. Einige Codd. כעשן leichtere L. A. — 21. 22. Der S. malt hier die kurze Dauer des Besitzthums des Bösen sehr eigenthümlich aus: er borgt und kann nicht wieder bezahlen, während der Gerechte noch dazu giebt und verschenkt. — 24. 25. Vgl. Spr. 20, 24. — 25. 26. Der S. beruft sich auf seine lange Erfahrung. Der Gerechte ist nicht verlassen, er hinterläßt zur Sättigung seiner Kinder, er kann seiner Mildthätigkeit immerfort Genüge thun (כל היום), und so ergeht es auch seinen Kindern, so daß sie Anderen zum Segen sind. Die Glieder beider Verse entsprechen sich. Der Spruch ist voll Ruhe und Sicherheit. Die christlichen Ausleger geben sich hier viel Mühe, den Unterschied zwischen dem A. und N. T. hervorzuheben, in welchem Letztern die Blicke in das Jenseits versetzt werden. Sie vergessen, daß das A. T. es mit einem freien und in sich verbrüderten Volke zu thun hat, wo in der innern Blüthezeit das von der Religion durchdrungene Leben den Ausspruch des S. bewahrheitete, während die christliche Religion in geknechteten und knechtenden Völkern bestand, wo das Leben die Religion immerfort Lügen strafte, und die Religion sich daher in's Jenseits flüchtete, um auszureichen. — 27—29. Dadurch, daß V. 28. 29. das לעולם hervorheben, wird ושכן לעולם nicht als Verheißung, sondern als Mahnung, der in den folg. V. der Grund hinzugefügt wird, bezeichnet. Andernfalls würde auch die 2te Hälfte von V. 29. dasselbe in derselben Strophe besagen, was dem begabten S. nicht zuzumuthen, vgl. V. 3. Die unglücklichen Versuche, die ע-Str. herzustellen, übergehen wir. — 30. 31. Der S. hebt von Neuem an, indem er der Gedankenwelt des Gerechten die des Frevlers gegenüberstellt. — 32. 33. Während jener der Weisheit, dem Rechte, der Gotteslehre lebt und darum nicht wankt, sinnt der Frevler auf den Mord (Unter-

Weg, so wird er dich erhöh'n, das Land zu besitzen, du siehst der Frevler Ausrottung mit an. — 35. Einen furchterregenden Tyrannen sah ich, sich spreizend, wie tiefwurzelnder, belaubter Baum: 36. er ging dahin, und sieh, er war nicht mehr, ich suchte ihn, er fand sich nicht. — 37. Beobachte den Schuldlosen, den Redlichen betrachte: denn eine Zukunft hat der Mann des Friedens. 38. Doch Missethäter werden allzumal vernichtet, der Frevler Zukunft wird getilgt. — 39. Und der Gerechten Hilfe kommt vom Ewigen, er, ihre Veste in der Zeit der Noth. 40. Denn ihnen steht der Ew'ge bei, und rettet sie, er rettet sie vor Frevlern, hilft ihnen, weil sie ihm vertraut.

Der Schuldbewußte.

38. 1. Gesang David's; zur Erinnerung. 2. Ewiger, nicht strafe mich in deinem Zorne, nicht zücht'ge mich in deinem Grimme.

וִירֽוֹמִמְךָ לָרֶשֶׁת אָרֶץ בְּהִכָּרֵת רְשָׁעִים
תִּרְאֶה: (לה) רָאִיתִי רָשָׁע עָרִיץ וּמִתְעָרֶה
כְּאֶזְרָח רַעֲנָן: (לו) וַיַּעֲבֹר וְהִנֵּה אֵינֶנּוּ
וָאֲבַקְשֵׁהוּ וְלֹא נִמְצָא: (לז) שְׁמָר־תָּם
וּרְאֵה יָשָׁר כִּי־אַחֲרִית לְאִישׁ שָׁלוֹם:
(לה) וּפֹשְׁעִים נִשְׁמְדוּ יַחְדָּו אַחֲרִית
רְשָׁעִים נִכְרָתָה: (לט) וּתְשׁוּעַת צַדִּיקִים
מֵיְהוָה מָעוּזָּם בְּעֵת צָרָה: (מ) וַיַּעְזְרֵם
יְהוָה וַיְפַלְּטֵם יְפַלְּטֵם מֵרְשָׁעִים וְיוֹשִׁיעֵם
כִּי־חָסוּ בוֹ:

לח (א) מִזְמוֹר לְדָוִד לְהַזְכִּיר: (ב) יְהוָה
אַל־בְּקֶצְפְּךָ תוֹכִיחֵנִי וּבַחֲמָתְךָ תְיַסְּרֵנִי:

נ״א כְּאֶזְרָח v. 35. נ״א הו׳ רפה v. 39.
נ״א וַיְפַלְּטֵם v. 40.
נ״א יְהוָה v. 2. ב״ע אַל־ ibid.

gang) des Frommen, ohne daß es ihm gelingt. Das Gericht (V. 33.) ist hier Gottes Gericht, in welchem der Gerechte gedacht ist, wenn er in Gefahr gekommen. — 35. 36. Um die Mahnung in V. 35. zu bekräftigen, führt er den bereits ausgesprochenen Satz von der kurzen Dauer des Frevlers individuell als ein Beispiel aus eigener Erfahrung aus. עריץ richtig Rabe: שאחרים יפחדו ממנו. In רענן liegt „der Baum". אזרח wie ein Einheimischer, wie ein dahin nicht verpflanzter Baum, der da üppig gedeiht, und als Gegensatz zum רענן Laubwerk, der da tiefe Wurzeln geschlagen. Einige lesen nach Sept. ואעבר. — 37. 38. Zum Schlusse fordert der S. zur Beobachtung über die endliche Folge (אחרית) aus; nicht die augenblickliche Thatsache, sondern die ganze Folge des Lebens muß beachtet werden. Fälschlich And.: Nachkommenschaft. S. I. S. 265. Die Versglieder entsprechen einander. — 39. 40. Der Grund dieser Erscheinung. Gott hilft den Gerechten, hilft ihnen gegen die Frevler: so müssen sie ja bestehen: —

38. Wenn schon Ps. 6. einen durch Verschuldung herbeigeführten Nothstand zeichnete, Ps. 25. die Rettung nur erst nach der Vergebung der Sünde eintreten läßt, Ps. 32. Heil dem zuruft, dem Gott Sünde vergeben hat; so faßt Ps. 38. den Moment früher als die angeführten auf, nämlich die Zeit, wo der Sünder unter dem vollen Gewicht seines Schuldbewußtseins und unter dem ganzen Druck der, der Sünde gemäßen, eingetretenen Bedrängniß seufzet, und Gott um Sänftigung und Beistand anfleht. Noch kann er nicht Vergebung und Versöhnung Gottes ansprechen — dazu lebt das Schuldbewußtsein noch zu stark in ihm (V. 5.) — noch kann er daher nicht geradezu Rettung fordern: er vermag nur das Eine, die Schilderung seines ganzen Wehs vor Gott zu bringen, und durch diese stillschweigend das Erbarmen Gottes wecken zu wollen. Dies ist dann der eigentliche Gegenstand des Ps.: die Schilderung der Leiden dessen, der von Schuldbewußtsein und verschuldeter Bedrängniß niedergedrückt ist. Der Ps. erhebt daher zuerst wie einen Stoßseufzer gen oben, daß Gott die eigentliche Strafe nicht in seinem gerechten Zorne verhänge, da schon die Hand Gottes auf ihm lastet (2. 3.). Er bekennt nun zuerst offen seine Missethaten, um die er schwer an seinem Leibe leidet (4—6.); und zeichnet dann die Schmerzen seiner Seele, welche die Ursache der körperlichen sind-

3. Denn deine Pfeile fuhren in mich ein, und
deine Hand fährt auf mich nieder. — 4. Nichts
Heiles ist an meinem Fleisch vor deinem Grolle,
kein Frieden im Gebein vor meiner Sünde.
5. Denn meine Missethaten übersteigen mir das
Haupt, wie eine schwere Last sind sie zu schwer
mir worden. 6. Es faulen, eitern meine Beu-

(ג) כִּי־חִצֶּיךָ נִחֲתוּ° בִי וַתִּנְחַת עָלַי יָדֶךָ׃
(ד) אֵין־מְתֹם בִּבְשָׂרִי מִפְּנֵי זַעְמֶךָ אֵין־
שָׁלוֹם בַּעֲצָמַי מִפְּנֵי חַטָּאתִי׃ (ה) כִּי°
עֲוֺנֹתַי עָבְרוּ רֹאשִׁי כְּמַשָּׂא כָבֵד יִכְבְּדוּ
מִמֶּנִּי׃ (ו) הִבְאִישׁוּ נָמַקּוּ חַבּוּרֹתָי מִפְּנֵי

v. 3. נ״א נחתו־

v. 5. נ״א כִּי

(7—11.). Bis hierher schaut er in sein Innres. Er wendet nun seinen Blick nach außen, und schildert das Verhalten seiner Freunde und Feinde (12. 13.), und wie er sich diesem gegenüber nichts erwehren kann und will, sondern erharrt, daß Gott für ihn eintrete (14—16.). Nun rekapitulirt er Alles, was ihn bedrängt, seinen Schmerz, sein Schuldbewußtsein, seine Feinde und falschen Freunde (17—21.), und reihet daran die Bitte, daß Gott ihn nicht verlasse, ihm beistehe (22. 23.). Wir haben hiermit die Strophenabtheilung schon angegeben, sie ist sehr gut gewählt, indem sie in zwei Abschnitten (2—11. 12—23.) gleichmäßig fortschreitet in zwei-, drei- und fünfversigen Strophen, denen dann die schließende Bitte in einer zweiversigen angefügt ist, nämlich: 2. 3. 5. — 2. 3. 5. — 2. — Selten ist in den Ps. die Situation so klar und bestimmt gezeichnet, wie hier. Ein bedeuender Mann hat Freunde und Feinde; er, der sonst gerechte und gottgläubige, hat sich einer großen Sünde schuldig gemacht, diese Sünde drang ihm zum Bewußtsein, er fühlt sich zerknirscht, gebeugt; in Folge dieses großen Seelenschmerzes fühlt er sich auch in seinem Körper auf's höchste ergriffen, ja körperliche Uebel gesellen sich dazu; seine Freunde verhalten sich kalt und vernachlässigend, seine Feinde schöpfen aus der Kraft und Thatlosigkeit des großen Gegners neuen Muth und machen Anschläge gegen ihn, was seine Kümmernisse noch vermehren muß; da wendet er sich an Gott mit der Schilderung seines ganzen Weh's, seiner zum Aeußersten gediehenen Lage und erwartet — Erbarmen, da er im Gefühle seiner Schuldhaftigkeit noch keine Vergebung beanspruchen kann, weshalb die Bitte auch nur sehr zaghaft und kurz ausgesprochen ist. Dieser Ps. geht also dem Ps. 32. voran, wo bereits die Sündenvergebung erlangt ist, und der S. vielmehr auf den Zustand, den er hier zeichnet, zurückblickt. Wenn wir daher Ps. 32. als einen, nach der großen Missethat gegen den Urijah gedichteten Ps. erklärt haben, so gehört Ps. 38. eben dahin, nur früher, sofort nach der Erkenntniß des Verbrechens. Wenn es 2 Schem. 12, 13. heißt: „Da sprach David zu Nathan: Ich habe gesündigt dem Ewigen! und Nathan sprach zu David: Auch hat der Ewige deine Sünde vergeben; sterben sollst du nicht. Jedoch ff.," so wird Niemand glauben, daß das Gespräch so und alsbald wirklich geführt worden ist, sondern daß damit nur die Momente, die zwischen David und Nathan vorgekommen, bezeichnet und zusammengerückt worden. Unser Ps. ist dann nur die weitere Ausführung des „ich habe gesündigt dem Ewigen." In der That spricht Nichts im Ps. wider die Abfassung von David. Der einzige Einwand, den man erhob, ist, daß David von Feinden spricht, von denen 2 Schem. Nichts erzählt. Dies ist nun einen Theils nicht ganz wahr, denn David war damals im Kriege gegen Ammon. Man vergißt aber, daß David niemals ohne Gegner in Jisrael war, wie die vielen Aufstände beweisen, und daß David nicht einmal die Bestrafung mancher Feinde wagen durfte; diese nahmen die Gelegenheit wahr, um das Haupt zu erheben, und jetzt, wo der König leidend und niedergedrückt war, konnten sie insbesondere Pläne schmieden. Dabei sagt der Ps. nichts weiter aus, als daß seine Feinde Böses sinnen (13. 17. 20. 21.), worüber ihm Anzeigen gekommen sein konnten, ohne daß es zum Ausbruch käm, und die Geschichte es aufzuzeichnen hatte. Daß nach der Meinung des Targ., Raschi, Rosenm., de Wette die Leiden des ganzen Volks Jisrael's zu verstehen seien, dem widerspricht die volle, auf's stärkste ausgeprägte Individualisirung, da das „ich" in den individuellsten Zügen durchgeführt ist. — 1. להזכיר s. Einleit. zu den Ps. — 2. S. Anm. zu 6, 2. Je weniger außer diesem Vers Ps. 6. u. 38. Gemeinsames haben, desto mehr muß dieser V. als ein geläufiger Bittspruch angesehen werden. — Um so mehr sieht sich der S. dazu veranlaßt, da die Züchtigung schon begonnen. — 4. מתם Jesch. 1, 6. Die Verbindung des „Fleisch" „Nichts Heiles" „kein Friede" „Glieder," „Zorn," „Sünde" zeigt hinlänglich, daß der S. das körperliche Leiden als Wirkung der Seelenqual, welche Folge der Sünde, betrachtet. Eine besondere Krankheit ist nicht anzunehmen; dennoch aber können die vielen gehäuften Ausdrücke für das körperliche Leiden allein als Figur nicht angesehen werden. Es war beides da, das körperliche Leid als Wirkung des geistigen. Denn eines Theils wirkt eine tiefe Zerrissenheit des Geistes nothwendig auf den Körper, andern Theils ist bei körperlichen Leiden der Geist geneigter, zur Erkenntniß seiner Schuld zu kommen. — 5. Im עבר ist Wasserüberschwemmung angedeutet, daher „mein Haupt," sie ertränken mich. — 6. Vgl. Jesch. 1, 6. Die „Thorheit" ist hier die Quelle seiner Sünde, die Verblendung des Geistes vor dem Andrang der Leidenschaft. —

len vor meiner Thorheit. — 7. Ich winde mich, bin tief gebeugt, den ganzen Tag geh' schmerzvoll ich umher. 8. Denn meine Lenden sind des Brandes voll, und Heiles nichts an meinem Fleische. 9. Ich bin erstarrt, zerschlagen allzusehr, ich jammere vor meines Herzens Stöhnen 10. O Herr, vor dir ist all mein Sehnen, mein Seufzen ist dir unverborgen. 11. Es klopft mein Herz, mich hat die Kraft verlassen, und meiner Augen Licht, auch das ist nicht bei mir. — 12. Meine Lieben, meine Freunde stehen meiner Plage gegenüber, meine Nächsten steh'n von ferne. 13. Doch die mir nach dem Leben hegen, legen Schlingen, die mein Unglück suchen, reden Bosheit, sinnen Trug den ganzen Tag. — 14. Ich aber, wie ein Tauber, höre nicht, bin wie ein Stummer, der den Mund nicht öffnet. 15. So will ich wie ein Mann sein, der nicht höret, in dessen Munde keine Widerrede. 16. Denn, Ewiger, auf dich, dich harr' ich: du, Herr, wirst antworten, mein Gott! — 17. Denn ich denke: sie würden sich sonst freuen über mich, wenn wankt mein Fuß, sich rühmen

אֱלֹהָי׃ (ז) נַעֲוֵיתִי שַׁחֹתִי עַד־מְאֹד כָּל־
הַיּוֹם קֹדֵר הִלָּכְתִּי׃ (ח) כִּי־כְסָלַי מָלְאוּ
נִקְלֶה וְאֵין מְתֹם בִּבְשָׂרִי׃ (ט) נְפוּגוֹתִי
וְנִדְכֵּיתִי עַד־מְאֹד שָׁאַגְתִּי מִנַּהֲמַת לִבִּי׃
(י) אֲדֹנָי נֶגְדְּךָ כָל־תַּאֲוָתִי וְאַנְחָתִי מִמְּךָ
לֹא־נִסְתָּרָה׃ (יא) לִבִּי סְחַרְחַר עֲזָבַנִי
כֹחִי וְאוֹר־עֵינַי גַּם־הֵם אֵין אִתִּי׃
(יב) אֹהֲבַי ׀ וְרֵעַי מִנֶּגֶד נִגְעִי יַעֲמֹדוּ
וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ׃ (יג) וַיְנַקְשׁוּ ׀
מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי וְדֹרְשֵׁי רָעָתִי דִּבְּרוּ הַוּוֹת
וּמִרְמוֹת כָּל־הַיּוֹם יֶהְגּוּ׃ (יד) וַאֲנִי
כְחֵרֵשׁ לֹא אֶשְׁמָע וּכְאִלֵּם לֹא יִפְתַּח־
פִּיו׃ (טו) וָאֱהִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־שֹׁמֵעַ
וְאֵין בְּפִיו תּוֹכָחוֹת׃ (טז) כִּי־לְךָ יְהוָה
הוֹחָלְתִּי אַתָּה תַעֲנֶה אֲדֹנָי אֱלֹהָי׃ (יז) כִּי־
אָמַרְתִּי פֶּן־יִשְׂמְחוּ־לִי בְּמוֹט רַגְלִי עָלַי

נ״א וְאִיר־ v. 11. נ״א וּקְרֵבַי v. 12.

7. Vgl. Jesch. 21, 3. Ps. 35, 14. Mit diesem V. geht der S. auf die Seelenschmerzen ein (9—11.), leitet dies in V. 7. durch eine Schilderung seines allgemeinen Gedrücktseins ein, bei dem er V. 8. noch einmal auf das Körperliche supplirend hinweist. — 8. כסלים Lenden, Ein. falsch „Eingeweide." קלה rösten, dörren, נקלה eine gedörrte brandige Stelle. — 9. Je stärker der Schmerz ausgedrückt werden soll, desto mehr wird das Persönliche herausgewendet, daher Häufung der ersten Person. Da dies im V. 7. beginnt, im V. 9. 10. 11. fortgesetzt wird, das Stöhnen des V. 9. in ואנחתי, V. 11. das לבי des V. 9. fortsetzt, so kann weder bei V. 8., noch bei V. 9. ein Abschnitt angenommen werden, wie Ein. wollten. — 10. Er beruft sich auf Gott als Zeugen seiner Schmerzen. — 11. Das Trübesein des Auges öfter als Zeichen des vom Seelenschmerz überwältigten Leibes. — 12. Zweiter Abschnitt: die äußere Lage. Daß Freunde im Unglück verlassen, wird in Ps. und Ijob oft genug schmerzlich ausgesprochen. — 13. וינקשו מבקשי Paronomasie, die wir nachgeahmt. — 14—16. Die Verse sollen das Verhalten des S. gegen die Feinde schildern. Gewöhnlich wird erklärt: der Sünder drückt seine Geduld aus, die er den Feinden entgegenstellt, und die er aus seinem Gottvertrauen ziehet. Dem widerspricht die völlige Tautologie in V. 14. 15., selbst in den Worten, die sich wahrlich nicht mit Hengstenb. entschuldigen läßt: „sie rechtfertigt sich aus dem Bestreben des S., seine leidenschaftslose Stille, seine Abneigung gegen alle Selbsthülfe recht hervorzuheben." Vielmehr muß eine Nuancirung des Sinnes vorausgesetzt werden. Dies wird durch ואהי V. 15. unterstützt. In dem V. 14. nämlich drückt der S. aus, daß er sich nicht wehren kann, darum vergleicht er sich mit dem Tauben und Stummen, V. 15. drückt er aus, daß er sich nicht wehren will, daß er Geduld entgegensetzen will, weil Gott für ihn eintreten werde (Raschi: Israel hört die Schmähung der Völker, aber erwidert nichts, denn es weiß, daß Gott es erlösen werde). — 17. Die folgenden Verse fangen sämmtlich mit כי an, indem sie immer den voraufgehenden V. erklären. V. 17. giebt den Grund, warum Gott für ihn eintreten werde: weil die Feinde sonst über sein Wanken triumphiren würden, was Gott nicht zulassen kann.

wider mich. 18. Denn ich, bereit bin ich zum Sturze, und stets mein Schmerz vor mir. 19. Denn meine Schuld bekenne ich, und gräme mich um meine Sünde. 20. Und meine Feinde sind voll Lebens, mächtig, und zahlreich die in Trug mich hassen, 21. die Böses mir für Gutes lohnen, sie feinden mich, weil ich nach Gutem trachte, an. — 22. Verlaß mich nicht, o Ewiger, mein Gott! entfern dich nicht von mir. 23. Zu meinem Beistand eile, Herr, meine Hülfe!

הִגְדִּילוּ׃ (יח) כִּֽי־אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן וּמַכְאוֹבִי
נֶגְדִּי תָמִיד׃ (יט) כִּֽי־עֲוֺנִי אַגִּיד אֶדְאַג
מֵחַטָּאתִי׃ (כ) וְאֹיְבַי חַיִּים עָצֵמוּ וְרַבּוּ
שֹׂנְאַי שָׁקֶר׃ (כא) וּמְשַׁלְּמֵי רָעָה תַּחַת
טוֹבָה יִשְׂטְנוּנִי תַּחַת רָדְופִי טוֹב׃
(כב) אַל־תַּֽעַזְבֵנִי יְהוָה אֱלֹהַי אַל־תִּרְחַק
מִמֶּנִּי׃ (כג) חוּשָׁה לְעֶזְרָתִי אֲדֹנָי
תְּשׁוּעָתִי׃

Des Menschen Vergänglichkeit.

39. 1. Dem Sangmeister, Jedithun: ein Gesang David's. 2. Ich dachte: wahren will ich meine Wege, nicht zu sündigen mit meiner Zunge, wahren will ich meinem Munde einen

לט (א) לַמְנַצֵּחַ לִידִיתוּן מִזְמוֹר לְדָוִד׃
(ב) אָמַרְתִּי אֶשְׁמְרָה דְרָכַי מֵחֲטוֹא
בִלְשׁוֹנִי אֶשְׁמְרָה לְפִי מַחְסוֹם בְּעֹוד רָשָׁע

רדפי קרי v. 21. לידותון קרי v. 1.
ב״א רָה לְפִי v. 2. נ״א בְּעֹד ibid.

אמרתי „ich denke," nicht: ich bete, habe gebetet. Gleiches durch פן eingeleitet 13, 5. u. öfter. — 18. Erklärung des Wankens. — 19. Jetzt folgen die Ursachen, warum er sich in dieser Lage befindet. — 20. חיים „sie leben," im Gegensatze zu seinem, dem Tode nahen Zustande. And. meines Lebens Feinde. And. wollen חנם lesen, zu שקר parallel wie 35, 19. — 21. Vgl. 35, 12. Rosenm. erklärt die Schlußhälfte: dafür, daß ich ihnen eifrigst Gutes thue. Allein der Parallel. ist damit zu eng, und רדף טוב ist von allgemeiner sittlicher Bedeutung. Wenn auch der S. sich einer Missethat schuldig weiß, so kann er sich doch nicht unter die Schlechten rechnen, sondern das Bewußtsein, durch sein ganzes Leben nach dem Guten zu streben, hegen. Selbst seine Reue spricht dafür (Raschi: weil wir Isr. an Gott und seinen Geboten hängen). 23. Vgl. 22, 20. —

39. Auf ein ganz anderes Gebiet, wie der vorherg. Ps., versetzt uns dieser. Während jener den Zwiespalt im schuldbewußten Menschen schildert, bringt Ps. 39. den Zwiespalt zwischen der Schwäche und Vergänglichkeit des Menschen und dem, was ihm auferlegt und von ihm gefordert werde im Leben, zur Sprache. Auch in der Schrift finden wir mehre Male den Seelenzustand gezeichnet, der bei dem modernen Menschen allzuhäufig ist, daß er sagt, wie Elijah: „es ist nun genug, Ewiger, nimm meine Seele" (1 Kön. 19, 4.), oder wie Jonah: „besser ist's, ich sterbe, denn ich lebe" (4, 3.). Ganz im Gegensatze wird in der Schrift viel öfter Gott gegenüber geltend gemacht, daß die Schwäche und Lebenskürze des Menschen und die Erfolglosigkeit seiner Anstrengungen zu groß sei, als daß ihm seine Vergehungen allzusehr angerechnet und seine Leiden nicht gemindert werden sollten. Diese im B. Ijob und zum Theil im Koheleth weiter ausgeführten Gedanken machen den Inhalt des Ps. aus. Sie sind aber zugleich noch so zaghaft ausgedrückt, und fast nur noch wie bescheiden angedeutet, daß das Alter des Ps. nicht zweifelhaft sein kann. Aus demselben Grunde sind diese Gedanken in dem Ps. so trefflich eingekleidet, daß wir den Inhalt näher ausführen müssen. Der oben gezeichnete Gedanke ist in dem Herzen des leidenden (V. 11. 13.) S. wach geworden. Aber noch wagt er nicht ihn auszusprechen, weil er fürchtet, daß es ein sündhafter ist, noch mehr, weil der Frevler ihn benutzen könnte, um sich und sein Thun damit zu rechtfertigen (2.). Daher schwieg er, aber der Zwiespalt in ihm wurde zu heftig, er konnte ihn nicht, ohne ihm Worte zu geben, bemeistern, darum spricht er nun (3. 4.). Der S. hat so mit dieser Einleitung zugleich auf die Gefährlichkeit dieses Gedankens hingedeutet, und sich selbst gerechtfertigt. Er bringt ihn nicht als Schutzrede des Frevlers vor, sondern als einen Ausfluß seiner Leiden. Und weil er einmal im Menschen zu leben begonnen hat, muß er auch ausgesprochen werden. Der S. stellt sich nun wie im Zwiegespräch mit Gott vor, und

Zaum, so lange der Frevler vor mir ist. 3 Ich
verstummt' in tiefem Schweigen, ich war still —
ohn' gute Folge, denn mein Schmerz ward wild,
4. heiß mein Herz in meinem Innern, in meinem
Aufruhr brannte Feuer: da redet' ich mit meiner
Zunge. — 5. Mache mir, Ewiger, kund mein
Ende, meiner Tage Maß welches es sei? Ich
will wissen, wann ich aufhöre. 6. Sieh, span=
nenlang hast du meine Tage gemacht, und meine

לְנֶגְדִּי׃ (ג) נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי
מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר׃ (ד) חַם־לִבִּי ׀ בְּקִרְבִּי
בַּהֲגִיגִי תִבְעַר־אֵשׁ דִּבַּרְתִּי בִּלְשׁוֹנִי׃
(ה) הוֹדִיעֵנִי יְהוָה ׀ קִצִּי וּמִדַּת יָמַי מַה־
הִיא אֵדְעָה מֶה־חָדֵל אָנִי׃ (ו) הִנֵּה
טְפָחוֹת ׀ נָתַתָּה יָמַי וְחֶלְדִּי כְאַיִן נֶגְדֶּךָ

נ״א לא פסיק v. 5.

um seinen Gedanken gleich nachdrücklich vorzutragen, gleichsam um den Gegner zu überraschen, und schneller zu überführen, stellt er die Frage voran: wie lange lebt denn der Mensch? (5.). Die Antwort lautet bestimmt: die Lebensdauer ist kurz, Gott, dem Richter und Verhängniß, gegenüber. Und diese Kürze bringt ihn weiter, bringt ihn sofort zur ganzen Anschauung: alles Menschliche ist eitel, nichtig (6.). Denn der Mensch wirkt wie ein Schattenbild nichts, seine geräuschvollen Bemühungen sind um Nichtiges, er sammelt, ohne daß er weiß, für wen (7.). Diese Anschauung festgestellt, weiß er aber auch, daß sie die Hoffnungslosigkeit in sich schließt. Es ist im Leben Nichts mehr, woran er sich halte. Ebenso ist es aber unzertrennlich von der Menschennatur, daß er hoffe, daß er sich an Etwas halte, daß er einen Inhalt habe. Er sieht sich also danach um, und findet allein als einen Ankergrund — Gott (8.). Ist ihm aber die Ueberzeugung, daß die Kürze des Lebens und die Nichtigkeit des Menschlichen das Vertrauen auf Gott durchaus **nicht** ausschließt, sondern vielmehr auf dieses hinführt, so fühlt er doch, daß jene nicht ohne Einfluß in dem Verhältniß Gottes zum Menschen seien, und ein bedeutendes Gewicht in die Waagschale der Beurtheilung legen müsse, und zwar daß Gott um so eher dem Menschen seine Schuld vergeben, und daß er ihm auferlegte Plagen wieder abwenden müsse (9—11.). Daß dies geschehen müsse, zeigt der S., indem er das Gericht Gottes und die Schwäche des Menschen scharf gegenüberstellt (12.). Theils bittend, theils mahnend, verlangt er daher bei der Kürze seines Lebens eine Abhülfe seines Leides (13. 14.). Dies ist die Gedankenentwickelung des Ps., wobei er in wahrhafter Begabung vielmehr überall kurz und treffend andeutet, als entwickelt. Das Hauptverdienst des Ps. ist aber, daß er die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Menschen nicht als einen Widerspruch gegen die göttliche Vorsehung betrachtet, sondern als den stärkern Hinweis auf das Gottvertrauen, und sie beide in der Ueberzeugung versöhnt, daß Gott auf jene Rücksicht nimmt. Beide Ueberzeugungen müssen in uns leben, nicht aber sich bekämpfen, sondern stützen. **Der Mensch ist vergänglich, aber Gott mißt ihn nach diesem Maaße.** Die Strophenabtheilung ist zweiversig, mit einer dreiversigen Einleitung. Die trad. Erkl. wollen auch diesen Ps. auf die Leiden des gesammten Jisrael's beziehen, um so mehr mit vollem Mißverständniß, als gerade in dem Gedanken dieses Ps. die Individualität des Menschen am schärfsten hervortritt. Ewald, der den S. krank sein läßt, Hengstenb., der ihn murren und rechten läßt, haben den Ps. nicht verstanden. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Der Parall. ist zugleich fortschreitend: zuerst will er den in ihm rege gewordenen Gedanken nicht aussprechen, weil er ihm sündhaft scheint (der S. verweilt also hier noch in dem Zwiespalt dieses Gedankens mit dem Gottvertrauen, und muß ihn daher als sündhaft betrachten); dann um so mehr, weil ihn der Sünder benutzen könnte, um sich und seine bloße Werthhaltung des Gewinnes und Genusses zu rechtfertigen. Falsch haben die Erkl. unter רשע die Feinde des S. verstanden. מחסום, ἅπ. λεγ. vergl. aber 5 M. 25, 5. Jeß. 39. 11. — 3. Durch das Schweigen wurde aber der Schmerz immer größer, da er damit die wogenden Gedanken nur um so mehr aufregte. מטוב ist verschieden erklärt, Rabe: selbst Gutes zu reden, Raschi: selbst Worte der Lehre (מדברי תורה), Neuere: ich schwieg von Allem, d. h. sogar vom Guten, oder מטוב ועד רע (1 M. 31, 24.). Diese Erkl. haben außer dem Unpassenden des Sinnes das wider sich, daß חשה מ— nicht schweigen von Etwas heißt, vgl. Ps. 28, 1. Das מטוב steht hier mit וכאבי völlig zusammenhängend und fortschreitend; das Schweigen hatte keine gute Wirkung, es wurde ihm durch das Schweigen, nicht: wie er gehofft, besser, sondern der Schmerz nur aufgeregter. So Hengstenb. — 4. Dies steigerte sich noch immer mehr. Vgl. Jirm. 20, 9. Bis er endlich zu reden begann, wodurch er auch zur Versöhnung der streitenden Gedanken gelangt. — 5. 6. V. 5. ist nicht so zu verstehen, daß Gott ihm zu wissen thun solle, wie lange gerade **er** noch leben würde, sondern als die Einleitung des Ausspruches, der V. 6. erfolgte: das Menschenleben ist so kurz. Er will, um diesen Satz recht hervortreten zu lassen, ihn von Gott selbst als Antwort und Zugeständniß hervorrufen. Völlig verfehlt de Wette: „er bittet Gott um rechte Erkenntniß seiner Hinfälligkeit;“ ebenso falsch Hengstenb.: „der S. fordert den Herrn unmuthig auf, ihm kund zu thun, wann seine Leiden, und, was nach seiner Meinung damit zusammenfällt, sein Leben zu Ende sein werde.“ Der innere Sinn des

אַךְ כָּל־הֶבֶל כָּל־אָדָם נִצָּב סֶלָה׃
(ז) אַךְ־בְּצֶלֶם ׀ יִתְהַלֶּךְ־אִישׁ אַךְ־הֶבֶל
יֶהֱמָיוּן יִצְבֹּר וְלֹא־יֵדַע מִי־אֹסְפָם׃
(ח) וְעַתָּה מַה־קִּוִּיתִי אֲדֹנָי תּוֹחַלְתִּי לְךָ
הִיא׃ (ט) מִכָּל־פְּשָׁעַי הַצִּילֵנִי חֶרְפַּת
נָבָל אַל־תְּשִׂימֵנִי׃ (י) נֶאֱלַמְתִּי לֹא
אֶפְתַּח־פִּי כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ׃ (יא) הָסֵר
מֵעָלַי נִגְעֶךָ מִתִּגְרַת יָדְךָ אֲנִי כָלִיתִי׃
(יב) בְּתוֹכָחוֹת עַל־עָוֹן ׀ יִסַּרְתָּ אִישׁ
וַתֶּמֶס כָּעָשׁ חֲמוּדוֹ אַךְ הֶבֶל כָּל־אָדָם
סֶלָה׃ (יג) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי ׀ יְהוָה וְשַׁוְעָתִי ׀
הַאֲזִינָה אֶל־דִּמְעָתִי אַל־תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר
אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל־אֲבוֹתָי׃ (יד) הָשַׁע
מִמֶּנִּי וְאַבְלִיגָה בְּטֶרֶם אֵלֵךְ וְאֵינֶנִּי׃

נ״א יִתְהַלֵּךְ v. 7. בנ״א עָוֹן v. 12.
נ״א שְׁמָעָה v. 13.

Dauer ist wie Nichts vor dir; ja als lauter Nichtigkeit steht jeder Mensch da. Selah. — 7. Ja, als Schattenbild wandelt der Mensch einher, ja, sie toben um Nichtiges; er häufet auf, und weiß nicht, wer es einscharrt. 8. Und also, auf was soll ich hoffen, Herr? — Mein Harren geht auf Dich! — 9. Von allen meinen Missethaten rette mich, zum Spotte des Gottlosen mach mich nicht. 10. Verstummt' ich doch, öffnete meinen Mund nicht, denn du, du hattest es gethan. — 11. Thu deine Plage von mir ab, vor den Streichen deiner Hand vergeh ich. 12. So du um Schuld den Mann mit Strafen züchtigst, machst du, wie Motte, seine Herrlichkeit zerfallen; ja, nichtig ist ein jeder Mensch. Selah. — 13. Hör mein Gebet, o Ewiger, mein Fleh'n vernimm, zu meinen Thränen schweige nicht, denn Fremdling bin ich bei dir, Beisaß wie meine Väter alle. 14. Laß ab von mir, daß ich erheitert werde, bevor ich geh', und nicht mehr bin.

S. geht viel weiter, nämlich, so kurz ist das Leben des Menschen, und doch werden ihm seine Sünden so hoch angerechnet und so viel Uebel zugesendet. Er will nicht das Ende des Lebens, wohl aber Erleichterung. Raschi in seinem Sinne: „wann wird das Ende der Leiden Jisrael's kommen und die Erlösung eintreten?“ נצב soll als Gegensatz zu הבל dieses noch stärker färben, er steht da und ist doch nichtig. De Wette falsch: „wie fest er stehe.“ Mit diesen Schlußworten ist die Nichtigkeit von der Lebensdauer auch auf den Lebensinhalt ausgedehnt, wie V. 7. weiter malt.— 7. Schattenbild, das keine Wirklichkeit hat, das ohne Spur vorübergeht. המה malt das unruhige Treiben der Menschen. – 8. Wenn also Alles nichtig ist, woran soll er sich halten? Bis hierher geht der Zwiespalt. Im gottgläubigen Gemüthe löst sich dieser. Er hat die Antwort bereit: an Gott! Hengstenb. nennt dies „ein Wunder,“ aber völlig unwahr. Das Gottvertrauen ist ja das alte Grundelement des S., und der Zweifel nur neu; nachdem er diesen durch die Aussprache erörtert hat, tritt jenes wieder siegreich aus dem Hintergrunde. Der Zweifel hat nur Fragen, Antwort allein der Glaube. — 9. Nun aber die aus dem erkannten Gegensatze doch hervorfließende Forderung. Zuerst, daß Gott ihn von den Folgen seiner Vergehungen befreie, und ihn nicht durch sie zum Spott der Gottlosen mache. Das Bewußtsein, daß er sich bei einem allgemein gerechten Leben doch im Einzelnen Sünde habe zu Schulden kommen lassen, ist, wie bei anderen Ps., auch hier vorausgesetzt; in der Vergänglichkeit des Lebens aber findet der S. den Grund, die Strafe ihm zu erlassen. — 10. 11. Nicht als die Strafe eintrat, sprach er dagegen, denn an sich war sie gerecht; aber daß sie nun aufhöre, ist seine Forderung, wie V. 11. sagt, damit sie ihn nicht verzehre, und hierfür spricht die Kürze des Lebens. Darum beruft er sich auf sein anfängliches Schweigen, wie die Worte sich auf V. 2. 3. beziehen. — 12. Dies faßt er noch in einem Allgemeinsatz zusammen: der Mensch sündigt, dies bestraft Gott, und dadurch geht er zu Grunde. Ueber עש und den Vergleich s. Jesch. 51, 8. u. Anm. — 13. Diesem Allgemeinsatze gegenüber drückt er seine Forderung (9. 11.) als Bitte aus, und macht noch einmal die Vergänglichkeit des Lebens geltend, indem er den Menschen nur als einen גר und תושב bei Gott, bezeichnet, also als Fremdling und Einsasse, der der Unterstützung und Nachsicht um so mehr bedarf; man erinnere sich an das Gesetz zu Gunsten dieser Bd. I. S. 434. Es ist dies völlig ein mosaischer Begriff s. 3 M. 25, 23., der hier auf das ganze menschliche Dasein ausgedehnt wird. Einen gleichen Ausspruch David's hat 1 Chr. 29, 15. aufbewahrt, doch in ganz selbstständiger Bedeutung. — 14. Das Resultat des Ganzen. Das Buch Ijob enthält dieselben Worte an mehrfachen Stellen. —

Der Gottvertrauende geht nicht unter.

40. 1. Dem Sangmeister; von David, ein Gesang. 2. Geharret hab ich auf den Ewigen, er neigte sich mir zu, und hörte meine Klage 3. Da zog er mich aus brausender Wasser Tiefe, aus schlammigem Sumpfe herauf, und stellte

מ (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמוֹר׃ (ב) קַוֹּה קִוִּיתִי יְהוָה וַיֵּט אֵלַי וַיִּשְׁמַע שַׁוְעָתִי׃ (ג) וַיַּעֲלֵנִי ׀ מִבּוֹר שָׁאוֹן מִטִּיט הַיָּוֵן

v. 3. ב״נ וַיַּעֲ

40. Man hat für diesen einfach sich entwickelnden und kräftig sich aussprechenden Ps. unnöthige Schwierigkeiten geschaffen. Der S. beginnt mit der Aussprache, daß er auf Gott vertraute, und erhört ward, da Gott ihn aus tiefer Noth befreite und sicher stellte, so daß er zu einem neuen Dank- und Lobliede veranlaßt sei (2—4.). Dieses Lied giebt er nun, indem er zuerst ganz allgemein dem Heil zuspricht, der auf Gott vertraut, und die Wunder, die Gott für die gedrückte Partei (אלינו) gethan, rühmt (5. 6.), dann die Erfüllung des göttlichen Willens über allen Opferdienst setzt (7—9.), endlich fernerhin in großer Versammlung die Gerechtigkeit Gottes zu verkünden, als sein beständiges Werk anzeigt (10. 11.). So weit geht das Lied, und nun wendet sich der S. zu seiner gegenwärtigen Lage wieder. Er weiß, daß Gottes Gnade ihn stets retten werde, aber er ist von vielen Gefahren umgeben, und da er seiner Vergehungen sich bewußt ist, verläßt ihn der Muth (12. 13.). Daher die Bitte um Rettung, daß die ihm nach dem Leben trachten, zu Schanden, die Gottesfürchtigen erfreut werden, um baldige Rettung (14—18.). Der Ideengang ist daher ganz einfach und natürlich: der S. ist aus einer großen Gefahr Gerettet wofür er ein Danklied anstimmt, sieht sich aber noch vielen Uebeln ausgesetzt, und bittet um Rettung daraus. Dabei ist der Uebergang genau vermittelt; denn nehmen wir das Lied (5—11.) heraus, so schließen sich die Theile genau aneinander, und V. 12. spricht den Uebergang vom Dank zur Bitte durch die Ueberzeugung, daß Gottes Gnade ihm nie abstehen werde, vollständig aus, wie denn auch sprachlich vom Praet. (קויתי) zum Fut. (תכלא, יצרוני ff.) geschritten wird. Ebenso finden Wortanklänge statt, z. B. תכלא V. 12. mit אכלא V. 10., חסדך ואמתך V. 12. mit V. 11., רצה V. 14. mit רצון V. 9. Der Widerspruch, den man zwischen dem ersten und zweiten Theile fand, indem der dort gerettete, hier von großen Gefahren umringt ist, ist daher gar nicht vorhanden. Gerade hierin liegt die Wahrheit des Ps., und die Bezeichnung der Situation, daß der aus einer besondern Gefahr gerettete S. dankt, nach dem Danke aber auf seine Zukunft schaut, und auf die vergangene Rettung die zukünftige baut. — Um so weniger kann darauf gefußt werden, um die beiden Theile auseinanderzureißen, wenn Ps. 70. eine etwas verändernde Bearbeitung von V. 14—18. giebt, da dies nicht einmal der ganze zweite Theil (12—18.) ist. Solche Bearbeitung zu einem spätern besonderen Zwecke sahen wir schon Ps. 14. mit 53. Der Ps. 70. sollte eben bloß ein Bittpsalm sein, und zwar ein allgemeiner, weshalb V. 13. weggelassen wurde, ein drängender, weshalb der vermittelnde V. 12. und das רצה des V. 14. ausgelassen wurde. Um aber nun selbstständig zu erscheinen, erhielt Ps. 70. eine Ueberschrift, dem להזכיר (s. Einleit. zu den Ps.) hinzugefügt ist. Wenn im Ps. 70. ferner V. 3. לספותה, יחד, V. 4. לי ausgelassen ist, so ist damit der abkürzende, drängende und allgemeine Charakter des Ps. ebenfalls ausgeprägt; V. 6. חושה לי statt יחשב לי soll den Ps. 70. abrunden, indem er den Schluß zum Anfange (V. 6. zu V. 2.) zurückführt; V. 4. ישובו statt ישמו ist eine leichtere Lesart für das ursprünglichere. — Die Strophenabtheilung ist kunstgerecht, indem der erste Theil genau aus abwechselnden drei- und zweiversigen Str. besteht 3. 2. 3. 2. (2—11.), der zweite Theil ebensfals aus 2. 3. 2. (12—18.), wobei zu beachten, daß so der zweite Theil dem im ersten Theil enthaltenen Liede 2. 3. 2. (5—11.) konform ist. Durch das אלינו V. 6. erweist es sich, daß der S. im Namen einer Partei spricht, wie dies die Gegenüberstellung seiner Feinde und Freunde im V. 15—17. bestätigt, wobei V. 17. hinlänglich zu verstehen giebt, daß die Partei des S. die der Gottanhangenden ist. Hierzu tritt nun in V. 7—9. das Eigenthümliche, daß den Opfern im Kultus (es werden die offiziellen 4 Arten aufgezählt) die Erfüllung des göttlichen Willens, wie er im Gesetze ausgesprochen ist, gegenübergestellt ist, so zwar, daß das Darbringen dieser Opfer nicht als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens anerkannt wird, wohl aber der Gehorsam gegen das Gesetz Gottes. Dies weist offenbar auf solche Jisraeliten hin, welche durch Verdrängung von der Kultusstätte diese Opfer nicht darzubringen vermöchten, wohl aber in allem Uebrigen sich in der Erfüllung des Gesetzes wußten. Hieraus wie aus der ganzen Situation scheint uns die Lage David's klar hervorzugehen, nachdem er in der Höhle von Engeddi von Schaul befreit worden, aber wohl wußte, daß die Gefahren, daß seine Verbannung und Entbehrungen in der Wüste damit noch nicht zu Ende, seine vielen Feinde noch nicht beschwichtigt sind. Die alte jüdische Meinung, daß auch dieser Ps. für ganz Jisrael gedichtet sei, ist darum nicht haltbar, weil er offenbar im Sinne Einer Partei in Jisrael spricht. Ewald's Meinung, daß der Ps. nach Auffindung der Gesetzrolle unter Kaiser Joschijah abgefaßt sei, beruht auf falscher Deutung des V. 8. Die nach dem Briefe an die Hebräer vorausgesetzte messianische Deutung der früheren christlichen

וַיָּקֶם עַל־סֶלַע רַגְלַי כּוֹנֵן אֲשֻׁרָי׃ (ד) וַיִּתֵּן
בְּפִי ׀ שִׁיר חָדָשׁ תְּהִלָּה לֵאלֹהֵינוּ יִרְאוּ
רַבִּים וְיִירָאוּ וְיִבְטְחוּ בַּיהוָה׃ (ה) אַשְׁרֵי
הַגֶּבֶר אֲשֶׁר־שָׂם יְהוָה מִבְטַחוֹ וְלֹא־
פָנָה אֶל־רְהָבִים וְשָׂטֵי כָזָב׃ (ו) רַבּוֹת
עָשִׂיתָ ׀ אַתָּה יְהוָה ׀ אֱלֹהַי נִפְלְאֹתֶיךָ
וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ אֵין ׀ עֲרֹךְ אֵלֶיךָ
אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה עָצְמוּ מִסַּפֵּר׃ (ז) זֶבַח
וּמִנְחָה ׀ לֹא חָפַצְתָּ אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי
עוֹלָה וַחֲטָאָה לֹא שָׁאָלְתָּ׃ (ח) אָז אָמַרְתִּי
הִנֵּה־בָאתִי בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי׃
(ט) לַעֲשׂוֹת־רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי חָפָצְתִּי

v. 5. נ״א אשרי נ״א אשרי
v. 6. נ״א ׀ אתה ׀ יהוה נ״א ׀ אתה יהוה
v. 7. נ״א נפ׳ ibid. בנ״א לא־
v. 9. ב״נ לעשות־

auf Fels meine Füße, meine Schritte festigend; 4. und legt' ein neues Lied in meinen Mund, unserm Gotte ein Lobgesang: Viele schauen's und scheuen sich, und vertrau'n auf den Ewigen. — 5. Heil dem Mann, der den Ewigen sich zur Zuversicht setzt, und zu den Trotzigen sich nicht wendet und Lügenfreunden. 6. Viel thatest du, Ewiger, mein Gott, deiner Wunder und Pläne für uns — nichts ist dir gleichzustellen — will ich verkünden und reden: sie sind nicht zu zählen. — 7. Schlacht- und Speisopfer begehrest du nicht — hast mir ja Ohren gehöhlet — Ganz- und Sündopfer forderst du nicht; 8. da sprech' ich: Sieh, ich komme — in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben: 9. deinen Willen zu thun, mein Gott, begehr' ich, und deine Lehre ist in meinem

Ausleger ist hinlänglich abgewiesen und selbst von Hengstenb. aufgegeben. Gegen die Davidische Auffassung hat man keinen irgend haltbaren Grund aufzuführen gewußt. Der Ps. lehrt: wer Gottes Willen vollführt, hat sicher auf Rettung zu rechnen. — 3. Gefahr und Rettung in gegensätzlichen Bildern; בור in etwas weiterm Sinne, als Zisterne, für Tiefe, שאון, in welcher Gewässer brausen. Ps. 65. 8. Jesch. 17, 12. Ein. willkürlich für שואה Verderben, wodurch das Bild verliert. יון hier und Ps. 69, 3., stärker als טיט. Die Gefahr wie oft als ein Versinken in die Tiefe, hier in morastigen Schlamm und wilde Wasser, die Rettung als das Versetzen auf einen Felsen, Sicherung der Schritte. — 4. Gott gab durch diese Rettung dem S. Veranlassung zu einem abermaligen Dankliede. יראו und וייראו Paron., die wir nachgeahmt. — 5. Hier beginnt das Lied, welches die Rettung hervorruft, wie dies durch die nun eingehaltene allgemeine Färbung sich erweist. Der Gegensatz in רהבים und שטי כזב (Adj. רהב und שׂיט $\alpha^{\prime\prime}\pi.\ \lambda\epsilon\gamma.$) liegt mehr in מבטח als in ה׳ (Raschi jenes „Götzendiener"), die nicht in Gott ihre Stütze suchen, sondern in ihrer eigenen Kraft, die sie lügnerisch größer ausgeben. — 6. Beweis für dieses אשרי in den vielen Rettungen, die Gott „uns," der Partei des Gottanhangenden, s. V. 17., erwiesen. — 7 — 9. Womit soll nun dem Herrn für diese Rettungen gedankt werden? Zuerst mit Thaten. Auf welche Weise durch diese? Das Nächste war durch Opfer, weil dies die in Jisrael übliche Gottesverehrung war. Da hätten nun die Feinde höhnend darauf hingewiesen: du kannst ja, fern von der Gottesstätte (dem Stiftzelt), keine Opfer bringen. Aber auf Schlacht- und Speise-, auf Ganz- und Sündopfer kommt es dem Herrn ja gar nicht an. Diese sind nicht das Wesentliche der Gottesverehrung. Vielmehr bedenkt der S.: ich komme — zur Gottesverehrung, zwar nicht mit Opfern, aber in der geoffenbarten Lehre ist ja für mich vorgeschrieben, was ich zu thun; nämlich: den Willen Gottes zu thun und die Lehre Gottes im Herzen zu haben. Dies der Gedankengang. Einzelne Schwierigkeiten sind: die Aussprache über die Opfer wird durch den Zwischensatz unterbrochen: אזנים כרית לי „Ohren hast du mir gebohrt, gegraben;" Ein. beziehen dies auf den Gebrauch, dem Sklaven, der nicht frei gelassen sein, sondern stets dienen will, das Ohr zu durchbohren, höchst gezwungen und wider die Worte, da dies ורצע את אזנו heißt (2 M. 21, 6.); And. du offenbartest mir dies, wie גלה און, פתח, העיר, allein dies war keine neue Erkenntniß, sondern darüber kein Zweifel im rechten Jisrael von jeher, das Richtige hat schon Raschi: לאמר שמעו בקולי כרית עשיתם הלולות לשמוע also: Du hast mir ja Ohren gebildet, daß ich höre und gehorche, wie denselben Gegensatz zu den Opfern 1 Schem. 15, 22. Jirm. 7, 22. 23. haben. Das הנה באתי ist sehr bezeichnend: ich komme zur Gottesverehrung, womit? ohne Opfer zwar, aber was ich zu thun habe, kann ja nicht zweifelhaft sein, es ist mir in der Buchrolle vorgeschrieben, d. i. im Pentateuch, außer

וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי׃ (י) בִּשַּׂרְתִּי צֶדֶק ׀
בְּקָהָל רָב הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא אֶכְלָא יְהוָה
אַתָּה יָדָעְתָּ׃ (יא) צִדְקָתְךָ לֹא־כִסִּיתִי ׀
בְּתוֹךְ לִבִּי אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ אָמָרְתִּי
לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ לְקָהָל רָב׃
(יב) אַתָּה יְהוָה לֹא־תִכְלָא רַחֲמֶיךָ מִמֶּנִּי
חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ תָּמִיד יִצְּרוּנִי׃ (יג) כִּי
אָפְפוּ־עָלַי ׀ רָעוֹת עַד־אֵין מִסְפָּר הִשִּׂיגוּנִי
עֲוֺנֹתַי וְלֹא־יָכֹלְתִּי לִרְאוֹת עָצְמוּ מִשַּׂעֲרוֹת
רֹאשִׁי וְלִבִּי עֲזָבָנִי׃ (יד) רְצֵה יְהוָה
לְהַצִּילֵנִי יְהוָה לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה׃ (טו) יֵבֹשׁוּ
וְיַחְפְּרוּ ׀ יַחַד מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי לִסְפּוֹתָהּ
יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיִכָּלְמוּ חֲפֵצֵי רָעָתִי׃
(טו) יָשֹׁמּוּ עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם הָאֹמְרִים לִי
הֶאָח ׀ הֶאָח׃ (יז) יָשִׂישׂוּ ׀ וְיִשְׂמְחוּ ׀ בְּךָ
כָּל־מְבַקְשֶׁיךָ יֹאמְרוּ תָמִיד יִגְדַּל יְהוָה
אֹהֲבֵי תְּשׁוּעָתֶךָ׃ (יח) וַאֲנִי ׀ עָנִי וְאֶבְיוֹן
אֲדֹנָי יַחֲשָׁב־לִי עֶזְרָתִי וּמְפַלְטִי אַתָּה
אֱלֹהַי אַל־תְּאַחַר׃

נ״א צִדְקָתְךָ v. 11. נ״א חַסְדְּךָ ibid.
בנ״א לִי v. 16. נ״א הֶאָח ׀ ibid.
ב״א אהבי ׀ v. 17.
נ״א יַחֲשָׁב לִי v. 18. פתח באתנח ibid.

Innersten. — 10. Gerechtigkeit verkünd' ich in großer Versammlung; sieh, meine Lippen werd' ich nicht hemmen, Ewiger, du weißt es. 11. Deine Gerechtigkeit verberg' ich nicht in meinem Herzen, deine Treue und Hülfe sprech' ich aus, nicht verhehl ich deine Gnade und Wahrheit großer Versammlung. — 12. Du, Ewiger, wirst nicht hemmen dein Erbarmen vor mir, deine Gnade und Wahrheit werden stets mich bewahren. 13. Denn mich umringen Leiden ohne Zahl, mich erreichen meine Verschuldungen, daß mir das Augenlicht schwindet, ihrer sind mehr als meines Hauptes Haare, daß mein Muth mich verläßt. — 14. O, es gefalle dir, Ewiger, mich zu erretten, Ewiger, eile zu meiner Hülfe! 15. Zu Schanden werden, erröthen mögen zumal, die nach dem Leben mir trachten, es wegzuraffen, zurückeweichen voll Schmach, die mein Unglück begehren; 16. entsetzen mögen ob ihrer Schande sich, die sprechen zu mir; Ha! Ha! — 17. Aber jubeln mögen und deiner sich freuen, all die dich suchen, stets sprechen: „groß ist der Ewige!“ die deine Hülfe lieben. 18. Doch, bin ich elend und arm, der Herr wird sorgen für mich; meine Hülf' und mein Retter bist du, mein Gott, säume nicht.

welchem in David's Zeit es noch kein heiliges Buch gab. Gerade seinen höhnenden Feinden gegenüber, mußte der S. sich auf Etwas Bestimmtes über seinen Satz, daß er auch ohne Opfer Gotte genügen könne, berufen. Daß der Einwand über das Schreiben auf Rollen, also Thierhäute, und das Bekanntsein der Thora nichtig ist, haben wir in der Einleit. in die 5. BB. M. §. 13. und das. S. XXV. Anm. gesehen. כתב על jemandem vorschreiben, s. 2 Kön. 22, 13. Was V. 8. מגלת ספר äußerlich, ist תורתך V. 9. dem Inhalte nach. חפצתי V. 9. dem חפצת V. 7. gegenüber. — 10. 11. Nun der Dank durch das Wort. Wo die Menschen gottvergessen sind, muß auf die Verkündigung viel Werth gelegt werden. — 12. Uebergang zur Bitte. — 13. ולא יכלתי לראות die Meisten: „ich kann meine Verschuldungen nicht übersehen,“ so zahlreich sind sie; falsch. Genau parallel ist zu עד אין מספר das עצמו וגו׳, und zu ולא יכלתי לראות das לבי עזבני es schwindet ihm das Augenlicht und die Kraft, wie ganz gleich 38, 11. Die Uebel und Wirkungen seiner Verschuldungen erreichen ihn, sind zahllos und überwältigend (Ewald). — 16. Vergl. 35, 21. 25. — 17. Vgl. 35, 27. —

Den Mildthätigen rettet Gott.

41. 1. Dem Sangmeister; Gesang David's. 2. Heil dem, der des Elenden fürsorgt: am Tage des Unglücks rettet ihn der Ewige. 3. Der Ew'ge wahret und erhält ihn, er wird beglückt im Lande: du giebst ihn nie der Feinde Rachgier preis. 4. Der Ew'ge stützt ihn auf dem Siechbett, all sein Krankenlager wendest du. — 5. Ich spreche: Ew'ger; sei mir gnädig, heil meine Seele, denn wider dich hab'

מא (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) אַשְׁרֵי מַשְׂכִּיל אֶל־דָּל בְּיוֹם רָעָה יְמַלְּטֵהוּ יְהוָה׃ (ג) יְהוָה ׀ יִשְׁמְרֵהוּ וִיחַיֵּהוּ יְאֻשַּׁר בָּאָרֶץ וְאַל־תִּתְּנֵהוּ בְּנֶפֶשׁ אֹיְבָיו׃ (ד) יְהוָה יִסְעָדֶנּוּ עַל־עֶרֶשׂ דְּוָי כָּל־מִשְׁכָּבוֹ הָפַכְתָּ בְחָלְיוֹ׃ (ה) אֲנִי אָמַרְתִּי יְהוָה חָנֵּנִי רְפָאָה נַפְשִׁי כִּי־חָטָאתִי לָךְ׃

נ"א לַ או לָ או לֵ v. 1. ב"א יְמַלּ׳ v. 2.
ואשר ק׳ v. 3. נ"א אֲנִי־ v. 5. מלרע ibid.

41. Wenn Dich Feinde umgeben, wenn Du in Lebensgefahr bist, aber Du hast das Bewußtsein, gegen Deine Mitmenschen mildthätig und vor Gott reuevoll (5.) gewesen zu sein, so kannst Du ruhig und der Hülfe des Herrn sicher sein. Diesen Inhalt trägt der S. so vor, daß er zuerst dem Heil zuruft, der sich des Unglücklichen angenommen, und ausspricht, wie diesem Gott hilft (2—4.), dann sich seines innigen und reuigen Verhaltens vor Gott bewußt gemacht (5.), nun aber das falsche Benehmen seiner Freunde und Feinde schildert (6—10.), und darum die Gewißheit, daß Gott ihn, theils um seine Feinde nicht triumphiren zu lassen, theils um seiner Unschuld willen wieder aufrichten und erhalten werde (11—13.), kund thut. Hierbei schimmert die individuelle Situation deutlich durch. Daß der S. siech ist, ist nicht zu leugnen; die Anspielung in V. 4. 6., das Besuchen im Hause V. 7., dann V. 9., das והקימני V. 11. deuten zu speziell darauf hin, als daß dies Alles nur Figur sein sollte. Dem widerspricht auch V. 5. „heile meine Seele," nicht, da in diesem V. nur von der Reue die Rede ist. Demungeachtet sind die Feinde die Hauptsache, und deren Benehmen veranlaßt das ganze Gedicht; sie warten auf seinen Tod, sie wünschen seinen Untergang, sie machen Anschläge zu seinem Verderben, ihnen gesellt sich sogar der, dem er so vieles Gute gethan. Demungeachtet kann keine bestimmte Veranlassung im Leben David's gefunden werden. Indem man V. 10. auf die Undankbarkeit Mephiboscheth's deutete, schloß man, daß das Ganze aus der Zeit Abschalom's sei; allein die Deutung ist, da von allem Andern ihr eher widersprochen, als sie gestützt wird, willkürlich. Da V. 14. nicht zum Ps. gehört, sondern als Doxologie zum Schlusse des Buchs (s. Einleit. zu den Ps.) hinzugefügt ist, wie ähnlich am Schlusse des zweiten (Ps. 72.), dritten (89.) und vierten (106.) hinzugefügt ist, so besteht der Ps. sehr regelmäßig aus 4 dreiversigen Strophen. Ausgezeichnet ist der Ps. an Sinnigkeit in der Form, wie im Ausdruck. Nicht von sich spricht der S. aus, daß er mildthätig gewesen, obgleich er damit sein eigenes Bewußtsein ausspricht, sondern er stellt es in einem Allgemeinsatz dar (2—4.). Erst da beginnt er mit dem individuellen „Ich," wo er von seinem Verhalten gegen Gott, von seiner Sünde, seiner Reue handelt (5.). Während er aber sein Unglück als Strafe für Verschuldung anerkennt, und seine Rettung in dem Bewußtsein seiner Gutthaten sucht: wie stehen ihm die Feinde und der falsche Freund gegenüber! Hier ist sehr sinnig אויבי אמרו V. 6. dem אני אמרתי gegenübergestellt, das רע לי dem רפאה, חנני dem ימות. Wie sie ihn besuchten, aber nur „um zu sehen," um Stoff zu unseligem Hoffen und Wünschen, zu üblen Nachreden zu sammeln (7—9.). Aber gerade darin liegt das erste Motiv für Gott, dem S. aufzuhelfen, der Böse darf nicht triumphiren, seine bestimmten Aussprüche über den Untergang des S. dürfen nicht wahr werden (12.); das zweite in der Gerechtigkeit des Leidenden (13.), wodurch der Schluß individuell zum allgemeinen Anfang zurückkehrt. — 2. Nicht um bloße moralische Reflexion, nicht um des Gegensatzes zu der Schadenfreude der Feinde willen, beginnt der S. so, sondern um auf bescheidne Weise in einem Allgemeinsatz darzuthun, wodurch er, der Leidende, Anspruch auf die Barmherzigkeit und Hülfe Gottes habe. In dem משכיל ist nun zugleich die Theilnahme in Gefühl und Wort, wie auch in der That ausgedrückt. Falsch zieht Rosenm. ביום רעה noch zu דל, sondern wann für diesen Wohlthäter der Tag des Unglücks gekommen. — 3. In ויחיהו ist schon auf das Siechsein hingedeutet; in der Schlußhälfte wendet sich der S. an Gott. — 4. Von dem vorherg. Allgemeinen zum Speziellen, dem Krankenlager, das Gott in ein Genesungslager wandelt. Sehr prosaisch Rabe: Gott wendet den Kranken auf seinem Lager von einer Seite zur andern, daß er der Hülfe der Menschen nicht bedarf. — 5. S. Einl. zu diesem Ps. Der S. denkt nur an die Heilung seiner Seele, da dann auch sein körperliches Leid schwinden wird, und drückt seine Demuth

ich gesündigt. 6. Meine Feinde sprechen arg von mir: wann wird er sterben, und sein Name schwinden? 7. Und wenn er kommt zu sehen, falsch redet er, sein Herz ersammelt Böses sich, er geht hinaus und redet's. — 8. Zusammen flüstern all meine Hasser wider mich, sie sinnen mein Verderben wider mich; 9. „Heilloses ist ausgegossen über ihn, und da er liegt, ersteht er nimmer wieder." 10. Und selbst der Mann, der doch mein Wohl gesollt, auf den ich traute, der mein Brod ißt, erhebet wider mich die Ferse. — 11. Du aber, Ew'ger, sei mir gnädig, laß mich erstehen, daß ich's vergelte ihnen. 12. Daran erkenn' ich, daß du an mir Gefallen, daß über mich mein Feind nicht jauchze. 13. Ich aber, in meiner Unschuld stütz'st du mich, und stellst mich vor dein Angesicht auf ewig. — — 14. Gepriesen sei der Ewige, Jisrael's Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen und Amen.

(ו) אוֹיְבַי יֹאמְרוּ רַע לִי מָתַי יָמוּת וְאָבַד
שְׁמוֹ: (ז) וְאִם־בָּא לִרְאוֹת ׀ שָׁוְא יְדַבֵּר
לִבּוֹ יִקְבָּץ־אָוֶן לוֹ יֵצֵא לַחוּץ יְדַבֵּר:
(ח) יַחַד עָלַי יִתְלַחֲשׁוּ כָּל־שֹׂנְאָי עָלַי ׀
יַחְשְׁבוּ רָעָה לִי: (ט) דְּבַר־בְּלִיַּעַל יָצוּק
בּוֹ וַאֲשֶׁר שָׁכַב לֹא־יוֹסִיף לָקוּם: (י) גַּם־
אִישׁ שְׁלוֹמִי ׀ אֲשֶׁר־בָּטַחְתִּי בוֹ אוֹכֵל
לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב: (יא) וְאַתָּה יְהוָה
חָנֵּנִי וַהֲקִימֵנִי וַאֲשַׁלְּמָה לָהֶם: (יב) בְּזֹאת
יָדַעְתִּי כִּי־חָפַצְתָּ בִּי כִּי לֹא־יָרִיעַ אֹיְבִי
עָלָי: (יג) וַאֲנִי בְּתֻמִּי תָּמַכְתָּ בִּי וַתַּצִּיבֵנִי
לְפָנֶיךָ לְעוֹלָם: (יד) בָּרוּךְ יְהוָה ׀ אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל מֵהָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם אָמֵן ׀
וְאָמֵן:

Zweites Buch.

ספר שני

Trauer um das zerstörte Heiligthum.

42. 1. Dem Sangmeister; ein Gedicht, von den Söhnen Korach's. 2. Wie eine Hindin lechzt nach Wasserquellen: so lechzet meine Seele

מב (א) לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לִבְנֵי־קֹרַח:
(ב) כְּאַיָּל תַּעֲרֹג עַל־אֲפִיקֵי־מָיִם כֵּן

aus. — 6. Das Verschwinden des Namens bezeichnet den gänzlichen Untergang. — 7. „Redet" am Schluß, nämlich das bei dem Kranken während der heuchlerischen Reden gesammelte און Uebles, Böses. — 9. Die Worte der Feinde. דבר בליעל kommt noch 101, 3. vor und da zweifellos als Verbrechen, wie der Parallel. zeigt. So Raschi. Rabe: schwere Krankheit, Verderben. Es ist aber sinniger, daß die falschen Feinde dem Leidenden ein Verbrechen zuschreiben, als nur Verderben. — 10. אִישׁ שְׁלוֹמִי „der mein Wohl wollen sollte," findet sich auch Obadj. 7. Jirm. 20, 10. 38, 22. Hitzig kehrt das Verhältniß um, und schreibt deshalb den Ps. Jirm zu. Viele finden die Anspielung auf Mephiboscheth, Andere auf Achitophel darin. — 23. חנני führt auf V. 5. zurück, והקימני auf לא יוסיף לקום V. 9. Daß der einfache Ausdruck „ich will ihnen vergelten" nicht mit dem anderweitig kund gegebenen Geiste der Versöhnung und Verzeihung streitet, ist wohl klar. Er will nicht wider die Feinde wüthen, er will sie aber bei ihrer Schlechtigkeit zurückdrängen, und das ist sogar Pflicht. — 13. ואני steht im Gegensatz zu ואתה V. 11. — 14. Schluß des ersten Buchs der Psalmen, worüber s. Einleit. zu den Ps. —

42. Es ist eine jetzt durchgehend angenommene Meinung, daß Ps. 42. und 43. ein Ganzes bilden, und zwar ein, durch den gleichen Refrain (42, 6. 12. 43, 5.) in drei Strophen bezeichnetes Lied. Man führt dafür zugleich an, daß 43, 2. dieselben Worte wie 42, 10. gebraucht werden und Ps. 43. ohne Ueberschrift ist. Frägt man nun aber, warum sind sie doch getrennt? warum erscheinen sie schon in den Sept. (auch Vulg.) getrennt, und hat bei diesen der 43ste sogar die Ueberschrift Ψαλμὸς τῷ Δαυίδ (was auch 4 Codd. Kenn. haben), so ist man schnell bei der Hand mit der Versicherung: „sie ist aus Unkunde und Mißverständniß des Ganzen hervorgegangen." Wo aber die Aehnlichkeit so sichtlich ist, da sollte man doch nicht von Unkunde sprechen, da muß man andere Gründe für entscheidend voraussetzen.

zu dir empor, o Gott! 3. Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gotte: wann werd ich kommen und erscheinen vor

נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ אֱלֹהִים: (ג) צָמְאָה נַפְשִׁי ׀ לֵאלֹהִים לְאֵל חָי מָתַי אָבוֹא

נ״א נַפְשִׁי v. 3. נ״א חָי ibid.

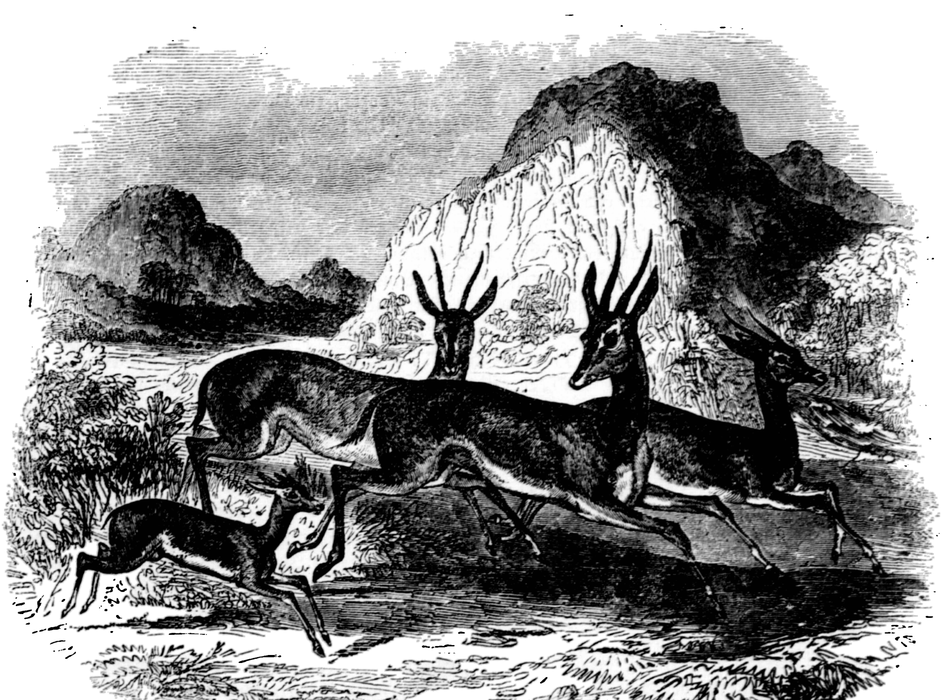
Wenn wir daher schon in Ps. 9. u. 10. ein Psalmenpaar haben, das trotz der Aehnlichkeiten, ja der Fortsetzung der alphabetischen Anordnung zwei zu trennende, wenn auch zusammengehörende und sich an einander lehnende Psalmen bildet, so werden innere Gründe auch hier dafür sprechen können. Ps. 42. besteht aus zwei Strophen, deren erste 5, zweite 6 V. faßt. In der ersten Str. wird zuerst die Sehnsucht nach Gott allgemein ausgesprochen, diese dann aber näher als nach dem Erscheinen im Tempel bezeichnet V. 2. 3. (denn wenn schon אבוא vgl. 5, 8., so ist אראה פני אל׳ der offiziöse Ausdruck hierfür 2 M. 23, 15. 20. 23. 5 M. 16, 16.). Darum beweint der S., daß man ihn frägt: wo ist denn nun Dein Gott? Darum denkt er unaufhörlich jener Zeit, wo er in feierlichen Zügen des Volks zum Tempel zog 4. 5., darum tröstet er sich allein mit der Hoffnung auf Gott, der einst noch (עוד) helfen werde 6. Die zweite Str. beginnt damit, die Sehnsucht als Trauer zu bezeichnen, in welcher er Gottes, wie dieser im h. Lande, seine Kultusstätte hatte, gedenkt 7. Das Unglück thürmt sich immer mehr, und wenn auch Gottes Gnade und das Gebet zu Gott stets bei ihm ist, so muß doch der S. aussprechen: warum hast Du mich vergessen, und weile ich unter dem Drucke des Feindes, der mich höhnend fragt: wo ist Dein Gott? 8—11. Er kann nur sich trösten mit der Hoffnung auf Gott, der einst noch helfen werde 12. Der Ps. ist demnächst eine Elegie der innigsten wehmüthigsten Art dessen, der, unter einem heidnischen (dies beweist V. 4. 11.) feindlichen Volke lebend, nicht zur jisrael. Kultusstätte gelangen kann, um da auf die üblichen Weisen seine Verehrung zu vollziehen. Ganz anders Ps. 43. Der S. ruft da Gott als Richter zum Gericht gegen ein liebloses Volk und zur Rettung vom Manne des Trugs und Unrechts auf, da es Gottes nicht würdig, daß er ihn trauernd im Drucke des Feindes lasse 1. 2.; er bittet um Wege, daß er wieder zum heil. Berge kömmen könne, zum Altar, zum Harfenspiel 3. 4. Seine Seele solle sich einstweilen trösten im Hoffen auf Gott, der noch helfen werde 5. Der 43ste Ps. kann daher gar nicht mit dem 42sten verbunden werden; denn in diesem ist die Wehmuth, die Hoffnungslosigkeit der Zustände unvermindert festgehalten, sie ist darin vollendet und voll Resignation: während im Ps. 43. das Gericht gefordert, die Rückkehr bestimmt ausgesprochen wird. Jener Ps. ist unerklärlich als ein Ganzes mit diesem, ohne diesen ein Ganzes, ein Bild bestimmter Empfindung. In 42. ist nur das Heiligthum im Ganzen, die Religion im Ganzen (4. 11.), in 43. das Einzelne (3. 4.) der Heiligthümer besprochen. In 42. ist es ein allgemeiner heidnischer Feind, in 43. ein liebloses Volk und ein ungerechter Mann. Wir müssen daher beide für getrennte Lieder erkennen, deren Form zwar ähnlich, deren Grundton aber verschieden, und deren Situation eine andere ist. Ps. 42. setzt eine weitaussehende Entfernung vom Heiligthume voraus, in deren äußerstem Hintergrunde nur die Hoffnung auf Gott steht, Ps. 43. dagegen eine zeitweilige, deren Ende bald sein werde. Ja, noch mehr, 42. setzt die Zerstörung des Heiligthums voraus, 43. dessen Bestehen (wie noch weiter erwiesen werden wird). Hiernach wäre aber Ps. 43. das ursprüngliche Stück, an das sich Ps. 42. als eine originale Bearbeitung desselben Thema's, aber in ganz anderer Situation, Zeit und Färbung, schließt. Dies erweist sich auch daraus, daß eine größere Bearbeitung aus dem kleinern Urstück, nicht umgekehrt zu entstehen pflegt (Ps. 70. aus 40. ist nur ein wörtliches Stück) und daß in Ps. 42. das תשתוחחי mannichfaltiger vorkommt (V. 7.), מעוי und זנחתני (2.) ursprünglicher als סלעי und שכחתני (42, 10.), so wie überhaupt die Sprache sich in beiden Stücken wesentlich unterscheidet. Der 43. Ps. bestand aus alter Zeit, in ihm hatte ein durch Gewalt Verbannter sein Verlangen nach der Rückkehr zu den Heiligthümern ausgedrückt und mit dem überaus innigen V. 5. geschlossen. Ein Späterer bei viel ausgeprägteren Zuständen, bei allgemeiner Entfernung aus dem heil. Lande in weiter Ferne unter einem heidnischen Volke und dessen Drucke, bearbeitet das durch jenes gegebene Thema, indem er V. 5. zum Grundton macht, aus 43. benutzt, was paßte, aber auf höchst treffliche Weise seinen Geist darüber hauchte. Wer waren aber nun die beiden Abfasser, und wann lebten sie? Um hierüber klar zu werden, muß vor Allem 42, 7. untersucht werden. Die gewöhnliche Auffassung ist: darum gedenk' ich Dein aus dem Lande des Jarden und des Chermons, vom Berge Mizar," oder „von dem kleinen Berge," und man erklärt dies, der S. befand sich im ostjardenischen Lande und konnte nicht nach Jeruschal. Man hielt nun David für den Verfasser, oder doch einen der Korachiden im Sinne David's, als er vor Abschalom nach Machanajim geflohen. Hiergegen ist schon einzuwenden, daß der Aufenthalt David's in Machanajim zu kurz war, insonders vor dem Falle Abschalom's, als daß er gerade nach den gottesdienstlichen Festlichkeiten und Zügen schon Sehnsucht gehabt, daß er überhaupt da nicht mehr so verzweifelt gewesen, und daß Machanajim nicht am Chermon liegt. Ueberhaupt zeigt der Ps. eine solche Identifizirung der Verehrung Gottes mit dem Kultus in Jeruschalajim, und ist darauf allein basirt, er zeigt, insonders V. 5., eine solche tiefgewurzelte Freude am Kultus, wie sie noch nicht in David's Zeit bestanden und am wenigsten für eine kurze Verbannung paßten. Ewald schrieb

dem Antlitz Gottes? 4. Mir ward meine Thräne Speise Tags und Nachts, da man spricht immerfort zu mir: wo ist dein Gott?

וְאֵרָאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים׃ (ד) הָיְתָה־לִּי דִמְעָתִי לֶחֶם יוֹמָם וָלָיְלָה בֶּאֱמֹר אֵלַי

נ״א לִי v. 4. ב״א אֵלַי ibid.

daher den Ps. dem K. Jojachin zu, der nach Babel geführt wird, als er auf seinem Wege dahin an der nordöstlichen Grenze vielleicht eine Zeit lang rastete, eine Hypothese, die nicht widerlegt zu werden braucht. Aber die ganze Auffassung von V. 7. ist falsch. ארץ ירדן ist durch nichts als das ostjardenische Land bezeichnet, und wird ohne Vorurtheil gerade das eigentliche h. Land sein. Man vermuthet jenes bloß, weil der Chermon (Antilibanon) dabei steht; es steht aber חרמונים und nirgends kommt der Plur. für den Chermon vor. Ferner steht וחרמונים und dann מהר מצער, während zugleich unter ירדן das Athnach; es hätte also wenigstens ומהר stehen müssen. Es ist demnächst die gangbare Auslegung nicht zu halten. Vielmehr heißt: „ich denke Dein aus dem Lande des Jarden" ich denke Dein, wie Du noch im Lande des Jarden die Kultusstätte hattest, so daß מארץ ירדן zu ך, nicht zu א in אזכרך gehört. חרמונים ist dann Fortsetzung von ך und zwar Plur. von חֶרְמוֹן, nom. deriv., welches von חֶרֶם Verbannung, Verwüstung, Trümmer. Ein solches ἅπ. λεγ. auf ון— im Plur. haben wir z. B. erst in חרבוני קיץ 32, 4. gehabt. Vgl. die Tabelle der Nom. deriv. auf ון— in Fürst Concord. p. 1355. מהר מצער ist dann der Berg Zijon, der, früher so hervorragend, jetzt in seinen Trümmern so klein dastand, der הר נכון (Jesch. 2, 2. Michah 4, 1.) ist zum הר מצער geworden. Hierdurch ist der letzte Zweifel gehoben. Der Ps. ist das Lied eines Exulanten, der den Hohnruf der Heiden: wo ist nun euer Gott? täglich vernimmt, der Kultusstätte sehnsüchtig gedenkt, ohne weitere Aussicht als die einstige Herstellung durch Gott. So hielt auch Raschi schon den Ps. auf das Exil „geweissagt." Daß dies der Ueberschrift „von den Söhnen Korach's" nicht widerspricht, s. Einl. zu den



Antilope arabica. Männchen, Weibchen und Junges.

5. Daran will ich gedenken und meine Seele ergießen in mir: wie ich einherzog in der Menge, mit ihnen wallete zum Hause Gottes mit des Jubels und des Dankes Klang, eine festliche Schaar. 6. Was bist du gebeugt meine Seele, und seufzest in mir? Harr' auf Gott! denn noch werd' ich ihn preisen, seines Antlitzes Heil. — 7. Mein Gott! in mir ist meine Seele gebeugt; darum will ich gedenken dein vom Lande des Jardens, und der Trümmer vom erniedrigten Berge her. 8. Fluth ruft der Fluth zu, bei dem Rauschen deiner Wasser=

כָּל־הַיּוֹם אַיֵּה אֱלֹהֶיךָ׃ (ה) אֵלֶּה אֶזְכְּרָה ׀ וְאֶשְׁפְּכָה עָלַי ׀ נַפְשִׁי כִּי אֶעֱבֹר ׀ בַּסָּךְ אֶדַּדֵּם עַד־בֵּית אֱלֹהִים בְּקוֹל־רִנָּה וְתוֹדָה הָמוֹן חוֹגֵג׃ (ו) מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי ׀ נַפְשִׁי וַתֶּהֱמִי עָלָי הוֹחִילִי לֵאלֹהִים כִּי־עוֹד אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעוֹת פָּנָיו׃ (ז) אֱלֹהַי עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתּוֹחָח עַל־כֵּן אֶזְכָּרְךָ מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר׃ (ח) תְּהוֹם־

v. 5. עטי׳ בְּקוֹל־

v. 6. נ״א תִּ׳ ב״א וַתֶּהֱמִי ibid. נ״א אוֹדֶנּוּ ibid.

Ps. Zu dieser Form und Einkleidung des Ps. führte den S. nun der alte Ps. 43., der ganz für David paßt, mit dem „Davidischen" שפטני 7, 9. 26, 1. 35, 24. und ריבה 35, 1. beginnt und ganz im Davidischen Sinne verläuft. — 1. משכיל und לבני קרח s. Einl. zu den Ps. — 2. Der Hirsch, insonders die Hündin, überhaupt die Gazellen des Ostens leiden an Durst, und stürzen sich nach den Strömen, Bächen, Teichen. Vermehrt ist dies der Fall, wenn sie durch die Jagd aus ihrem gewöhnlichen Revier in die wasserlose Wüste verjagt worden sind. In beidem beruht das ausdrucksvolle Gleichniß des in weiter Ferne verbannten S., der nach Gott, nach der Gemeinschaft mit Gott, wie sie im jisrael. Gottesdienst vermittelt ward, lechzet. S. I. S. 587. und 903. Vgl. übrigens Joel 1, 20. — 3. Die Sehnsucht gestaltet sich bestimmter als die, durch den jisr. Gottesdienst in nähere Gemeinschaft mit Gott zu treten. Das unbestimmte Verlangen des Menschenherzens fordert eine bestimmte Form des Sichtbarwerdens.. ואראה וגו׳ s. Einl. zu diesem Ps. „Dem lebendigen Gotte," im Gegensatz zu den Götzen der ihn umgebenden Heiden. — 4. „Wo ist Dein Gott?" darf nicht bloß als: wo ist Deines Gottes Hülfe? verstanden werden. Nach den Begriffen der Alten zeigte sich der Gott als ohnmächtig, dessen Volk besiegt war, und der seine Kultusstätte nicht geschützt hatte. Die Frage der Heiden ist also wesentlich: wo ist dein Gott, da seine Kultusstätte zerstört ist? Und da der S. diesem Hohne nichts erwidern konnte, schmerzte er ihn um so mehr. — Um so tiefer betrübt ihn die Erinnerung an den festlichen Jubel des Gottesdienstes, der sich besonders in den großen Volkszügen zum Tempel zeigte, wozu den Jisraeliten besondere Gelegenheiten an den drei Wallfahrtsfesten gegeben war. Je lauter der Hohn der Heiden über die Zerstörung des Tempels ist, desto eher wird auch zum Schmerze die Erinnerung an dessen frühere Herrlichkeit geweckt. Aber mit dem Trotze des Unglücklichen will er dem, so schmerzhaft es auch für ihn ist, nachhängen. Es ist der unbewußte, aber natürliche Widerstand des Leidenden. Darum tritt אלה dem Vorherg. gegenüber, und wird durch כי erklärt. Daß אדדם (nur noch Jesch. 38, 15.) durch das Suff. führen bedeuten solle, und daher der S. König oder Priester gewesen sein müsse, ist willkührliche Annahme. Das Suff. bezieht sich auf סך, unter ihnen, mit ihnen. — 6. Auf diesen Höhenpunkt des Schmerzes muß der S. zum Troste kommen, zu dem allein möglichen Troste in der Hoffnung auf Gott, welche immer zugleich die Hoffnungslosigkeit der zeitlichen Zustände einschließt. Das עוד, das mit אודנו Paronomasie bildet, malt dies schön. Er zieht sich gleichsam dabei in sich selbst zurück, und hält Zwiegespräch mit seiner Seele. Die letzten Worte sind etwas anders als V. 12. und 43, 5., und man wollte daher das אלהי des V. 7. heraufziehen. Da dies nicht entbehrt werden kann (אזכרך), so kann man darin eher den Grund finden, warum der S. den Refrain hier anders hat, um so mehr, da der Hebräer nicht starr am Wortlaut des Refrains hängt. Der Sinn wird leicht variirt, aber nicht gestört. — 7. Der ganze Ps. zeigt den Zustand des nach Trost Ringenden, ohne diesen anders als in der unbestimmten Hoffnung auf Gott zu finden. In der ersten Strophe war nun der S. vom Hohne der Heiden auf die Erinnerung an das Heiligthum gekommen, und so zum einzig übrigen Troste. In der zweiten Str. geht er umgekehrt, von dieser Erinnerung zu dem Hohne der Heiden über, um sich in dem einzig übrigen Troste zu resigniren. Trotz dem V. 6. bleibt seine Seele gebeugt, und sucht darum (על כן) Ruhe in der Erinnerung an Gott und die zerstörte Kultusstätte, nach der richtigen psychologischen Erfahrung, daß im Nachhängen des Schmerzes dieser sich verzehrt. Das Uebrige des V. s. in der Einleit. zu diesem Ps. Vgl. noch Jon. 2, 8. — 8. Allerdings mehrt

güsse, all deine Brandung, deine Wellen, sie fahren über mich dahin: 9. am Tag entbietet seine Gnade der Ewige, und des Nachts ist sein Lied bei mir, das Gebet zum Gotte meines Lebens. 10. Doch sprechen muß ich zu Gott, meinem Fels: warum hast du mein vergessen? warum muß ich schmerzvoll wandeln unter Feindes Druck? 11. Wie mit Mordstrahl in meinen Gebeinen höhnen meine Dränger mich, da sie sprechen zu mir immerfort: wo ist dein Gott? 12. Was bist du gebeugt, meine Seele, und was seufzest du in mir? Harr' auf Gott! denn noch werd' ich ihn preisen, meines Antlitzes Heil und meinen Gott.

Bitte um Rückkehr zum Heiligthum.

43. 1. Richte mich, Gott, und streite meinen Streit wider liebloses Volk, von dem Manne des Trugs und des Unrechts rette mich 2. Denn du, mein Schutzgott: warum hast du mich verworfen? warum muß ich schmerzvoll wandeln unter Feindes Druck? 3. Sende dein

אֶל־תְּהוֹם קוֹרֵא לְקוֹל צִנּוֹרֶיךָ כָּל־
מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ עָלַי עָבָרוּ׃ (ט) יוֹמָם ׀
יְצַוֶּה יְהוָה ׀ חַסְדּוֹ וּבַלַּיְלָה שִׁירֹה עִמִּי
תְּפִלָּה לְאֵל חַיָּי׃ (י) אוֹמְרָה ׀ לְאֵל סַלְעִי
לָמָה שְׁכַחְתָּנִי לָמָּה־קֹדֵר אֵלֵךְ בְּלַחַץ
אוֹיֵב׃ (יא) בְּרֶצַח ׀ בְּעַצְמוֹתַי חֵרְפוּנִי
צוֹרְרָי בְּאָמְרָם אֵלַי כָּל־הַיּוֹם אַיֵּה
אֱלֹהֶיךָ׃ (יב) מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי ׀ נַפְשִׁי וּמַה־
תֶּהֱמִי עָלָי הוֹחִילִי לֵאלֹהִים כִּי־עוֹד
אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי׃

מג (א) שָׁפְטֵנִי אֱלֹהִים ׀ וְרִיבָה רִיבִי
מִגּוֹי לֹא־חָסִיד מֵאִישׁ מִרְמָה וְעַוְלָה
תְפַלְּטֵנִי׃ (ב) כִּי־אַתָּה ׀ אֱלֹהֵי מָעוּזִּי
לָמָה זְנַחְתָּנִי לָמָּה־קֹדֵר אֶתְהַלֵּךְ בְּלַחַץ
אוֹיֵב׃ (ג) שְׁלַח־אוֹרְךָ וַאֲמִתְּךָ הֵמָּה

ב״נ אֶל .v. 8 בנ״א יְצַוֶּה .v. 9
בנ״א לָמָּה .v. 10 ב״נ בְּאָמְ׳ .v. 11
בנ״א וּמַה־תֶּהֱמִי .v. 12
נ״א מֵאֲיש ב״נ מֵאִיש .v. 1
בנ״א מָעוּזִּי .v. 2 נ״א לָמָּה .ibid

sich das Unglück, das Leid immerfort. Das Unglück unter dem Bilde der Fluth, wie oft. Ueber צנור s. II. S. 403. Vgl. Jon. 2, 4. — 9. Dennoch ist dieses Leid der Gegenwart zu ertragen, da die Gnade Gottes und frommer Sinn, wie er im Lied und Gebet sich ausspricht, darüber weghilft. (Fälschlich verstehen die meisten Ausleger den V. von der Vergangenheit, während Zusammenhang und Form קורא, יצוה die Gegenwart fordern.) — 10. 11. Aber darin liegt das unüberwindliche Leid, daß der Hohn der Heiden über den Untergang des Heiligthums und die Ohnmacht seines Gottes bleibt (11.), und darum der S. fragen muß: warum hast Du mich vergessen? ff. (10.) ברצח auch Jech. 21, 27. Mord, nicht Zermalmung s. Anm. daselbst. — 12. S. V. 6. —

43. S. Einl. zu Ps. 42. Der Ps., aus der Abschal. Zeit, besteht aus einer 5versigen Str., wie die erste des Ps. 42. — 1. Den Heiden in Ps. 62, 4. 11, gegenüber, kann גוי לא חסיד nur das treulose Volk in Isr. sein, was dem David abtrünnig geworden, vgl. Jesch. 1, 4. Der Mann ff. Abschalom, Achithophel und deren Hauptanhang. — 2. זנח ist sehr prägnant, dem בחר gegenüber, und so dem gesalbten Könige, der jetzt fliehen mußte, sehr angemessen. — 3. Dieser kurzen Andeutung des Leides gegenüber sofort die Bitte und deren Folge, was für den Zusammenhang mit

יַנְחוּנִי יְבִיאוּנִי אֶל־הַר־קָדְשְׁךָ וְאֶל־
מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ׃ (ד) וְאָבוֹאָה ׀ אֶל־מִזְבַּח
אֱלֹהִים אֶל־אֵל שִׂמְחַת גִּילִי וְאוֹדְךָ
בְכִנּוֹר אֱלֹהִים אֱלֹהָי׃ (ה) מַה־
תִּשְׁתּוֹחֲחִי ׀ נַפְשִׁי וּמַה־תֶּהֱמִי עָלָי
הוֹחִילִי לֵאלֹהִים כִּי־עוֹד אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעֹת
פָּנַי וֵאלֹהָי׃

Licht und deine Wahrheit, diese sollen mich leiten, mich bringen zu deinem heiligen Berge und deinen Sitzen; 4. daß ich komme zum Altar Gottes, zu Gott, meiner Jubelfreude, und ich dich preis' mit der Zither, Gott, mein Gott! 5. Was bist du gebeugt, mine Seele, und was seufzest du in mir? Harr' auf Gott! denn noch werd ich ihn preisen, meines Antlitzes Heil und meinen Gott.

מד (א) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל׃
(ב) אֱלֹהִים ׀ בְּאָזְנֵינוּ שָׁמַעְנוּ אֲבוֹתֵינוּ

Bitte um den Sieg Jisrael's.

44. 1. Dem Sangmeister; von den Söhnen Korach's; ein Gedicht. 2. Gott, mit unsren Ohren hörten wir, unsre Väter haben uns er-

למד׳ יבאוני v. 3. בנ״א מִשְׁכְּנֹתֶיךָ ibid.
נ״א תִּשְׁתּוֹחֲחִי v. 5. בנ״א וּמַה־תֶּהֱמִי ibid.
בנ״א עוֹת ibid.

Ps. 42. durchaus nicht paßt. Licht als Gegensatz zum Elend. Der V. zeigt auch, daß der Ps. nicht in die Zeit Schaul's gehören kann. —

44. Der Sänger beruft sich auf die Geschehnisse der Vorzeit, in welcher Gott Jisrael zum Siege, zum Besitze des Landes verhalf (2—4.). So möge Gott jetzt Jisrael helfen, denn nur durch ihn, nicht durch Waffengewalt vermag es zu siegen, wofür Jisrael ihm immerfort danken wird (5—9.). Jetzt aber hat Gott Jisrael nicht den Sieg verliehen, es ist zurückgwichen vor dem Feinde, der plündert, es werden viele Jisrael. getödtet, viele gefangen fortgeführt, so daß Jisrael vielen Hohn und Schmach erleidet (10—17.). Und doch findet alles dies nicht für einen Bruch des göttlichen Bundes, für Abtrünnigkeit, für Götzendienst statt, sondern gerade für die Anhänglichkeit an Gott (18—23.). So möge Gott erwachen und Jisr. zum Siege bringen (24—27.). Der Ideengang des Ps. ist somit sehr einfach: Gott hat den Vätern geholfen, Gott hilft immerfort, dennoch hat Jisrael eine schwere Niederlage erlitten, und nicht um Treubruchs und Abtrünnigkeit willen, darum möge er es retten. Indem es nun vor Allem zweifellos ist, daß hier der S. allein für das ganze Jisrael, mit keiner Berührung seiner Person, spricht, so wird uns die Situation folgendermaßen klar: die Jisr. sind mit Heeren ausgezogen, aber bedeutend geschlagen worden; Jisr. befindet sich also in kräftigem Volksbestande, in seiner Volksehre, beide sind aber stark beschädigt worden; endlich Jisr. besteht in der Treue am Glauben. So wenig demnach der Ps. in die Zeit des Exils gehört, läßt es sich dennoch nicht verkennen, daß er aus späterer Zeit ist; dafür spricht nicht allein die ganze plane Sprache, der Mangel an Schwung, an Gleichnißrede, die breite Ausführung desselben Gedankens. z. B. 14—17., sondern namentlich auch die dogmatische Schärfe der Prinzipien, auf die er sich stützt; so insonders der widerkehrende Satz, daß nicht durch Waffen, sondern durch Gott der Sieg kommt, der in seiner Wiederholung als nackter Glaubenssatz sich zeigt V. 4. 7., dann der: daß Jisrael ja den Bund Gottes nicht gebrochen, was mehr äußerlich, als innerlich gefaßt, und durch Ausdrücke בריתך, אל זר dogmatisch fixirt ist, endlich der: daß die Jisraeliten um Gott, um seine Lehre getödtet werden V. 23.; dies sind Begriffe, die sich in solcher Bestimmtheit erst später entwickelten, und z. B. dem Buche Nechemjah eigen sind. Noch sicherer wird dies, wenn wir den Ps. 60. zur Vergleichung heranziehen, und unseren Ps. als eine spätere Nacharbeitung jenes erkennen, wie z. B. 42. von 43. In Ps. 60. finden wir Ausdrücke, welche in Ps. 44. offenbar benutzt sind, so: V. 3. 12. זנחתנו hier V. 10; V. 12. ולא תצא אלהים בצבאותינו hier V. 10.; V. 14. יבוס hier V. 6. Ebenso sind in Ps. 60. Gedanken kurz hingeworfen und angedeutet, die in Ps. 44. weitläufig ausgeführt sind; so: Jisrael ist Gottes Liebling 7. 9., hier 2—4. und כי רציתם, der kurze Satz „nichtig ist ja Menschenhülfe" 13. hier 4. 7., das Kurze מפני קשט V. 6. hier 18—23. Die Wurzel der Form und der Gedanke des Ps. 44. finden wir also in Ps. 60., so daß die Nacharbeit in 44. nicht zweifelhaft sein kann, da jedenfalls die Situation eine ähnliche war. Nun vergleiche

סִפְּרוּ־לָנוּ פֹּעַל פָּעַלְתָּ בִימֵיהֶם בִּימֵי
קֶדֶם׃ (ג) אַתָּה ׀ יָדְךָ ׀ גּוֹיִם הוֹרַשְׁתָּ
וַתִּטָּעֵם תָּרַע לְאֻמִּים וַתְּשַׁלְּחֵם׃ (ד) כִּי ׀
לֹא בְחַרְבָּם יָרְשׁוּ־אֶרֶץ וּזְרוֹעָם לֹא־
הוֹשִׁיעָה לָּמוֹ כִּי־יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ וְאוֹר
פָּנֶיךָ כִּי רְצִיתָם׃ (ה) אַתָּה־הוּא מַלְכִּי
אֱלֹהִים צַוֵּה יְשׁוּעוֹת יַעֲקֹב׃ (ו) בְּךָ
צָרֵינוּ נְנַגֵּחַ בְּשִׁמְךָ נָבוּס קָמֵינוּ׃ (ז) כִּי
לֹא בְקַשְׁתִּי אֶבְטָח וְחַרְבִּי לֹא תוֹשִׁיעֵנִי׃
(ח) כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִצָּרֵינוּ וּמְשַׂנְאֵינוּ
הֱבִישׁוֹתָ׃ (ט) בֵּאלֹהִים הִלַּלְנוּ כָל־הַיּוֹם
וְשִׁמְךָ ׀ לְעוֹלָם נוֹדֶה סֶּלָה׃ (י) אַף־

נ״א יָרְשׁוּ אָרֶץ v. 4. נ״א יְשׁוּעוֹת v. 5.
נ״א לא פסיק v. 9. בנ״א נוֹדֶה סֶּלָה ibid.

zählt, die du gethan, die That, in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit. 3. Du, mit deiner Hand, hast Völker vertrieben, und pflanztest **sie** ein, verderbtest Nationen, und breitetest **sie** aus. 4. Denn nicht durch ihr Schwert nahmen das Land sie ein, und nicht ihr Arm half ihnen, sondern deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht, denn du hattest Gefallen an ihnen. — 5. Du bist mein König, Gott! entbiete Jakob's Heil. 6. Durch dich stoßen wir unsere Dränger nieder, durch deinen Namen zertreten wir unsere Widersacher. 7. Denn nicht auf meinen Bogen vetrau' ich, mein Schwert, es hilft mir nicht: 8. sondern du hilfst uns vor unsern Drängern, machst unsre Hasser zu Schanden. 9. Gottes rühmen wir alle Zeit, deinen Namen preisen wir ewig. Selah. — 10. Doch du verwarfest und beschäm-

man aber das Nervige, Schwungreiche, Gleichnißvolle, vor Allem das Individualisirende in Ps. 60., um den Ps. 44. nur als eine sehr späte Nachahmung zu erkennen. Man darf also sich durch diese Aehnlichkeit nicht verleiten lassen, mit Hengstenb. Ps. 44, als bei demselben Ereigniß wie Ps. 60. abgefaßt zu glauben. Die äußeren und inneren Verhältnisse des Ps. zusammengenommen, muß man nun zwar die Abfassung in der makkab. Zeit, die Venema, Rosenm. Hitzig annahmen, zurückweisen, da damals Jisrael sehr gespalten, der Tempel entweiht, und Heere nicht ausgezogen waren; muß man ebenso den Ps. der Zeit des Jojachin, wie de Wette wollte, absprechen, für die, sobald man nur die Reden Jirm.'s vergleicht, nicht der entfernteste Anhalt gefunden wird: sondern man muß ihn in die Zeit der gegen die feindseligen Nachbaren kämpfenden, aber schon bedeutend gewordenen jüdischen Kolonie versetzen, in die erste Periode des zweiten Tempels, wo wir in Chaggai und Maleachi denselben Geist wieder finden. Dahin zeigt uns auch insonders der Eingang (2—4.). Der Ps. verläuft in drei Absätzen: 2—4. der geschichtliche Eingang, 5—9. die Hülfe Gottes, 10—17. die Niederlage Jisraels, 18—23. die Treue Jisraels, 24—27. die Bitte. Dabei trennt sich der zweite und dritte Absatz in je zwei Strophen, ohne daß jedoch die dadurch erlangte Strophenabtheilung eine ganz regelmäßige ist: 3. 5. 4. 4. 3. 3. 4. Bemerkenswerth ist, daß außer dem Eingange sämmtliche Verse zweigliedrig sind, was die Kraft schwächt, und Eintönigkeit hervorbringt. Der Ps. ist allerdings geschichtlich merkwürdig, indem sich **die** Frage, welche in anderen Psalmen vom allgemein menschlichen Standpunkte abgefaßt ist, nämlich die Vereinbarung der göttlichen Gerechtigkeit mit den Leiden und Drangsalen der Gerechten, in Ps. 44. vom dogmatisch-jisrael. Standpunkte bearbeitet findet, nämlich als Frage: wie die Bedrängniß des jisrael. Volkes sich mit der Treue desselben im Glauben vereinbaren lasse, eine Frage, die allein dem zweiten Tempel angehören konnte, weil erst damals das jüdische Volk sich ganz des Götzendienstes enthielt und sich dogmatisch ausbildete. Der Hauptgedanke ist: **für treue Anhänglichkeit an Gott wird Jisrael siegen.** — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Was Gott für Jisrael gethan, wird V. 3. näher angegeben, die Vertreibung der Kanaaniter; um so näher lag diese Erinnerung in den ersten Zeiten des zweiten Tempels. — 3. ותטעם und ותשלחם sind zu konform und beide Male גוים und לאמים entgegengestellt, als daß nicht beide Male das ם auf die Jisr. gehen sollte, wozu auch שלח als Zweige, Sprossen entsenden (80, 12.) paßt. Rosenm.: ותשלחם, du hast die Völker aus den Sitzen entfernt. So Sept. Targ. — 4. Erkl. zu ידך in V. 3. Am Schlusse noch die Gnadenwahl angedeutet, vgl. I. S. 883. — 5. Aber nicht bloß geschichtlich wissen wir dies, sondern wir erfahren dies immerfort. Der S., der das Allgemeine voraussendet, und erst später zur Zukunft kommt, kann hier nur die allgemeine Gegenwart im Sinne haben. Diesen Inhalt der zweiten Str. leitet der

זָנַחְתָּ וַתַּכְלִימֵנוּ וְלֹא־תֵצֵא בְּצִבְאוֹתֵינוּ׃
(יא) תְּשִׁיבֵנוּ אָחוֹר מִנִּי־צָר וּמְשַׂנְאֵינוּ
שָׁסוּ לָמוֹ׃ (יב) תִּתְּנֵנוּ כְּצֹאן מַאֲכָל
וּבַגּוֹיִם זֵרִיתָנוּ׃ (יג) תִּמְכֹּר־עַמְּךָ בְלֹא־
הוֹן וְלֹא־רִבִּיתָ בִּמְחִירֵיהֶם׃ (יד) תְּשִׂימֵנוּ
חֶרְפָּה לִשְׁכֵנֵינוּ לַעַג וָקֶלֶס לִסְבִיבוֹתֵינוּ׃
(טו) תְּשִׂימֵנוּ מָשָׁל בַּגּוֹיִם מְנוֹד־רֹאשׁ
בַּלְאֻמִּים׃ (טז) כָּל־הַיּוֹם כְּלִמָּתִי נֶגְדִּי
וּבֹשֶׁת פָּנַי כִּסָּתְנִי׃ (יז) מִקּוֹל מְחָרֵף
וּמְגַדֵּף מִפְּנֵי אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם׃ (יח) כָּל־
זֹאת בָּאַתְנוּ וְלֹא שְׁכַחֲנוּךָ וְלֹא־שִׁקַּרְנוּ
בִּבְרִיתֶךָ׃ (יט) לֹא־נָסוֹג אָחוֹר לִבֵּנוּ
וַתֵּט אֲשֻׁרֵינוּ מִנִּי אָרְחֶךָ׃ (כ) כִּי דִכִּיתָנוּ
בִּמְקוֹם תַּנִּים וַתְּכַס עָלֵינוּ בְצַלְמָוֶת׃
(כא) אִם־שָׁכַחְנוּ שֵׁם אֱלֹהֵינוּ וַנִּפְרֹשׂ
כַּפֵּינוּ לְאֵל זָר׃ (כב) הֲלֹא אֱלֹהִים
יַחֲקָר־זֹאת כִּי־הוּא יֹדֵעַ תַּעֲלֻמוֹת לֵב׃
(כג) כִּי־עָלֶיךָ הֹרַגְנוּ כָל־הַיּוֹם נֶחְשַׁבְנוּ
כְּצֹאן טִבְחָה׃ (כד) עוּרָה ׀ לָמָּה תִישַׁן ׀
אֲדֹנָי הָקִיצָה אַל־תִּזְנַח לָנֶצַח׃ (כה) לָמָּה־

v. 13. בנ"א וְלֹא v. 22. נ"א הֲלוֹא
v. 24. בנ"א לָמָה

test uns, und zogest nicht mit unsren Heeren aus. 11. Du treibest uns zurück vor unsrem Dränger, und unsre Hasser rauben Beute sich; 12. giebst uns zum Fraß wie eine Heerde hin, und unter Völker hast du uns zerstreut; 13. um Nichts verkaufest du dein Volk, und ihren Kaufpreis steigertest du nicht. — 14. Zur Schande machst du unsren Nachbar'n uns, zum Hohn und Spott rings um uns. 15. Zum Sprüchwort machst du unter den Nationen uns, unter den Völkern uns zum Kopfschütteln. 16. Allzeit ist meine Schmach vor mir, und meines Angesichtes Scham bedeckt mich 17. vor des Schmähers und Lästerers Stimme, vor des Feindes und Rachsücht'gen Antlitz. — 18. All dies kam uns, weder hatten wir dein vergessen, noch trüglich gehandelt an deinem Bunde; 19. nicht wich unser Herz zurück, noch bog unser Schritt von deinem Pfade ab: 20. daß du uns zermalmtest am Orte der Wölfe, und uns bedecktest mit Todesschatten. — 21. Nie vergaßen wir des Namens unsres Gottes, und breiteten zu fremdem Gotte unsre Hände. 22. Würde Solches Gott nicht erforschen? Denn er kennt des Herzens Geheimniß. 23. Sondern um dich werden wir gemordet alle Zeit, geachtet wie Schlachtvieh. — 24. Erwache! warum willst du schlafen, Herr? Wach auf, verwirf uns nicht auf immer. 25. Wa-

S. durch V. 5. ein. — 10. Indem der S. Vergangenheit und Allgemeinsatz hingestellt hat, kommt der Widerspruch in der speziellen Gegenwart desto stärker zu Tage: Gott ist unser Helfer, und doch sind wir jetzt geschlagen. Du ziehst mit unseren Heeren nicht aus, darum sind wir geschlagen worden — 11. Ebenso ist es Gott, der die Isr. geschlagen werden ließ. למו ganz ungestört. — 12. Die Schafe werden in Menge und ohne Widerstand geschlachtet. — 13. Gott hat sein Volk leicht, ohne daß der Sieger Etwas dafür leistete, hingegeben, wie einen unwerthen Gegenstand. — 14. Bis hierher die Niederlage, jetzt die daraus erfolgte Schande Israels. — 18. Und dieses Schicksal können wir nicht als Folge unserer Abtrünnigkeit betrachten, um so mehr ist es ein Widerspruch. — 20. Vgl. Jirm. 9, 10. 10, 22. Vgl. II. S. 760. Ein Platz der Wölfe ist ein Ort der Trümmer, auf dem nur Oede ruht. צלמות vgl. Ps. 23, 4., so viel als: Gott hat uns eine schwere Niederlage beibringen lassen. — 11. אם wenn — dann geschähe uns recht, vgl. Josch. 22, 22. oder Betheuerungsformel; nur nicht Vordersatz zu 22. — 22. Berufung hierfür auf Gott selbst. — 23. Gerade im Gegentheil, Isr. wird verfolgt um seiner Religion willen. Diesen Satz führt man besonders als Beweis der makkab. Zeit an; allein in jener Zeit, wo die Samaritaner, wo alle benachbarten

פָּנֶיךָ תַסְתִּיר תִּשְׁכַּח עָנְיֵנוּ וְלַחֲצֵנוּ׃ (כו) כִּי שָׁחָה לֶעָפָר נַפְשֵׁנוּ דָּבְקָה לָאָרֶץ בִּטְנֵנוּ׃ (כז) קוּמָה עֶזְרָתָה לָּנוּ וּפְדֵנוּ לְמַעַן חַסְדֶּךָ׃

rum willst dein Antlitz du verhüllen? unsres Elends, unsres Drucks vergessen? 26. Denn unsre Seele ist zum Staub gebeugt, zum Boden unser Leib gedrückt. 27. Auf! uns zum Beistand! Befreie uns um deiner Gnaden willen.

Feier des Königs bei seiner Vermählung.

מה (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־שֹׁשַׁנִּים לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת׃ (ב) רָחַשׁ לִבִּי ׀ דָּבָר

45. 1. Dem Sangmeister, auf Schoschannim, von den Söhnen Korach's, ein Gedicht, ein Lied der Liebe. 2. Mein Herz wallt auf

כ״א צַּחַ v. 1. נ״א דָּבָר v. 2.

Stämme sich dem Wiederbau des Tempels widersetzten, konnte von einer Niederlage der Juden nicht minder so gesprochen werden. S. nach V. 12. — 26. Tief niedergebeugt, und zwar geistig und leiblich. —

45. Ein feiernder Sang an einen König bei Gelegenheit seiner Hochzeit mit einer fremden Prinzessin. Der Gedanke an den König begeistert den S. zu einem feurigen Liede (2.). Er feiert daher die Schönheit, Beredtsamkeit, Tapferkeit, Herrschaft und Gerechtigkeit des Königs. Darum sind ihm hohe Freuden verliehen, wie sie in der Pracht seiner Umgebung und der Herrlichkeit seines Harems sich darstellen, in welchem die Königin die erste Stelle einzunehmen hat (3—10.). Diese sich zu verehelichen, ist der König im Begriff; die Prinzessin ist bereits angelangt, und die Zeremonie soll vor sich gehen. Der S. ermahnt daher die Braut, die bei den Orientalen in der Braut vorausgesetzte Trauer wegen des Scheidens aus dem Vaterhause und der Heimath zu mindern und dem Könige sich ganz hinzugeben (11. 12.). Dann beginnt der Akt. Zuerst bringen die Vornehmen der königlichen Braut ihre Huldigung in Geschenken dar (13.). Dann erscheint die Braut in vollem Glanze (14.) und wird mit ihren Jungfrauen, die sie aus der Heimath mitgebracht, in festlichem Zuge aus dem Frauenpalaste in den königlichen Palast gebracht (15. 16.). Hieran knüpft der S. den Glückwunsch (17.) und schließt mit Verheißung dauernden Preises (18.). Dies ist der Inhalt des viel verkannten und viel gedeuteten Ps., der, wenn die Ausleger mehr die morgenländischen Sitten, wie sie für dieses Verhältniß das Buch Esther reichlich andeutet, aber auch schon das 1 B. M. anklingt, und weniger Vorurtheil zu Rathe gezogen, längst klarer gewesen. Was dies für ein König gewesen? Ein judäischer, aus dem Hause David's. Einen andern hätten die Söhne Korach's nicht gefeiert, einem andern den „Gottesthron" (V. 7. vgl. 1 Chr. 29, 23.) nicht zugesprochen, zu einem andern von „deinem Gotte" (V. 8.), vom Segen und der Salbung Gottes (V. 3. 8.) nicht gesprochen. Doch kann es weder David, noch Schelomoh, sondern nur ein etwas späterer gewesen sein, denn der S. spricht von den königlichen Ahnen des Königs (V. 17.). Um so weniger ist (wegen der elfenbein. Paläste) also mit Hitzig der jisraelit. König Achab, dessen Vater erst den Thron ursurpirt, oder ein persischer anzunehmen, wie eine Zeit lang vermuthet wurde. Die Regierung hatte dieser König bereits angetreten, da er sich als solcher in Tapferkeit und Gerechtigkeit bereits bewährt hat (V. 4. 8.). Jetzt aber, nach einiger Zeit der Regierung, ehelichte er sich eine Königin, die an die Spitze seines Harems trete, und zwar eine fremde Prinzessin (V. 11.). So vermählte sich Schelomoh, nachdem er eine Zeitlang auf die Befestigung seiner Regierung verwandt hatte, mit einer ägypt. Prinzessin (1 Kön. 3, 1.). Ueberhaupt war es erst eine spätere Ansicht, nach welcher die Vermählung mit einer Fremden anstößig war, wie denn David ebenfalls Fremde geheirathet. Diese Prinzessin war eine tyrische, wie V. 13. sie anredet, da wir, daß ובת צור Anrede sei, wie Hitzig und Hupfeld annahmen, wohl zu weiterer Gewißheit gebracht haben (s. Anm. zu V. 13.). Diese Vermählung war die Veranlassung zu diesem Ps., der jedoch nicht als Hochzeitslied zu betrachten — dafür tritt die Vermählungsfeier nicht genug in den Vordergrund — sondern als eine feiernde Ansprache an den König bei Gelegenheit der Vermählung, wo nun der Dichter künstlerisch das Lob des Königs und der Braut, den Glanz der Hochzeitfeier und den Glückwunsch zu verschmelzen weiß. Dieses Künstlerische des ganzen Gedichts, wie es sich sowohl in der ganzen Anordnung als in den einzelnen Wendungen kund thut, hält uns ab, den Ps. in die ältere, bestärkt uns aber, ihn in die Blüthezeit der hebr. Dichtkunst zu erweisen. Fragen wir nun, welcher König unter den oben bezeichneten Bedingungen es gewesen sei, so läßt sich positiv aus dem Ps. nichts bestimmen, wir bleiben aber insonders bei Jehoschaphat, König von Juda, stehen. Dieser, in Tapferkeit und Gottesfurcht ausgezeichnete König giebt von vorn

von guter Rede; ich denk': dem Könige mein Werk! ist meine Zunge schnellen Schreibers Griffel. 3. Schön bist du, schön vor Men=	טוֹב אֹמֵר אָנִי מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ לְשׁוֹנִי עֵט ׀ סוֹפֵר מָהִיר׃ (ג) יָפְיָפִיתָ מִבְּנֵי

herein alle Bedingungen, die unser Ps. fordert. Zu seiner Zeit stand das Reich Juda blühend da, und Jehoschaphat hat viele glückliche Siege erfochten. Ja, gleich bei seinem Regierungsantritt zeigte er den kriegerischen Geist. Es heißt: „der Schrecken des Ewigen kam über alle Königreiche der Länder rings um Juda;" „ganz Juda brachte Jehoschaphat Geschenke, und er hatte viel Reichthum und Ehre;" „Pelischthim und Araber brachten ihm Geschenke." Was unsere Ansicht begünstigt, ist, daß die Schrift, während sie die Mütter aller Könige, und damit die Königinnen namhaft macht, die Gemahlin Jehoschaphat's nicht nennt, uns also Raum zur Vermuthung giebt. Dafür giebt sie uns die Notiz: „daß er sich mit Achab verschwägerte." Achab aber hatte eine tyrische Prinzessin zur Frau, und so steht uns die Vermuthung nahe, daß Jehoschaphat eine andere tyrische Prinzessin geehelicht. Als spätere Bestätigung kann dann noch angeführt werden, daß von Jehoschaphat ausdrücklich die Instruktion für die von ihm bestellten Richter, strenges Recht zu üben, mitgetheilt wird, ferner daß namentlich die Söhne Korach's als seine S. angeführt werden; daß Jehoschaphat Schiffe gebaut, die nach „Ophir" fahren sollten nach Gold, daß Jehoschaphat später seine Söhne wirklich zu Statthaltern eingesetzt. S. 2 Kön. 22. 41 ff., 2 Chr. 17 ff. Wir sehen demnach, daß das ganze Gemälde der Regierung Jehoschaphat's uns vollständig denselben Hintergrund, wie unser Ps., zeigt. Der ganze Ps. ist echt orientalisch. Die drei vorwiegenden Elemente des orientalischen Geistes: Pracht, Harem und Tapferkeit treten darin in voller Geltung auf. Dann aber bricht sich dieser orientalische Geist im Lichte des Israelitenthums, welches Gottesfurcht und Gerechtigkeit als die nothwendigen Bedingungen des Bestandes aufstellt. Der Ps. zeigt uns daher die eigenthümliche Färbung, daß die Güter und Genüsse des Lebens, Reichthum, Ehre und Lust, auf raffinirtester Stufe, hervorgehoben und mit Hochschätzung behandelt werden, während die Abhängigkeit von Gott, der Abscheu vor Bosheit, die Liebe zum Recht doch an geeigneter Stelle ihre Geltung erhalten. Dem entspricht auch die Sprache. Sie ist lebendig, schimmernd, sinnig gewählt und geordnet, ohne daß ein höherer Schwung, eine rasche Strömung sich Bahn bräche. So auch die Anordnung. Der Ps. hat, wie Ewald bemerkt, drei Abschnitte, die durch ein על כֵּן in der zweiten Hälfte des Schlußverses sich auszeichnen. Diese Abschnitte steigern sich an Umfang 2. 3., 4—8., 9—18. (also 2. 5. 10.), zerfallen aber in zweiversige Strophen, mit der einzigen Ausnahme, daß, wo der S. die Tapferkeit des Königs schildert, er sich weiter ausdehnt und eine dreiversige Str. giebt 4—6., zugleich die einzige Stelle, wo er lebendiger geworden. Erste Str. 2. 3. Eingang und äußere Eigenschaften des Königs; zweite 4—6. Tapferkeit, dritte 7. 8. Gerechtigkeit; vierte 9. 10. die Pracht des königlichen Hofes, fünfte 11. 12. Anrede an die Braut, sechste 13. 14. erster Akt der Huldigung im Innern des Frauenpalastes, siebente 15. 16. der Zug, achte 17. 18. Glückwunsch. Der Ps. ist so allerdings einzig in seiner Art, indem er einen weltlichen Akt besingt. Trefflich führt aber Ewald aus, daß dadurch seiner Würde nichts entzogen wird, denn der Hauptgedanke des S. ist doch nur, den von Gott in Allem gesegneten und dem hohen Berufe auf den Wegen Gottes genügenden König in seinem höchsten Glücke zu feiern, und dieses nicht minder als eine Segnung Gottes darzustellen. Ist er einzig in seiner Art, so steht er doch nicht im Geringsten allein, denn wir haben schon in 2. 20. 21. Psalmen gehabt, die des Königs Stellung und Heil behandeln, und werden noch Anderen dieser Art, wie namentlich Ps. 72., begegnen; diese treten ihm also vollständig an die Seite. Es ist demnach eine irrige Meinung, welche diesen Ps. für völlig isolirt unter den Ps. hält, und ihn lediglich in der Schrift mit dem Hohenliede vergesellschaftet. Darum können auch mit geringerem Rechte die messianischen Ausleger des Ps. darauf pochen, daß seines Gleichen in der Schrift nicht gefunden werde, so daß seine Aufnahme in den Kanon schon für seine messianische Bedeutung zeuge. Wenn die jüdischen Ausleger von Targ. bis Rdak dem Ps. die messianische Erklärung geben (obschon R. Albo es völlig in Zweifel läßt Ikk. II., 20. und Rabe ihn entweder auf David oder den Messias bezieht), wenn dem die christlichen Ausleger folgen, und nur die Neueren, mit Ausnahme Hengstenberg's, sie zurückweisen: so bedenke man, daß der Davidische Thron bei den Israeliten in so hohem Nimbus erschien, daß die Besingung desselben durchaus nichts Unheiliges, Profanes war, daß aber im Gegentheil in der spätern Zeit, die Königswürde, namentlich gegen Ende des zweiten Tempels, so gesunken, die Messiashoffnungen aber so gestiegen waren, daß es nichts Natürlicheres gab, als einmal vorhandenen Stücken eine messianische Deutung zu überweisen. Man vergesse nur nicht, daß unser Ps. nicht etwa ein Stück aus einer Prophetie, sondern ein abgerundetes Gedicht ist, das von vorn herein nicht die geringste Andeutung des Messianismus giebt, sondern aus ihm dieser auf dem Wege der Allegorie erst herausgedeutet werden muß. Geht man nun näher ein, so sieht man, daß diese Allegorie höchst abgeschmackt durchgeführt wäre; nicht allein daß außer den Worten über Gerechtigkeit, die rein menschlich sind, nur äußere Eigenschaften des Messias aufgeführt wären, Schönheit, Beredtsamkeit, Tapferkeit, wird eine Schilderung seines äußeren Glanzes gegeben, eine Schilderung seiner Verehelichung, des Hochzeitszuges, die dem Geiste der messianischen Idee nur widerlich ist. Wir müßten den Ps. für eine Verirrung alles Geschmackes erklären. Geradezu entgegen tritt aber, daß der Königin, d. i. dem Volke Isr., ein Vergessen ihres Volkes angerathen, dem Messias

אָדָם הוּצַק חֵן בְּשְׂפְתוֹתֶיךָ עַל־כֵּן בֵּרַכְךָ
אֱלֹהִים לְעוֹלָם׃ (ד) חֲגוֹר חַרְבְּךָ עַל־
יָרֵךְ גִּבּוֹר הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ׃ (ה) וַהֲדָרְךָ ׀
צְלַח רְכַב עַל־דְּבַר־אֱמֶת וְעַנְוָה־צֶדֶק
וְתוֹרְךָ נוֹרָאוֹת יְמִינֶךָ׃ (ו) חִצֶּיךָ שְׁנוּנִים
עַמִּים תַּחְתֶּיךָ יִפְּלוּ בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ׃
(ז) כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שֵׁבֶט

schensöhnen, Anmuth ist ausgegossen über deine Lippen: drum segnet Gott dich ewiglich. — 4. Gürte dein Schwert um die Hüfte, Held, deine Pracht und Herrlichkeit; 5. ja, deine Herrlichkeit — fahr siegreich dahin für die Wahrheit und die Sanftmuth des Rechts: Großes wird deine Rechte dich lehren! 6. Deine Pfeile, so scharf — Völker stürzen unter deinem Schritte — den Feinden des Königs in's Herz! — 7. Dein Thron von Gott steht für und für, des

נ"א וַהֲדָרְךָ v. 5. ב"א עַל־ ibid.
שוא באתנח v. 6. נ"א אֹיְבֵי נ"א אֹיְבֵי ibid.

Söhne verheißen würden. Den eigentlichen Beweis führen die messianischen Ausleger aus V. 7. u. 8., wo der König „Gott" genannt werde, und das könne kein anderer als der Messias sein; aber erst müßte nachgewiesen werden, daß auch der Messias Gott genannt worden ist, was durchaus wider die jisraelitische Idee vom Messias geht, da dieser stets mit David in Verbindung gebracht worden; daß aber אלהים in beiden Versen nicht Vokativ ist, sehe man in den Anm. zu denselben. Ewig wird der Thron David's auch in den Geschichtsbüchern genannt. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Je größer dem S. der Gegenstand erscheint, und je erfüllter sein Herz davon ist: desto mehr fühlt er sich gedrängt, dies in einem einleitenden Worte auszusprechen. Mit ausgezeichneter Zartheit weiß er in demselben durch wenige Worte Alles anzudeuten, was bei solcher Gelegenheit gesagt werden kann: sowohl was er fühlt, als auch wodurch er im Stande sei, dieses angemessen auszusprechen, so daß der zu besingende Gegenstand, der König, doch wieder als Quell dessen, was dem S. gelingen werde, das Verdienst trägt. Daher zuerst: sein Herz wallt auf von guter Rede, es drängt und wogt in ihm, daß und wie er sich aussprechen solle; aber er bedenkt, es gilt dem Könige, und so wird seine Zunge zum Griffel eines schnellen Schreibers, es fließt ihm von den Lippen, wie dem schnellen Schreiber aus dem Griffel. רחש ἅπ. λεγ. wie im syr. sieden, wallen (מרחשת). מעשי, sehr sinnig, Alles, was er thun kann, folglich auch die Verse, die Aussprüche, die er zu einem Liede vereinigen wird. לשוני וגו׳ ist Nachsatz, indem es Gegensatz zu רחש ist; das רחש läßt noch nicht zum Aussprechen kommen, da kommt der Gedanke an den König dazwischen, und es fließt ihm die Rede. — 3. Das Lob des Königs beginnt. Zuerst die bei den Alten hoch angesehene Schönheit, dann die Beredtsamkeit. יפיפית am passendsten nach Schultens יפי יפית. „Weil" geht schon um „ewig" nicht. Die Schönheit und Beredtsamkeit als Gaben Gottes sind schon Segen; wo sie daher vorhanden, ist auch bereits Segen vorhanden; um so leichter knüpft sich an sie der weitere Segen Gottes. — 4. Fälschlich verstehen die Erkl. hier einen Aufruf an den König, das Schwert zu ziehen ff. Vielmehr fährt der S. in der Schilderung der königlichen Attribute fort. Der Schönheit und Beredtsamkeit gesellt sich die Tapferkeit, die durch Schwert, Streitwagen und Pfeil symbolisirt ist. Anstatt nun diese matt zu nennen, glorifizirt er sie, indem er einerseits das nennt, wofür dieser König das Schwert umgürtet, zum Kampfe führt (5.), andrerseits die Wirkung beschreibt (6.) — 5. Ewald צלח anlegen, de Wette durchbrechen, allein am richtigsten mit רכב verbunden in der häufigen Bedeutung glücklichen Erfolg haben. רכב allein „auf dem Streitwagen fahren" 2 Kön. 9, 16. עַנְוָה־צֶדֶק am einfachsten für ענות von עֲנָוָה, wie ein Nom. comp. And. fälschlich Milde und Gerechtigkeit. Rosenm. als Partik. „wegen" Gerechtigkeit. — 6. שנונים ist Prädikat, demnach חציך vor לבי zu suppliren. — 7. Zur Schönheit, Beredtsamkeit, Tapferkeit gesellt sich nun die Herrschaft, die im Königthum liegt, symbolisirt durch Thron und Zepter. Ein alter Streit findet über כסאך אלהים עולם ועד statt. Die Einen fassen אלהים im Genitivverhältniß zu כסאך (de Wette, Ewald, Sachs), oder repetiren כסא vor אלהים (Rabe), oder halten מ vor אלה׳ ausgefallen (R. Albo Ikk. II., 20.); die Anderen verstehen hingegen אלהים als Vokativ. Von den Letzteren sehen Ein. dann אלה׳ als eine Bezeichnung des Königs (Raschi, Rosenm.), Andere als Gott, nämlich als Messias an. Untersuchen wir es erst sachlich, so sehen wir, daß V. 3. אלהים unzweifelhaft Gott ist, Gott wird Dich, den Besungenen, segnen; im V. 8. heißt es ebenso Gott hat Dich, den Besungenen, gesalbt, wobei freilich אלהים אלהיך steht, wo nun die messian. Ausleger אלהים für Vokativ, אלהיך für Subjekt ansehen wollen, was aber ein wenig zu absurd wäre: „Dich, Gott, hat Gott gesalbt;" so daß vielmehr אלהיך Apposition zu אלהים sein muß: „Dich hat Gott, dein Gott (den du anerkennest und anbetest), gesalbt," wie dies aus אלהים אלהי 43, 4. 48, 15. 50, 7.

Rechtes Zepter ist deines Reiches Zepter. 8. Du liebest Recht und hassest Bosheit: drum salbte Gott, dein Gott, mit Freudenöl dich mehr als deine Genossen. — 9. Myrrh' und Aloe und Kassia sind deine Gewänder all, aus Palästen von Elfenbein erfreuet dich Saitenspiel.

מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ׃ (ח) אָהַבְתָּ צֶּדֶק
וַתִּשְׂנָא רֶשַׁע עַל־כֵּן ׀ מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים
אֱלֹהֶיךָ שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ׃ (ט) מֹר־
וַאֲהָלוֹת קְצִיעוֹת כָּל־בִּגְדֹתֶיךָ מִן־הֵיכְלֵי

נ״א וַתִּשְׂנָה v. 8. נ״א מחברך ibid.

unzweifelhaft hervorgeht. Somit ist es klar, daß אלהים in diesem Ps. wie immer für Gott, folglich auch nicht in Einem Athem für Gott und den Besungenen zugleich gebraucht worden. Ebenso steht sachlich fest, daß der Davidische Thron stets als „immerdauernd" gefeiert wurde 2 Schem. 7, 13. 16., daß der Davidische Thron als ein Thron Gottes bezeichnet wurde, d. h. als ein Thron über das Volk Gottes, auf dessen Besetzung Gott einen unmittelbaren Einfluß übt, so heißt es 1 Chr. 29, 33.: וישב שלמה על כסא ה׳ למלך. Sachlich also ist es unleugbar, daß hier der Davidische Thron ein göttlicher, ein Gottesthron, ein Thron, auf dem der König als Stellvertreter Gottes sitzt, genannt ist. Dann muß aber sprachlich auch angenommen werden, daß das Suff. ך hier in den stat.-constr. hineintritt, was auch bei der Biegsamkeit der hebr. Sprache in allen Konstruktionsverhältnissen leicht zu fassen ist. Hat man das dafür angeführte 3 M. 26, 42.: בריתי יעקב als nicht entscheidend angesehen, wie auch מחסי עז Ps. 71, 7., so ist es höchst gezwungen, wenn man Jech. 16, 27. מדרכך זמה, Klgl. 4, 17. ebenfalls wegkünsteln will. — Diese Herrschaft übet der König in Gerechtigkeit aus; der Schönheit, Beredtsamkeit, Tapferkeit und Herrschaft gesellt sich


Aloe soccotrina.


Kassia, Cassia acutifolia.

10. Königstöchter sind unter deinen Theuren, die Königin steht dir zur Rechten in Golde von Ophir. — 11. Höre, Tochter, und schau, und neige dein Ohr: deines Volkes vergiß und dei-

שֵׁן מִנִּי שִׂמְּחֽוּךָ׃ (י) בְּנוֹת מְלָכִים
בְּיִקְּרוֹתֶיךָ נִצְּבָה שֵׁגַל לִימִינְךָ בְּכֶתֶם
אוֹפִיר׃ (יא) שִׁמְעִי־בַת וּרְאִי וְהַטִּי אָזְנֵךְ

חק׳ דגושה ב״א בִּיקרותיך v. 10. ב״נ נִצָּבָה ibid.
בנ״א שֵׁגַל נ״א שֵׁגָּל ibid.

also die Gerechtigkeit hinzu. — 8. Die Salbung ist hier nicht die zum Könige, sondern bildlich: Gott hat dem Könige viele Freude als Lohn für seine Gerechtigkeit bereitet, vgl. Jesch. 61, 3. u. Anm. אלה׳ אלהיך s. zu V. 7. „Deine Genossen," die anderen Könige, worunter nicht bloß die jetzt lebenden zu verstehen, vgl. 1 Kön. 3, 12. 13. — 9. Diese Freude besteht zuerst in der ganzen Pracht, die ihn umgiebt; diese wird speziell in den Gewändern, welche von den kostbarsten Wohlgerüchen duften, was zugleich auf die Kostbarkeit der Kleider hindeutet, in „elfenbeinernen Palästen" und Musik, die ihn umtönt, gefunden. Dies wird nun nicht einzeln aufgeführt, sondern künstlich verbunden. Das Schlußwort שמחוך zeigt aber, daß hier die Ausführung des ששון in V. 8. gegeben wird. „Myrrhe," s. I. S. 498. „Aloe," s. I. S. 799. Wir geben hier eine Abbildung der Aloe soccotrina, die auf der Insel Soccotra im Rothen Meere wächst. „Kassia," s. I. S. 500. Es wird erwähnt der Thron Schelomoh's aus Elfenbein 1 Kön. 10, 18., Bettstellen aus Elfenbein Amos 6, 4., Steuerruder aus Elfenbein Jech. 27, 6., endlich Paläste aus Elfenbein, wie einen solchen Achab gebaut 1 Kön. 22, 39. Amos 3, 15. Man hat hier überall Auslegungen mit Elfenbein zu verstehen, wie sie bei alten Schriftstellern oft vorkommen. Auch jetzt lieben die Orientalen die mannichfaltigsten Zimmerverzierungen, aber sie wählen dazu kein Elfenbein mehr, sondern gewöhnlich Spiegelglas. Darum weil von Achab gesagt wird, er habe ein Haus von Elfenbein gebaut, mit Hitzig den Ps. von Achab zu verstehen, während hier, wie bei Amos, der Plur. gebraucht wird, ist gänzlich hypothetisch. Bei dem orientalischen Dichter muß man das Hyperbolische in seinen Schilderungen niemals vergessen. Fraglich ist nun מני. Die ält. Erkl. (Sept. Rabe, Raschi) nehmen es für מן und suppliren אשר, aus welchen heraus man Dich erfreut, wozu dann aber מן vor היכלי? Hengstenb. will מני als eine nachdrückliche Wiederholung des מן ansehen, aus Palästen von Elfenbein, daraus erfreut man Dich." Aber zuerst müßte er erweisen, daß מן so absolut, ohne Nomen, gebraucht worden. And. (Rabe) verstanden die Minäer im südlichen Arabien. Sebastian Schmid sah daher מני als seltene Pluralform für מנים an, welches 150, 4. für Saiten, Saitenspiel vorkommt. Daß eine solche Pluralform anzunehmen, hat schon Rdak festzustellen gesucht, und so viele Stellen, an denen man sie finden wollte, auch beseitigt worden, bleiben doch noch genug, wo man dabei stehen bleiben muß; s. Gesen. Lehrgeb. S. 524. Beigetreten sind dieser Ansicht de Wette, Ewald, Sachs. Daß die Musik ebenfalls zu den Zeichen königlichen Glanzes, so gut wie kostbare Wohlgerüche, gehört, ist leicht abzusehen, wie z. B. Musik bei den Gastmählern gewöhnlich war, z. B. Jesch. 5, 12. Hengstenb. meint zwar, „versteht man die Worte überhaupt von den musikalischen Freuden, die dem Könige zu Theil werden, so ist der Sinn ein wahrhaft kindischer." Allein dieses bruske Absprechen ist Manier desselben, und wird nicht genügen, uns zurückzuweisen. Musik kann ja jedenfalls dieselbe Stellung unter den Gegenständen der königlichen Pracht einnehmen, wie Wohlgerüche, und hat sie, wie viele Stellen der Propheten erweisen, eingenommen. — 10. Die Freude des Königs bildet zweitens sein herrlicher Harem. Daß ein solcher ein unumgänglicher Theil des alten orientalischen Königthums war, ja daß darin zum Theil die Königswürde bestand, so daß der Harem als ein integrirendes Attribut derselben erscheint, ersieht man auch aus vielen Stellen der Schrift. Vergebens wollte dem das Gesetz Moscheh's vorbeugen (5 M. 17, 17.), es wurzelte zu tief in der Sitte und Anschauung des Orients. Sobald daher das Königthum in wirklichem Glanze bei den Jisr. mit David auftrat, erscheint der Harem in voller Geltung. So schon in Chebron (2 Schem. 3, 1 ff.), dann in Jeruschal. (das. 5, 13 ff.). Die Besitznahme des Harems galt für die des Thrones (so bei Abschalom s. II. S. 447; vgl. II. S. 502.). Unter Schelomoh's Herrlichkeiten wird sein ausgezeichneter Harem hervorgehoben (1 Kön. 11, 1 ff.). Um daher unsern V. zu verstehen, braucht man nur an die eben zitirte Stelle sich zu erinnern: „Und der König Schelomoh liebte viele fremde Weiber, und zwar neben der Tochter Pharoh's Moabiterinnen, Ammoniterinnen ff., und er hatte an Weibern siebenhundert Fürstinnen und dreihundert Kebsweiber ff." Vergl. darüber Anm. II. S. 546. 547. Was da die Fürstinnen, sind hier die Töchter der Könige, wobei an die vielen kleinen Könige in diesen Gegenden zu denken und man es auch nicht so ganz genau zu nehmen hat. שגל ist nun die erste, oberste Gattin des Königs, wie es Dan. 5, 2. 3. Nech. 2, 6. von den chald. und pers. Königinnen gebraucht wird, wogegen der echt hebräische Name überall גבירה ist. Es ist damit offenbar bezeichnet, daß es eine fremde Prinzessin ist. Sie steht zur Rechten des Königs, im goldenen Schmucke (Ophir das Goldland, woher das feinste Gold kommen sollte, s. II. S. 541). כתם אופיר Jesch. 13, 12. Diese sofortige Erwähnung der eigentlichen Königin neben den anderen Weibern, während im Folgenden die Hochzeit

וְשִׁכְחִי עַמֵּךְ וּבֵית אָבִיךְ׃ (יב) וְיִתְאָו
הַמֶּלֶךְ יָפְיֵךְ כִּי־הוּא אֲדֹנַיִךְ וְהִשְׁתַּחֲוִי־
לוֹ׃ (יג) וּבַת־צֹר ׀ בְּמִנְחָה פָּנַיִךְ יְחַלּוּ
עֲשִׁירֵי עָם׃ (יד) כָּל־כְּבוּדָּה בַת־מֶלֶךְ

v. 11. ב״א וּבֵית־ ב״נ וּבֵית
ibid. ־ נ״א בַּת v. 14. דגש אחר שורק

nes Vaterhauses, 12. daß der König deiner Schöne begehre, denn dein Herr ist er, und huldige ihm. — 13. Nun, Tochter Zor's, mit Geschenken begrüßen dein Antlitz die Reichen des Volks. 14. Ganz Pracht steht die Königstoch-

erst erwähnt und beschrieben wird, erweist, daß der V. noch objektiv den Harem schildert. Die messian. Erkl. verstehen nun unter den Töchtern der Könige die heidnischen Völker, die dem Messias folgen werden, unter der Hauptkönigin Jisrael. So Targ. und Rdak noch, dem sich wieder Hengstenb. anschließt. — 11. Hierdurch hat sich der S. den Weg zu der eigentlichen Veranlassung des Sanges gebahnt, die Hochzeit des Königs zu feiern. Er feiert diese, indem er seine Rede an die Braut richtet, und sie ermahnt, ihres Vaterhauses zu vergessen. Dazu hat er ja die Herrlichkeit des Königs geschildert, um ihr zu zeigen, was sie für das Vaterhaus eintauscht. Es liegt dies ganz in der feinen Gefühlsweise des Morgenlandes. Alle Hochzeitsgebräuche der Morgenländer zielen dahin, zur Darstellung zu bringen, daß die Braut ungern ihr väterliches Haus verläßt, wie sich dies auch bei vielen, noch auf natürlicher Stufe befindlichen Völkern findet, wo sich die Braut am Hochzeitstage rauben, entführen läßt. Es ist dies die offiziell sittliche Voraussetzung des Orientalen, also nicht etwa daß die Braut oder gar die junge Frau sich dem Könige nicht habe ergeben wollen. Im Gegentheil wird der Sieg des Bräutigams desto mehr gehoben, je unlieber die Braut aus dem Vaterhause geschieden. Daraum nennt er sie auch בת. So wird 5 M. 21, 13. geboten, daß einem gefangenen Weibe ein Monat gestattet werde, ihren Vater und ihre Mutter zu beweinen, bevor der Jisr. sie eheliche. Die neueren Erkl. haben dies nicht verstanden, und die älteren messian. Ausleger müssen zu den gezwungensten Erklärungen greifen. So Targ., Raschi, welche erkl.: vergiß, Jisrael, die Götzen, die Abraham's Väter jenseits des Euphrats anbeteten. Daß es eine Fremde, zeigt der S. deutlich durch עמך an. So hatte schon David in Chebron eine Tochter des Königs von Geschur (2 Schem. 3, 3.) und Schelomoh nur fremde Frauen aus allen benachbarten Völkern und Aegypten. — 12. Wenn Du die Trauer um Dein Vaterhaus läßt, so wird der König Dein verlangen, und das muß Dir um so werther sein, da er Dein Herr (im Orient vom Gatten) ist. „Und bücke Dich vor ihm" ist Fortsetzung von „vergiß," und heißt: zeige Dich ihm gefällig und verehrend. — 13. Die Erkl. haben diesen V. ganz falsch verstanden, indem sie ihn als Folgesatz der vor. ansahen: „so wird ff." Allein die Mahnung an die Braut ist mit „und bücke Dich vor ihm" geschlossen. Auch wird man leicht einsehen, wie unschicklich es ist, wie eines so zarten Dichters unwürdig, der Königin zu sagen: wenn Du Dich dem Könige ergiebst, werden die Reichen Dir Geschenke bringen. Vielmehr beginnt hiermit die Handlung. Die Braut weilt in einem besondern Palaste, aus welchem sie in den Palast des Königs geführt werden soll. Um dies klar zu schauen, lese man das 2. Kap. des Buches Esther. Da werden die Mädchen in das בית הנשים unter Aufsicht des Hegai gebracht. Aus diesem wird jede nach ihrer Reihe in das בית המלך geführt, und am andern Morgen als פלגש Kebsweib in das zweite בית הנשים, in das בית הפילגשים unter Aufsicht des Schaaschgas gebracht. Esther aber gefiel dem Könige, und er ließ sie krönen als Königin. In einem solchen ersten Palaste weilt die Braut, die, eine fremde Prinzessin, Königin werden soll. Der erste Akt der Huldigung beginnt: die Reichen, d. h. die Vornehmen des Landes bringen der königlichen Braut Geschenke dar. Dies ist der einzige rechte Sinn des V. Da kann dann aber ובת צור nichts anders als Anrede sein. Denn 1) ist V. 11. בת die Braut, V. 14. wird sie wieder בת מלך genannt, folglich kann V. 13. בת auch keine andere sein; 2) ist der Vokativ mit ו hart, so ist es doch noch härter, wenn ובת צור Nominativ sein sollte, daß das Nomen und Verb. durch במנחה פניך getrennt wäre, und das Natürlichste ist es, daß עשירי עם Subj. zu יחלו ist. Das ו vor בת ist aber nicht hart, da es sich nicht auf בת, sondern vielmehr auf den ganzen Satz bezieht; es soll nämlich den beginnenden Bericht über den Vorgang von der Mahnung an die Braut trennen; daß der Anfang des Berichtes noch in Form der Anrede gehalten wird, ist künstlerische Wendung. 3) ist die Braut unleugbar durch V. 11. als eine Fremde bezeichnet („vergiß Deines Volkes"), diese ist dann keine andere als eine tyrische Prinzessin (heißt es doch auch 1 Kön. 11, 1. daß unter den Frauen des Königs Schelomoh Zidonierinnen gewesen); 4) wäre es ungeschichtlich, daß Tyrus der judäischen Königsbraut Geschenke brächte, eben so unpassend, daß man eine reiche tyrische Prinzessin durch Geschenke zur Verleihung ihrer Gunst an den König bewegen wolle: einfach ist es aber, daß der Sitte nach der königlichen Braut von den Vornehmen Geschenke dargebracht werden, was Niemand, auch eine tyrische Prinzessin nicht, verschmäht. Gleiches geschieht auch bei uns. Es ist dies aber ein Akt der Huldigung. — 14. Die Königstochter als Braut, wie sie, im schönsten Schmuck, im Innern des Brautpalastes (s. Anm. zu V. 13.) weilt, um in

ter im Gemach, von Goldwirkerei ist ihr Kleid. — 15. In bunten Gewändern wird sie zum König geleitet, hinter ihr Jungfrau'n, ihre Gespielinnen, dir zugebracht. 16. Sie werden geleitet mit Freuden und Jubel, zieh'n in des Königs Palast ein. — 17. An deiner Väter Statt werden deine Söhne sein, du setzest zu Fürsten sie ein im ganzem Lande. 18. Deines Namens werd' ich gedenken Geschlecht für Geschlecht: drum werden Völker dich preisen für und für.

פְּנִימָה מִמִּשְׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁהּ׃ (טו) לִרְקָמוֹת תּוּבַל לַמֶּלֶךְ בְּתוּלוֹת אַחֲרֶיהָ רֵעוֹתֶיהָ מֽוּבָאוֹת לָךְ׃ (טז) תּוּבַלְנָה בִּשְׂמָחֹת וָגִיל תְּבֹאֶינָה בְּהֵיכַל מֶלֶךְ׃ (יז) תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יִהְיוּ בָנֶיךָ תְּשִׁיתֵמוֹ לְשָׂרִים בְּכָל־הָאָרֶץ׃ (יח) אַזְכִּירָה שִׁמְךָ בְּכָל־דֹּר וָדֹר עַל־כֵּן עַמִּים יְהוֹדֻךָ לְעֹלָם וָעֶד׃

Gott ist Schutz Jeruschalajim's.

46. 1. Dem Sangmeister; von den Söhnen Korach's; auf Alamoth, ein Lied. 2. Gott ist Zuflucht uns und Macht, erfunden sehr als

מו (א) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח עַל־עֲלָמוֹת שִׁיר׃ (ב) אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה וָעֹז עֶזְרָה

בנ"א מֽוּבָאוֹת .v. 15 למד׳ בשמחות .v. 16
בנ"א ךָ ו .v. 17 בנ"א כֵּן ב"נ כֵּן .v. 18
ב"א עַמִּים .ibid נ"א לְעֹלָם .ibid

den Palast des Königs feierlich geführt zu werden. Daß פנימה das Innere eines andern Palastes bedeutet, sieht man aus בהיכל מלך V. 16. — 15. 16. Der festliche Zug zum Palast des Königs. לרקמות faßt den Schluß des vor. V. noch einmal auf. Ueber Buntwirkerei s. I. S. 519. II. S. 1188. Jecheskel schreibt Tyrus einen großen Handel mit Buntgewirktem zu 27, 16. 24. Die Ausleger haben auch diesen Satz sehr verwirrt. Daß bei einem festlichen Zuge die Braut von Frauenzimmern geleitet werde, ist doch wohl natürlich; daß diese keine anderen als Jungfrauen (בתולות) sein können, versteht sich auch von selbst; diese werden nun רעותיה genannt, was sagen will, daß die fremde Prinzessin diese mit sich aus der Heimat gebracht, und sie nun in ihrem Gefolge erscheinen; wie es sich denn auch gar nicht anders in einem solchen Falle denken läßt. So zieht Ribkah aus der Heimat fort: ותקם רבקה ונערתיה (1 M. 24, 61.). War die Braut eine arme Person, dann wurden ihr solche Jungfrauen gegeben, wie der Esther sieben, Esther 2, 7. Noch näher giebt dies מובאות לך an, welche Worte durch 1 M. 29, 29. vollständig klar werden. Der Sing. תובל V. 15., übergehend in den Plur. תובלנה V. 16. zeigt, daß die Braut, die Königstochter, doch die Hauptperson des Zuges ist, um derentwillen derselbe vor sich geht. — 17. Jetzt, nachdem der hochzeitliche Zug vorüber ist, richtet der S. seinen Glückwunsch wieder an den König; diesem werden, wie die großen Ahnen, Söhne werden, die er zu Satrapen einsetzen wird. So setzte David seine Söhne zu Regenten ein (2 Schem. 8, 18.); Rechabeam seine Söhne zu Befehlshabern in alle befestigten Städte (2 Chr. 11, 23.), ebenso Jehoschaphat (2 Chr. 21, 3.). Warum hier „im ganzen Lande" „possirlich" sei, wie Hengstenb. meint, ist nicht abzusehen, da von einem „Könige" die Rede ist. Viel possirlicher halten wir, dem Messias Söhne zu geben, die er zu Fürsten einsetzt. Wir glauben vielmehr, daß de Wette, wie oft, inkonsequent ist, wenn er „auf der ganzen Erde" festhält. Wie groß der S. das Land sich gedacht, ist natürlich etwas Anderes. Aber selbst im andern Falle bemerkt schon R. Albo, daß כל oft bloß von einem kleinen Theile einer Allgemeinheit gebraucht wird, und führt unter Anderm an 1 Kön. 10, 24.: וכל הא־ץ מבקשים את פני שלמ׳. Wird so in der geschichtlichen Darstellung geschrieben, wie viel mehr in der dichterischen. — 18. Vom messian. Standpunkte ist על כן hier ganz unverständlich. Anderweitig aber fühlt der S. voll Bewußtseins, daß der Preis des Königs durch seine Verkündigung sich schneller und sicherer verbreiten werde. Daß der S. voll Bewußtseins, zeigte schon דבר טוב V. 2. —

46. Der Ps. trägt unzweifelhaft den Charakter eines feierlichen, öffentlich abzusingenden Liedes. Dafür spricht die regelmäßige Abtheilung in 3 Strophen, jede zu drei Versen, wozu bei der 2ten und 3ten Str. nur noch ein Refrain

בְּצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד׃ (ג) עַל־כֵּן לֹא־
נִירָא בְּהָמִיר אָרֶץ וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב
יַמִּים׃ (ד) יֶהֱמוּ יֶחְמְרוּ מֵימָיו יִרְעֲשׁוּ־
הָרִים בְּגַאֲוָתוֹ סֶלָה׃ (ה) נָהָר פְּלָגָיו
יְשַׂמְּחוּ עִיר־אֱלֹהִים קְדֹשׁ מִשְׁכְּנֵי עֶלְיוֹן׃
(ו) אֱלֹהִים בְּקִרְבָּהּ בַּל־תִּמּוֹט יַעְזְרֶהָ
אֱלֹהִים לִפְנוֹת בֹּקֶר׃ (ז) הָמוּ גוֹיִם
מָטוּ מַמְלָכוֹת נָתַן בְּקוֹלוֹ תָּמוּג אָרֶץ׃

v. 5. ב"א יְשׂ'

Hülf' in Nöthen. 3. Darum fürchten wir nicht, wenn die Erde sich wandelt, wenn wanken die Berge im Herzen des Meeres; 4. tosen, schäumen seine Gewässer, beben die Berge durch seinen Uebermuth. Selah. — 5. Ein Strom ist, seine Bäch' erfreuen Gottes Stadt, der Wohnungen des Höchsten Heiligthum. 6. In ihrer Mitt' ist Gott: sie wanket nicht, Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht. 7. Völker toben, Reiche wanken, sein Donner schallt, die Erd' zerfließt:

kommt, der vielleicht bei der 1. Str. ausgefallen ist, so wie die Str. auch durch Selah bezeichnet sind; dafür spricht die Abrundung jedes Verses in zwei Gliedern, wovon nur V. 10. eine Ausnahme macht, so wie endlich der ganze Ton des Ps. In der ersten Str. wird ganz allgemein ausgesprochen, daß Gott Schutz verleiht, daher in den größten Drangsalen, die unter dem Bilde des Aufruhrs in der Natur dargestellt werden, keine Furcht zu hegen. In der zweiten wird schon spezieller der besondere Schutz, den Gott der Stadt Jeruschalajim angedeihen läßt, gefeiert, die inmitten der größten Völkerkämpfe nicht wanket. In der dritten wird nun ganz speziell auf die Vorgänge hingewiesen, wie auf Erden Verwüstung statt fand, Gott aber den Krieg beendet hat, so daß er erhaben über alle Völker sich gezeigt. Es ist daraus offenbar, daß der Ps. nicht etwa ganz allgemein gehalten sei, oder auf die Zukunft gehe (Raschi, Rabe, Rdak), sondern auf ein bestimmtes Faktum sich beziehet (V. 7. 9.). Vielmehr muß Jerusch. in großer Gefahr gewesen und plötzlich (V. 6. am Morgen) gerettet worden sein; diese Gefahr entsprang aus dem Angriff eines Welteroberers, da mit seinem Kriegszuge die Erschütterung aller Völker (V. 7.), mit seinem Sturze der allgemeine Friede (V. 10.) verbunden war. Es kann demnächst nicht mit Hitzig an die vereinigten Syrer und Ephrajimiten zur Zeit Achas' gedacht werden, sondern wir müssen, wie schon Rabe als alte Meinung anführt, Ewald und Hengstenb. vertheidigen, bei dem Zuge Sanherib's zu Chiskijah's Zeit stehen bleiben. Jesch. Kap. 36. 37. geben dazu die Belege. Solches Sicherheitsgefühl in Jerusch., solche Siegesfreude auf Gott mußte damals die Brust Juda's durchströmen. Den Hauptgedanken spricht sofort V. 2. aus: Gott ist Veste in allen Drangsalen, der sich dann in den Kehrversen als Preis Gottes, der die Schicksale aller Völker leitet, ausspricht. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. 4. Da der S. in der ersten Str. noch allgemein bleiben will, wählt er die Natur als Bild der Menschenkämpfe. Wir haben daher hier noch gar nicht nach der engern Bedeutung der Erde, des Meeres, der Berge zu fragen, da erst in der zweiten Str. die Völkerkriege auftreten, und der S. dort Ausdrücke gebraucht, die zeigen, daß er diese in der ersten Str. im Bilde gemeint. Der Aufruhr der Natur ist die erste Ausführung des צרות V. 2. Erde und Meer sind die ganze Erdenwelt, die Berge das Mächtigste derselben. Die Berge im Schooße der Meere sind die geschütztesten, den Schlägen der Stürme am wenigsten ausgesetzten, von den Meeresgewässern gedeckten. Selbst wenn diese wanken, fürchtet der S. nichts. Der Zusammenhang zwischen 3. u. 4. ist klar. Da in V. 4. von Wasser und Bergen wieder die Rede ist, so kann V. 4. nur Folge von V. 3. sein, folglich die Suff. nur auf ימים gehen, welche das allgemeine ים bilden. Der S. will V. 4. den Aufruhr der Natur ausmalen, und die Ursache des Wankens der Berge angeben. בגאותו geht also ebenfalls auf das Meer, und giebt ihm einen moralischen Grund, der um so erklärlicher, weil es Bild ist. Targ., Raschi, Sachs auf Gott, Ew. V. 4. als Gegensatz zu V. 3. sehr gezwungen. — 5. Der S. fährt im Bilde fort. Wie das fluthende Meer Bild der Ueberschwemmung, Zerstörung: so ist der Strom mit seinen Armen das Bild des Friedens, der Erquickung, der Erhaltung. Wenn also für die ganze Erde das tobende Meer, so besteht für Jerusch. der ruhig fließende Strom. (Ein. denken fälschlich an den Schiloach.) Auch 1 M. 2, 10. wird der Strom erst gedacht, der sich dann in Flüsse spaltet, statt umgekehrt. — 6. Jetzt ohne Bild, wodurch Jerusch. geschützt werde. Gott hat seine Anbetungs- und Offenbarungsstätte daselbst, er ist also in ihr. לפנות בקר kann nicht, wie Hitzig und de Wette wollen, mit jedem neuen Morgen sein; dies zeigt 2 M. 14, 27. Richt. 19, 26., wo es von einem bestimmten Morgen gebraucht ist. Wenn Gefahr über Jerusch. gekommen, so dauert diese nur die Nacht, mit dem Erscheinen des Morgens ist sie durch Gott gehoben. Vgl. Jesch. 37, 36. — 7. 8. Mit vollem Rechte zeigt Hengstenb., daß נתן וגו׳ V. 7. nicht Gegensatz zur ersten Vershälfte ist, da das Zerfließen der Erde nur Folge des göttlichen Gerichts ist, welches

8. mit uns ist der Ew'ge der Heerschaaren, uns die Burg Jakob's Gott. Selah. — 9. Kommt, schauet des Ewigen Thaten, der

(ח) יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ מִשְׂגָּב לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֶלָה׃ (ט) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְהוָה

ב"א לְכוּ v. 9.

durch das Toben und Wanken vollendet wird, sondern der ganze V. 7. ist einen Sinnes und Gegensatz zu ihm V. 8., עמנו und לנו zu גוים, ממלכות, ארץ. Der S. geht hier den umgekehrten Weg, wie in der ersten Str. In dieser erst der Schutz, dann der Aufruhr; in der zweiten erst der Aufruhr, dann der Schutz. Der Gebrauch von המו, מטו zeigt, daß auf V. 3. 4. Bezug genommen worden. — 9. Hinblick auf das eben Geschehene. Gott brachte die



Die Zerstörung. — Nach Cassas. Ein Araber sitzend unter den Trümmern von Palmyra.

Völker in Sturm auf einander, wodurch die Länder verwüstet wurden; die zweite Vershälfte bedeutet also nur: Gott ließ den Krieg entstehen, dann V. 10. bewirkte er den Frieden. בארץ Erde, wie V. 10. 11. beweisen. —

auf der Erden Zerstörung gewirkt: 10. der zum Saume der Erde die Kriege gescheucht, Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt, Wagen in Feuer verbrennet. 11. Laßt ab, und erkennet, daß ich Gott bin, unter den Völkern erhaben, erhaben auf Erden. 12. Mit uns ist der Ew'ge der Heerschaaren, uns die Burg Jakob's Gott. Selah.

אֲשֶׁר־שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ׃ (י) מַשְׁבִּית
מִלְחָמוֹת עַד־קְצֵה הָאָרֶץ קֶשֶׁת יְשַׁבֵּר
וְקִצֵּץ חֲנִית עֲגָלוֹת יִשְׂרֹף בָּאֵשׁ׃
(יא) הַרְפּוּ וּדְעוּ כִּי־אָנֹכִי אֱלֹהִים אָרוּם
בַּגּוֹיִם אָרוּם בָּאָרֶץ׃ (יב) יְהוָה צְבָאוֹת
עִמָּנוּ מִשְׂגָּב לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֶלָה׃

Preis Gottes als Herrn der Völker.

47. 1. Dem Sangmeister; von den Söhnen Korach's; ein Gesang. 2. Ihr Völker alle, schlaget in die Hände, jauchzet Gott mit Jubelklang. 3. Denn der Ewige, der Höchste, ehrfurchtbar, großer König über die ganze Erde; 4. er zwinget Völker unter uns, Nationen unter unsre Füße; 5. erkürt uns unser Erbe, den Stolz Jakob's, den er liebet. Selah. — 6. Es steiget Gott bei Jubel auf, der Ew'ge bei Drommetenschall.

מז (א) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח מִזְמוֹר׃
(ב) כָּל־הָעַמִּים תִּקְעוּ־כָף הָרִיעוּ לֵאלֹהִים
בְּקוֹל רִנָּה׃ (ג) כִּי־יְהוָה עֶלְיוֹן נוֹרָא
מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־הָאָרֶץ׃ (ד) יַדְבֵּר
עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וּלְאֻמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ׃
(ה) יִבְחַר־לָנוּ אֶת־נַחֲלָתֵנוּ אֶת גְּאוֹן
יַעֲקֹב אֲשֶׁר־אָהֵב סֶלָה׃ (ו) עָלָה
אֱלֹהִים בִּתְרוּעָה יְהוָה בְּקוֹל שׁוֹפָר׃

v. 1. ב"א למנצח ו
v. 5. סגול בלי מקף נ"א אֶת־

10. Gott bewirkte den Frieden, indem er den Welteroberer untergehen und die Waffen vernichten ließ. Als Symbol der Beendigung des Krieges ist Letzteres sehr ausdrucksvoll. Auch bei den Römern war es Sitte, des besiegten Feindes Waffen, falls man sie nicht fortführen konnte, in Haufen zu sammeln und zu verbrennen. — 12. Bei so außerordentlicher Bewährung der göttlichen Schutzmacht, bricht der S. in eine Mahnung aus, in Gestalt einer Anrede Gottes an die Völker. Sie sollen Gott erkennen, und daher ablassen von verkehrtem, ihnen selbst verderblichem Handeln. —

47. Gott herrschet über die ganze Erde; dies hat er erwiesen, indem er Jisrael Völker unterwarf, und ihm das heilige Land erhielt; darum sollen auch alle Völker Gott preisen, und sich zum Volke Jisrael die Fürsten der Völker gesellen. Der Ps. erscheint demnächst als ein Siegeslied, nachdem so eben Völker, welche Jisrael im heiligen Lande angegriffen, von ihm geschlagen worden. Die Gefahr muß nicht unbedeutend, der Sieg glänzend gewesen sein (V. 4.). Viele wollten ihn auf den Zug der Bundeslade nach Zijon beziehen, wovon aber nicht die geringste Spur; Ewald auf den Einzug Gottes zum zweiten Tempel, wozu kein Anhalt; Hitzig nimmt die Besiegung der Pelischthim durch Chisk., Hengstenb. den Sieg Jehoschaphat's über die Moabiter und die mit ihnen verbündeten Völker an, aber auch hierfür läßt sich nur Vermuthung aufstellen. Der Sang besteht aus zwei Str. (2—5. 6—10.), aus zweigliedrigen Versen, mit Ausnahme des Schlußverses. Der Ps. schließt sich noch enger, als der vorhergehende an den dogmatischen Begriff Jisrael's an, feiert aber von hieraus Gott als Herrn der Völkergeschicke. — 2. Es muß „alle Völker" wohl beachtet werden, weil an alle der Aufruf, dem Herrn zu jubeln, ergeht, während die Feinde nur „Völker" (V. 4.) sind. Der Sieg, den Gott Jisr. über Völker verliehen, ist ein Beweis seiner Herrschaft über alle Völker, die ihm daher huldigen sollen. — 3. Grund der Aufforderung. — 4. Aeußere Veranlassung. Vergl. 18, 48. — 5. Das h. Land. Die Erwählung des Landes als Erbtheil für Jisr. ist eine fortwährende, indem Gott es ihm erhält, die Feinde, die es ihm entreißen wollen, vernichtet. — 6. Während die erste Str. die Aufforderung zum Lobsingen, das Motiv und die Veranlassung derselben gab, spricht nun die zweite Str. die Feier selbst aus. In Folge der Vernichtung der Feinde und Erhaltung des Landes für Jisr. erhebt sich nun Gott wieder zu seinem Sitze

7. Lobsinget Gott, lobsinget: lobsinget unsrem Könige, lobsinget. 8. Denn der ganzen Erde König ist Gott: singet lehrreich' Lied. — 9. Gott herrschet über die Nationen, Gott sitzt auf seinem heil'gen Throne. 10. Der Völker Fürsten sammeln sich zum Volk des Gottes Abraham's; denn Gottes sind der Erde Schilde. Hocherhaben ist er.

(ז) זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ׃ (ח) כִּי מֶלֶךְ כָּל־הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל׃ (ט) מָלַךְ אֱלֹהִים עַל־גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב ׀ עַל־כִּסֵּא קָדְשׁוֹ׃ (י) נְדִיבֵי עַמִּים ׀ נֶאֱסָפוּ עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם כִּי לֵאלֹהִים מָגִנֵּי־אֶרֶץ מְאֹד נַעֲלָה׃

Gott, Schützer Zijon's.

48. 1. Ein Lied; Gesang der Söhne Korach's. 2. Groß ist der Ew'ge und sehr gepriesen, in der Stadt unsres Gottes, seinem heil'gen Berge. 3. Schön sich erhebend, der

מח (א) שִׁיר מִזְמוֹר לִבְנֵי־קֹרַח׃ (ב) גָּדוֹל יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הַר־קָדְשׁוֹ׃ (ג) יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ

v. 9. יָשַׁב ׀ נ״א נָאֻ׳ v. 10. נ״א

hinauf, עלה, während die Menschen jubeln. Vergl. 1 M. 17, 22. Richt. 13, 20. Ps. 68, 19. Rabe, dem Viele gefolgt, will darin die Bundeslade finden, wofür kein Beweis. — 8. משכיל ein Lied, das Lehre enthält. — 9. Vergl. Jesch. 66, 1. — 10. Was der Sänger vorher als Aufforderung, giebt er jetzt als geschehend. Die Völker huldigen Gott, indem sie sich zu Jisr. gesellen, und zwar durch ihre Vertreter, ihre Fürsten. עם Akkus. der Bewegung. Ein. als Volk des G. Abr., Rabe: להיות עם, Ewald עם, wie die Sept. Vulg. Der S. fügt den Grund hinzu, warum er dies als geschehend ansieht: es kann ja gar nicht anders sein, denn Gott ist Herrscher über die Fürsten (מגני Hosch. 4, 18.). —

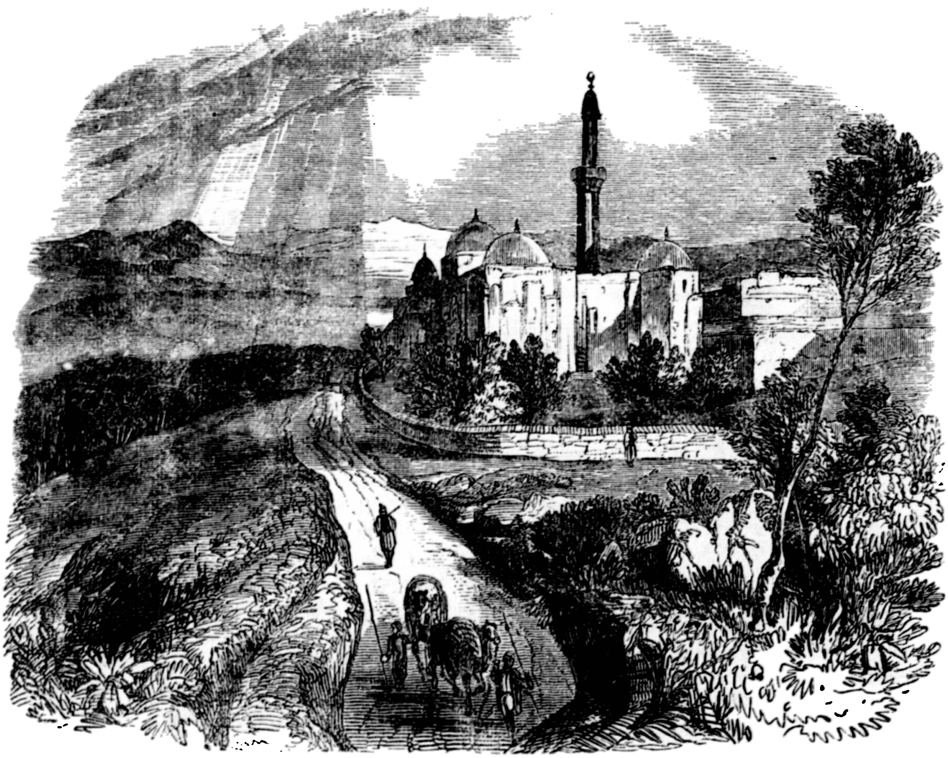
48. Gott hat sich groß in Jerusch. bewährt (2—4.). Denn Könige hatten sich gegen dasselbe versammelt, flohen aber, sobald sie es erblickten (5—7.). So hat sich denn die Wundermacht Gottes, von der die Geschichte Kunde giebt, auch jetzt gezeigt für Jerusch. (8. 9.). Daher Lob Gottes auf der ganzen Erde, auf Zijon besonders (10—12.). Denn es ist ganz unversehrt geblieben (13—15.). Man ist zwischen den Meinungen, daß der Ps. sich auf Sancherib's Niederlage, oder auf die Niederlage der Moabiter ff. unter Jehoschaphat bezieht, getheilt. Die erste Ansicht hat nicht allein „die Könige," mit dem Ausdruck נועדו, gegen sich, sondern besonders V. 6. 7. die Flucht, da Sancherib's Heer nicht bloß floh, sondern größtentheils vor Jerusch. blieb, und die Beschreibung dieser Flucht ראו כן תמהו, da Sancherib Jerusch. belagerte, ja, der ganze Feldzug bis in's dritte Jahr reichte. Für den Krieg der Moabiter ff. spricht aber gerade dieser Umstand. Es waren verbündete Könige der Moab., Ammon. ff. und zogen um das Südende des Todten-Meeres, längs dem Ufer bis nach Ain Jidy, und dann den Paß hinauf, und so nordwärts bis Thekoa, von wo die Aussicht auf Jerusch. klar ist. Hier wurden sie durch Hinterhalt geschlagen, und flohen in regelloser Flucht (S. Robinson II. S. 446.). Nun kann man aber auch auf V. 8. ein Gewicht legen, wo der Zerstörung der Tharschischschiffe erwähnt ist, die unter Jehosch. stattfand. Der Ps. gehört aber schon darum in diese frühere Zeit, weil das Bewußtsein, Jerusch. sei die Stadt Gottes, hier wieder so als neu erscheint und darum so oft hervorgehoben wird, daß wir an einen neuen Zeitpunkt dieses Dogma's denken müssen, während Chisk.'s Zeit hierfür zu spät wäre. Der Ps. 48. muß deshalb älter als 46. u. 47. sein. So erscheint עיר אלה׳ hier dreimal (V. 2. 9.), und der Ps. bleibt allein bei Jerusch. und Zijon stehen. V. 10. zeigt, daß er ein Tempellied ist. Der Ps. verläuft in zwei Abtheil., die aus dreiversigen Strophen bestehen, mit Ausnahme der 3ten (V. 9.), die zwei Verse, der zweite sehr groß, enthält. Die Verse sind nicht regelmäßig. Seinen Hauptgedanken spricht speziell V. 2., und dann allgemein der Schlußvers aus: Gott ist Herrscher der ganzen Erde. — 2. Jerusch., Zijon und der Tempelberg werden identisch gebraucht. — 3. Näheres Lob des im vor. V. erwähnten Jerusch. und Zijons. Die älteren Erklärer verstanden ירכתי צפון Zijon, an der Mitternachtsseite Jerusch.'s gelegen, so Rabe; Rosenm. an der Mitternachtsseite Zijon's war Jerusch. gelegen, was schon geographisch unrichtig; Raschi bezieht es auf die Nordseite des Altars, wo die Schuldopfer geschlachtet wurden. Eine zweite Meinung ist die de Wette's, der ירכתי צפון als Apposition

כָּל־הָאָ֑רֶץ הַר־צִ֭יּוֹן יַרְכְּתֵ֣י צָפ֑וֹן קִ֝רְיַ֗ת מֶ֣לֶךְ רָֽב׃ (ד) אֱלֹהִ֥ים בְּאַרְמְנוֹתֶ֗יהָ נוֹדַ֥ע לְמִשְׂגָּֽב׃ (ה) כִּֽי־הִנֵּ֣ה הַ֭מְּלָכִים נֽוֹעֲד֑וּ

ganzen Erde Lust, ist der Berg Zijon, der äußerste Nordsitz, des großen Königs Stadt. 4. Gott in ihren Palästen ist kund als Burg geworden. — 5. Denn siehe, die Kön'ge versammelten

עטי׳ הָים v. 4. ח״פ באתנח v. 5.

zu כל הארץ, also als st. constr. von משוש ansieht, Lust des äußersten Nordens, was sprachlich unzulässig. Nun hat ירכתי צ׳ den geogr. Begriff vom äußersten Norden, wie Jech. 38, 6. 15. 39, 2. zeigt, aber vielmehr im Gegensatz zu den Bergen Jisr.'s. Wir kommen daher mit Ewald und Hengstenb. zu ירכתי צ׳ bei Jesch. 14, 13.: בהר מועד בירכתי צפון, womit der Versammlungsort der Götter, der Göttersitz im äußersten Norden nach der Anschauung der asiatischen Völker gemeint ist. Nun sagt auch unser V. הר ציון und ferner „die Stadt des großen Königs," d. i. Gottes. Offenbar will hiermit der S. in Gegensatz zu den Heiden treten, und sagen: der Göttersitz, den ihr im äußersten Norden sucht, ist Zijon, ist unsere Stadt: und damit hat er das עיר אלהינו nicht als beiläufig, sondern im vollen Sinne, als Kern des Ganzen bezeichnet. Gott hat sich für Jerusch. bewährt, es ist also seine Stadt, sein Sitz, das, was Ihr nach Norden verlegt. Bedenkt man nun ירכתי צ׳ als stehenden Ausdruck für den Göttersitz bei den Asiaten, so fällt alle Härte, alles Gewagte, wie de Wette meinte, weg. Ueber Zijon s. II. S. 401. — 4. „In ihren Palästen," indem er sie vor Zerstörung schützte. — 5 — 7. Treffliche Schilderung des



Spitze des Berges Zijon, mit der Moschee Davids (nach türk. Trad. über dem Grabe David's), von einem Originalgemälde.

sich: schwanden zumal. 6. Sie schauten: da staunten sie, schraken, flohen eiligst dahin. 7. Beben ergriff sie daselbst, Angst wie Gebärerin. — 8. Mit dem Oststurm zerschmettertest du die Tharschisch-Schiffe: 9. in der Stadt des Ew'gen der Heerschaaren, wie wir's gehört, so sahen wir es, in der Stadt unsres Gottes, Gott festigt sie ewiglich. Selah. — 10. Wir denken, Gott, deiner Gnade, inmitten deines Tempels. 11. Wie dein Name, Gott, also gehet dein Ruhm über die Enden der Erde: des Rechtes ist deine Rechte voll. 12. Es freut sich der Berg Zijon, die Töchter Jehudah's frohlocken um deiner Gerichte willen — 13. Umziehet Zijon und umwandelt es, zählt seine Thürme, 14. seine Wälle beachtet, seine Paläste merket genau, auf daß ihr's verkündet dem spätern Geschlechte: 15. denn dieser Gott ist unser Gott, für und für; er leitet uns in Todesgefahr.

עָבְרוּ יַחְדָּו׃ (ו) הֵמָּה רָאוּ כֵּן תָּמָהוּ
נִבְהֲלוּ נֶחְפָּזוּ׃ (ז) רְעָדָה אֲחָזָתַם שָׁם
חִיל כַּיּוֹלֵדָה׃ (ח) בְּרוּחַ קָדִים תְּשַׁבֵּר
אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ׃ (ט) כַּאֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ ׀ כֵּן
רָאִינוּ בְּעִיר־יְהוָה צְבָאוֹת בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ
אֱלֹהִים יְכוֹנְנֶהָ עַד־עוֹלָם סֶלָה׃ (י) דִּמִּינוּ
אֱלֹהִים חַסְדֶּךָ בְּקֶרֶב הֵיכָלֶךָ׃ (יא) כְּשִׁמְךָ
אֱלֹהִים כֵּן תְּהִלָּתְךָ עַל־קַצְוֵי־אֶרֶץ צֶדֶק
מָלְאָה יְמִינֶךָ׃ (יב) יִשְׂמַח ׀ הַר־צִיּוֹן
תָּגֵלְנָה בְּנוֹת יְהוּדָה לְמַעַן מִשְׁפָּטֶיךָ׃
(יג) סֹבּוּ צִיּוֹן וְהַקִּיפוּהָ סִפְרוּ מִגְדָּלֶיהָ׃
(יד) שִׁיתוּ לִבְּכֶם ׀ לְחֵילָה פַּסְּגוּ אַרְמְנוֹתֶיהָ
לְמַעַן תְּסַפְּרוּ לְדוֹר אַחֲרוֹן׃ (טו) כִּי זֶה ׀
אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ עוֹלָם וָעֶד הוּא יְנַהֲגֵנוּ
עַל־מוּת׃

v. 9. נ״א יְכוֹנֶנָּה או יְכוֹנְנֶהָ
v. 14. נ״א לְחֵילָה v. 11. סגול באתנח

schnellen Sieges, der durch die Schrecken, die sie ergriffen, vollständig war (s. 2 Chr. 20, 23.) ראו ,עברו und נועדו תמהו Gegensätze. V. 6. angemessene Steigerung der Worte. In V. 7. ist der Vergleichspunkt die Angst. — 8. 9. V. 8. ist für die, welche keine innere Beziehung, sondern nur einen äußern Vergleich annehmen, ganz hereingeschneit, sowohl sachlich, denn woher auf einmal die Schiffe? als auch sprachlich, da jede Vergleichspartikel fehlt. Fälschlich beziehen daher de Wette, Ewald u. And. den V. zum Vorhergehenden, da die Angst mit dem Zerschmettern nichts zu thun hat. Vielmehr bilden 8. u. 9. eine Strophe für sich, welche, nachdem 5—7. die äußere Veranlassung besprochen, zum Anfang zurückkehrt. Der Gegensatz bestehe nun in den Schiffen und der so stark V. 9. hervorgehobenen Gottesstadt. Jehoschaphat hatte „Tharschisch-Schiffe" (S. II. S. 544) gebaut, aber נשברו אניות dieselben wurden zertrümmert (1 Kön. 22, 49. וישברו אניות 2 Chr. 20, 37.). Hingegen Jerusch. wurde unversehrt erhalten. Der S. will also dadurch hervorheben, daß der Schutz Isr.'s nur in Jerusch. der Gottesstadt, beruht. Diese Ueberzeugung war die seit lange überlieferte (כאשר שמענו), nun auch in der Gegenwart bethätigte (כן ראינו).— 12. Die Töchter Juda's neben Zijon die übrigen Städte. — 13—15. Zu V. 13. vergl. Jesch. 6, 3. 11. פסגו ἅπ. λεγ. zertheilet in der Betrachtung, betrachtet einzeln. חיל Vormauer, Gegens. zu „Paläste." — Man soll die Stadt genau betrachten, um zu sehen, daß auch nicht das Geringste verletzt worden, und so der Nachwelt genau und im ganzen Umfang dieses große Geschehniß zu überliefern und den Glauben an Gott zu bestärken. — על מות, Targ. כעלמות, wie in den Tagen der Kindheit, Sept., Rabe, Ewald עָלְמוּת ewig, Stange und Hitzig musikalische Formel wie 9, 1. על מות לבן, allein mit ינהגנו kann der Ps. nicht enden. Am einfachsten: selbst in Todesgefahr. Der S. fühlte bei dem vielfachen Wiederholen desselben Satzes, daß er noch Etwas hinzufügen mußte. —

Der Tod des Sünders, des Gerechten Unsterblichkeit.

49. 1. Dem Sangmeister; von den
Söhnen Korach's; ein Gesang. 2. Höret
dies, alle Völker, vernehmt es, alle Welt=
bewohner; 3. der Geringen wie der Herren
Söhne, reich und arm zumal. 4. Weisheit
redet mein Mund, und meines Herzens Sinnen
ist Einsicht. 5. Ich neige zum Spruche mein
Ohr, eröffne zur Zither mein Räthsel. —

מט (א) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח מִזְמוֹר:
(ב) שִׁמְעוּ־זֹאת כָּל־הָעַמִּים הַאֲזִינוּ כָּל־
יֹשְׁבֵי חָלֶד: (ג) גַּם־בְּנֵי אָדָם גַּם־בְּנֵי־
אִישׁ יַחַד עָשִׁיר וְאֶבְיוֹן: (ד) פִּי יְדַבֵּר
חָכְמוֹת וְהָגוּת לִבִּי תְבוּנוֹת: (ה) אַטֶּה
לְמָשָׁל אָזְנִי אֶפְתַּח בְּכִנּוֹר חִידָתִי:

v. 1. בנ״א צֵּחַ נ״א צֵּחַ ׀
v. 3. נא עָשִׁיר

49. Wenn Ps. 1. den einfachen Lehrsatz ausdrückte, daß der Gute beglückt werde, der Böse untergehe; Ps. 34 das Weichen vom Bösen und das Ueben des Guten verlangte, um aus allen Drangsalen bestimmt gerettet zu werden: so hatte sich schon im Ps. 37. herausgestellt, daß diese Lehrsätze, dem Leben gegenüber, nicht ausreichen. Aber auch da hatte der S. nur die Wahrnehmung vom Glücke der Sünder verneint, und als Erfahrungssatz aufrecht erhalten, daß, wenn man nur einen längern Zeitraum überblickt, stets das Glück des Sünders als von keinem Bestande erkannt werde. Aber auch damit konnte der Zweifel nicht entfernt sein, und Ps. 49. greift die Frage von einer neuen Seite auf. Nach einer längern Einleitung, in der er auf sein Lied aufmerksam macht (2—5.), zeigt er, daß das Glück, insonders der Reichthum des Sünders darum nur scheinbar sei, weil er sich damit doch nicht vom Tode frei machen könne, sondern seine Schätze Anderen überlassen müsse; allen Scheines ungeachtet komme er um (6—13.). Ja, sie sterben, und Gerechte treten an ihre Stelle. Die Seele dieser hingegen befreit Gott von der Gruft, indem er sie hinwegnimmt (14—16.). Darum keine Besorgniß, wenn ein Frevler sich bereichert und des Lebens zu genießen scheint: er stirbt und vergeht (17—21.). Die eigenthümlichkeit des Ps. ist demnach die, daß er einerseits den reichen Frevler ins Auge faßt, also den, der sich auf seine irdischen Güter steift (so schon in der Einleit. V. 3., dann 7. 11. 17. 18.); andrerseits diesem die Kürze des Lebens, die Gewißheit des Todes entgegengestellt, für den Gerechten aber die Rettung von der Gruft, die unsterblichkeit der Seele in Anspruch nimmt. Diese letztere drückt er durch פדיון נפשם ,פדה, ויחי עוד לנצח (8. 9. 10. 17.) aus, dann durch כי יקחני (17.). Er stellt ויחי עוד לנצח dem עד נצח לא יראו אור als die beiden Zustände gegenüber. Diese Ausdrücke können nicht zweifelhaft sein. Daß in den Ps. die Unsterblichkeit der Seele öfter allein für die Frommen und Gerechten in Anspruch genommen wird, haben wir bereits S. 41. ausgeführt. Fassen wir aber unsern Ps. vom Gegensatze aus auf: den Schätzen des Sünders stellt er die Gewißheit des Todes entgegen, so wäre diese, da sie doch auch nicht minder fur den Guten da ist, gar kein Trostgrund, wenn nicht eben die Unsterblichkeit der Seele für den Guten vorausgesetzt würde. (So sagt Rabe: זה המזמור הוא הנכבד מאד כי יש בו מפורש אור העולם הבא ונשמת החכמה שלא תמות.) War aber auch die so gestaltete Ueberzeugung schon vorhanden, so war sie doch noch nicht als voller Lehrsatz zur Erklärung der Räthsel des Lebens, als Argument gegen den Reichthum des Sünders gebraucht. Darin trat sie in unserm Ps. neu auf, woraus die sonst prätentiöse lange Einleit. erklärlich, und müssen wir daher den Ps., dem jede geschichtliche Beziehung fehlt, zwar nach David (s. Einleit. zu Ps. 37.), aber doch hoch genug hinaufrücken, mit Hitzig etwas vor Jeschajah. Dies verräth sich auch V. 5., wo der S. die Lehre als eine, die er selbst von innen heraus empfangen, und als ein Räthsel darstellt. Nicht minder bestätigt sich die Neuheit, also zu argumentiren, durch die Anordnung. Außer der Einleit. machen sich durch einen Refrain zwei Abschnitte bemerklich 6—13. 14—21., je aus 8 Versen bestehend. Im ersten Abschnitte spricht der Sänger nur die Gewißheit des Todes aus, vor der aller irdischer Glanz erbleicht; im zweiten bringt er dann die Unsterblichkeit des Gerechten vor, wodurch jene erst ihr Gräßliches, Abschreckendes erhält. Dennoch aber drückt er diese noch sehr bescheiden aus, als wenn er sie zwar als Ueberzeugung geben wollte, jedoch ohne die nähere Beschaffenheit angeben zu können. Auch im Speziellen ist die Anordnung regelmäßig, die Einleit. faßt 4, jeder Abschnitt 8 Verse; dann zerfällt jeder Abschnitt in drei Strophen, die eine zu 2, die beiden andern zu 3 Versen, doch in umgekehrter Folge: 2. 3. 3.; 3. 3. 2. Die Sprache ist alterthümlich, kräftig, oft kurz. — 2. Feierlicher Aufruf, wie er seit 5 M. 32, 1. gewöhnlich geworden. — 3. Vergl. 4, 3. Der Gegensatz zwischen Reich und Arm erweist den zwischen איש und אדם. — 5. Also nicht bloß eigentliches Lied, sondern auch Lehrgedicht wird mit der

(ו) לָמָּה אִירָא בִּימֵי רָע עֲוֺן עֲקֵבַי
יְסֻבֵּנִי׃ (ז) הַבֹּטְחִים עַל־חֵילָם וּבְרֹב
עָשְׁרָם יִתְהַלָּלוּ׃ (ח) אָח לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה
אִישׁ לֹא־יִתֵּן לֵאלֹהִים כָּפְרוֹ׃ (ט) וְיֵקַר
פִּדְיוֹן נַפְשָׁם וְחָדַל לְעוֹלָם׃ (י) וִיחִי־
עוֹד לָנֶצַח לֹא יִרְאֶה הַשָּׁחַת׃ (יא) כִּי
יִרְאֶה ׀ חֲכָמִים יָמוּתוּ יַחַד כְּסִיל וָבַעַר
יֹאבֵדוּ וְעָזְבוּ לַאֲחֵרִים חֵילָם׃ (יב) קִרְבָּם
בָּתֵּימוֹ ׀ לְעוֹלָם מִשְׁכְּנֹתָם לְדֹר וָדֹר
קָרְאוּ בִשְׁמוֹתָם עֲלֵי אֲדָמוֹת׃ (יג) וְאָדָם
בִּיקָר בַּל־יָלִין נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ׃
(יד) זֶה דַרְכָּם כֶּסֶל לָמוֹ וְאַחֲרֵיהֶם ׀

v. 13. נ"א נִמְשַׁל

6. Warum sollt' ich mich fürchten in den Tagen des Unglücks, umringt mich meiner Verfolger Bosheit, 7. die auf ihre Schätze vertrauen, sich rühmen der Fülle ihres Reichthums? — 8. Den Bruder vermag Niemand zu lösen, für sich nicht Sühngeld Gott zu geben, 9. da zu theuer ihrer Seele Lösung, so daß er's auf immer muß fahren lassen, 10. daß er immerfort lebe, die Grube nicht schaue. — 11. Ja, er wird sie schauen; Weise sterben, Thor und Narr zumal kommen um, und hinterlassen Andren ihre Schätze. 12. Sie denken, ihre Häuser seien ewig, ihre Wohnungen Geschlecht auf Geschlecht, man rühme ihre Namen in den Ländern: 13. doch der Mensch in Pracht ist ohne Bestand, gleichet dem Viehe, wird vernichtet. — 14. Dies ist ihr Wandel, ihre Thorheit: doch haben die ihnen folgen Ge-

Zither, mit musikalischer Begleitung vorgetragen. — 6. 7. Zweite Strophe: Exposition der Frage, sofort mit der Hindeutung auf die kommende Verneinung derselben; 6. bezeichnet sie als Uebelthäter, 7. als reich. Der S. stellt sich als Repräsentanten der gedrückten, unglücklichen (בימי רע) Gerechten dar. — 8—10. Dritte Strophe: der Beweis gegen jene. Mit allem Reichthum kann er seine Seele vom Tode nicht loskaufen. Der S. wendet dabei eine Steigerung an, seinen Bruder nicht (אח), und sich selbst nicht (כפרו). פדיון נפש und כפר bezeichnen die Loslösung vom Tode durch Geld, vergl. 2 M. 21, 30., so steht כפר לנפש רצח dem מות יומת entgegen 4 M. 35, 31. נפשם V. 9. auf den Bruder und ihn selbst. Der S. will mit V. 9. andeuten: ja, es gäbe eine Lösung der Seele vom Tode, aber diese bestehe nicht in Schätzen, alle Schätze reichen dazu nicht hin — sondern Recht und Tugend. Die unmittelbare Beziehung des פדיון V. 9. auf פדה V. 8., und die Aufeinanderfolge der ו zeigt, daß V. 9. nicht als Parenthese zu fassen; dann muß aber V. 10. von חדל abhängen, und dieses die Verneinung für V. 10. enthalten; וחדל ist dann wieder abhängig von ויקר וגו׳, und die ו verbinden lauter Folgesätze. לא יראה השחת s. 16, 10. — 11. Vierte Strophe: die Schlußfolgerung als Allgemeinsatz כי יראה schöner Gegensatz zu לא יראה, also שחת zu suppl. Alles ist dem Tode (des Leibes) unterworfen, auch Weise sterben, wie viel mehr hat der Frevler den Tod vor sich. Der Tod ist unvermeidlich. — 12. Richtig Raschi: מחשבותם לבנות להם בתים שיתקיימו לעולם. — קִרְבָּם ihr Inneres, ihr Gedanke, ihre Gesinnung Ps. 5, 10. Die Reichen agiren so, als wenn sie ewig leben; ihr Bestreben ist nur, immer mehr Schätze zu häufen, und große Häuser damit zu gründen. Sept. Vulg. Targ. Rabe (jedoch nicht nach seiner eigenen Meinung), Rdak: קברם ihr Grab ist ihre ewige Wohnung, doch kein Cod. Ewald adoptirt diese Meinurg, bei der V. 13. zu verändern. Der V. bildet einen trefflichen Gegensatz zu V. 12. Sie müssen sterben und doch treiben sie es so, als ob sie ewig leben. — 13. Schlußsatz Der Mensch gleicht dem Vieh, wenn er ohne Ahnung und Bewußtsein des Todes stirbt. Schönes Wortspiel von ילין, wofür V. 21. יבין, was Ein. durch Annahme von יבין auch hier zerstören wollten, allein בל, wofür 21. ולא, zeigt schon die absichtliche Abweichung. Der Hebr. hält sich nicht buchstäblich fest am Refrain, vgl. 42, 6. 12. Das Wortspiel hat de Wette gut wiedergegeben, und wir behalten es daher bei. — 14. Nachdem im ersten Abschn. die Gewißheit des Todes, und wie sich die Reichen diesem gegenüber betragen, ausführlich besprochen, will der S. im zweiten Abschnitte den zweiten Gedanken zu Tage fördern, nämlich, daß die Gerechten an die Stelle der Frevler treten (15.) und ihre Seele zu Gott kommt (16.). Er spricht daher zuerst auf Grund der Schilderung das Urtheil in V. 14. aus. Der Gebrauch des כסיל V. 11., die Aufdeckung des

בְּפִיהֶם יִרְצוּ סֶלָה׃ (טו) כַּצֹּאן ׀ לִשְׁאוֹל
שַׁתּוּ מָוֶת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים ׀
לַבֹּקֶר וְצִירָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ׃
(טז) אַךְ־אֱלֹהִים יִפְדֶּה־נַפְשִׁי מִיַּד
שְׁאוֹל כִּי יִקָּחֵנִי סֶלָה׃ (יז) אַל־תִּירָא
כִּי־יַעֲשִׁר אִישׁ כִּי־יִרְבֶּה כְּבוֹד בֵּיתוֹ׃
(יח) כִּי לֹא בְמוֹתוֹ יִקַּח הַכֹּל לֹא־יֵרֵד
אַחֲרָיו כְּבוֹדוֹ׃ (יט) כִּי־נַפְשׁוֹ בְּחַיָּיו
יְבָרֵךְ וְיוֹדֻךָ כִּי־תֵיטִיב לָךְ׃ (כ) תָּבוֹא
עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו עַד־נֵצַח לֹא יִרְאוּ־
אוֹר׃ (כא) אָדָם בִּיקָר וְלֹא יָבִין נִמְשַׁל
כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ׃

v. 15. ב״א לְשאול ibid. וצורם קרי ibid. נ״א מִזְּבֻל
v. 20. בנ״א נֶצַח

fallen an ihrem Munde. Selah. 15. Gleich
Schafen in die Unterwelt gestoßen, weidet sie der Tod, Gerechte beherrschen sie am Morgen, ihre Gestalt verwest, die Unterwelt ist Scheinwohnung ihnen: 16. aber meine Seele wird
Gott lösen aus der Unterwelt Macht, denn er nimmt mich hinweg. Selah. — 17. Fürchte
dich nicht, so Einer reich wird, so er die Herrlichkeit seines Hauses mehrt. 18. Denn nicht
nimmt er dies Alles im Tode mit, nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit. 19. Denn, segnet
er seine Seele im Leben — preiset man dich, daß du gütlich dir thuest: — 20. du kommst
zum Geschlecht deiner Väter, sie schauen nimmer das Licht. 21. Der Mensch in Pracht,
ohne Verstand, gleichet dem Viehe, wird vernichtet.

thörichten Verfahrens der Reichen V. 12., die tiefe Ironie in כבהמות V. 13., lassen für כסל allein die Bedeutung „Thorheit" zu; „Zuversicht" können die Reichen der Gewißheit des Todes gegenüber gar nicht haben, und der Gegensatz in der zweiten Hälfte des V. würde dadurch schwinden. Hätten sie „Zuversicht," dann brauchte man sich nicht zu wundern, daß ihnen Andere folgen, aber bei ihrer offenbaren „Thorheit" hat man das Recht dazu. Weil das Urtheil die ganze vorhergehende Schilderung in sich faßt und schneidend und abschließend ist, ist סלה, auch ohne Strophenende zu sein, an seinem Platze. — 15. 16. Gegenüberstellung des Schicksals der Sünder und Gerechten im Tode. רדה ב־ heißt überall herrschen, hier: über sie, d. h. über ihre Nachlassenschaft. לבקר ist am passendsten zum vorherg. zu beziehen, am Morgen, früh, bald. שאול kann nicht, wie de Wette will, zu לבלות gezogen werden, da sie die Gestalt nicht verzehrt, sondern nur aufnimmt. Die meisten wollen מזבול ohne Dag. im ז = זבול die Unterwelt ist ihnen Wohnung. Hengstenb. מ als verneinend, die Unterwelt ist ihnen Wohnung, die keine Wohnung ist. Da mit לבקר schon auf oben ילין V. 13. gedeutet ist, so würde mit מזבול auf משכנותם, בתימו (V. 12.) hingewiesen sein. — Während der Sünder der Unterwelt verfällt, erlöst Gott den Gerechten aus derselben, und nimmt ihn zu sich. Ein Erlösen aus der Unterwelt, im Gegensatz zu V. 8. u. 15. (מות), kann nichts anderes, als in ein zweites Leben versetzen sein; wenn die christlichen Ausleger „keinen frühzeitigen Tod sterben" vermeinen, so wäre das Ganze reine Spielerei des Psalmisten. יקחני s. 1. M. 5, 24. ולקח אתו אלה׳ und Anm. I. S. 27. — 17. Nach geführtem Beweise die Schlußfolgerung, durch die der Anfang (V. 6.) bestätigt ist. — 19. 20. Der Sänger blickt noch auf den Einwand, daß der Reiche sich doch gütlich thue im Leben durch seine Schätze, und will diesen Einwand durch die ewige Vernichtung als nichtig zeigen. יברך vergl. 5 M. 29, 18. Der Sänger redet in der Schlußhälfte des V. 19. und ersten Hälfte des V. 20. ironisch den Reichen an. — 21. Refrain mit einer sinnigen Wortveränderung. ולא יבין der die Nichtigkeit dieser äußeren Güter nicht einsieht, und die Wege des Rechts nicht wandelt. —

Die wahre Gottesverehrung.

50. 1. Ein Gesang, von Aßaph. Der Herr, Gott, der Ewige redet, und rufet die Erde vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang. 2. Von Zijon, der Schönheit Vollendung, aus

נ (א) מִזְמוֹר לְאָסָף אֵל ׀ אֱלֹהִים יְהוָה דִּבֶּר וַיִּקְרָא־אָרֶץ מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ עַד־מְבֹאוֹ׃ (ב) מִצִּיּוֹן מִכְלַל־יֹפִי אֱלֹהִים

נ״א הִים v. 1. נ״א יְהוָה ibid.

50. In der Entwickelung Jisr.'s konnte es nicht ausbleiben, daß einerseits durch den mosaischen Opferkultus, während die Sittlichkeit sank und die Herzensfrömmigkeit schwand, sich ein Formdienst bildete, der in religiöser Unwissenheit die Religion in diesem Opferkultus ganz und gar bestehend glaubte; daß andrerseits durch das geschriebene Gesetz sich die religiöse Heuchelei Bahn brach, die, das Wort der Satzungen auf den Lippen, dahinter die ärgste Schlechtigkeit verbarg. Der Opferkultus bot hierzu aber die geeignetste Veranlassung, jemehr aus ihm durch die entwickelte Vernünftigkeit die mystische Innerlichkeit, das symbolische Gefühl gewichen. Schon seit Schemuel's Zeit begegnen wir daher Aeußerungen gegen die Formheiligkeit und Formheuchelei; Jeschaj. beginnt seine Donnerrede damit, bis Jirm. die Opfer für keinen wesentlichen Bestandtheil des Gesetzes erklärte, s. II. S. 962. So trafen wir eine solche Aeußerung auch bereits in dem Ps. 40, 7. Durch diese gelegentlichen Aussprüche der wahren Religiosität mußte aber die Unsicherheit nur größer werden, und ein von jener begeisterter S. mußte um so eher sich gedrungen fühlen, einmal vollständig, kräftig, verständlich und voll Schwunges die Lehre auszusprechen, sowohl daß Gott mit diesen Opfern kein Dienst geschehe, sobald nicht frommes Handeln damit verbunden ist, daß überhaupt die Opfer dann zweck- und sinnlos seien, als auch daß Gott die Heuchler wohl durchschaue, den Lasterhaften um so mehr bestrafe, je mehr er den Deckmantel der Religiosität um sich werfe, und daß der einzige Weg zum Heile der des rechten Lebenswandels sei. Man weiß, solche Lehre thut zu aller Zeit noth, denn was damals die Opfer, sind jetzt Worte des Gebetes und Zeremonie. Der S. hatte hierzu um so eher Veranlassung, als die Aussprüche der Propheten und die gelegentlichen Aeußerungen immer mehr vom Affekt eingegeben, im Augenblicke der Erzürnung, der sittlichen Entrüstung zu weit gehend erscheinen konnten. Er beabsichtigte daher seine Lehre ganz objektiv hinzustellen, und gab ihr deshalb ein ganz eigenthümliches Gewand. Er legte diese Lehre Gott selbst in den Mund, da ja in Jisr. alle Lehre göttlich sein mußte; er ließ Gott von Neuem erscheinen, und zwar von Zijon aus, wie ehemals vom Sinai, um diese Lehre zu proklamiren. So stand dann diese Lehre in ihrer Allgemeinheit und Geltung neben der mosaischen Lehre, mit ihr im Geiste Eins, sie ergänzend, und Alles zurückstoßend, was ihr die Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen angeheftet. Der S. beschreibt daher in den ersten 6 Versen die Erscheinung Gottes, dann läßt er im ersten Abschnitte Gott den Theil im Volke anreden, der mit dem Opferkultus der Religion Genüge gethan glaubt, ihm die Nichtigkeit der Opfer dem Allbesitzenden gegenüber zeigen, und aussprechen, was Gott vom Menschen als Verehrung verlange (7—15.). Hierauf wendet sich Gott an den heuchlerischen Bösewicht, hält ihm seine Sündhaftigkeit vor, verkündet seine Strafe, und schließt wer wahrhaft das Heil schaue (16—22.). Wie der Gedankeninhalt, so ist auch in der Form der Ps. höchst trefflich. Die Sprache ist voll Feuers, voll Kraft, und wenn auch nicht neu, doch lebendig und abwechselnd. Die Strophenabtheilung ist in der Einleitung dreiversig, in der eigentlichen Rede zweiversig; nur wo der S. die Lasterhaftigkeit schildert, giebt er eine dreiversige, so wie der Schluß, der Refrainartig an den Schluß des ersten Abschn. V. 14. 15. erinnert, in einem V. besteht. Also: 1—3. Erscheinung Gottes, 4—6. Versammlung zum Gericht, 7—9. erster V. wieder einleitend, dann: Gott fordert keine Opfer, 10. 11. denn Gott gehört Alles, 12. 13. und Gott bedarf Nichts, 14. 15. wie im Gegentheil Gott verehrt werden soll, 16. 17. der heuchlerische Sünder, 18—20. wie er sündigt, 21. 22. Gott durchschaut und straft ihn, 23. Schluß. Der Ps. setzt einen Zustand in Jisr. voraus, wo sowohl der Opferkultus in voller Ausübung, als auch das Schriftgesetz in hohem Ansehen stand. Ihn darum in eine spätere Zeit, z. B. in Joschijah's Zeit zu versetzen, wie Ewald will, ist nicht nöthig, denn wir sehen Jeschaj. 1. ganz denselben Zustand vorausgesetzt in viel früherer Zeit. Auch bei anderen Königen sagten die Geschichtsbücher aus, daß sie nach dem Gesetze gewandelt. Das Bedürfniß, seine Lehre objektiv auszusprechen, rückt vielmehr den Ps. in eine frühere Zeit, so daß die Propheten diese Gedanken als bekannt voraussetzen konnten. Daß Zijon in Herrlichkeit bestand, zeigt V. 2. Wir möchten daher den Ps. der Zeit Schelomoh's zuschreiben, wo sich maßloser Opferkultus mit innrer Leere, mit Abschweifung zum Götzendienst und Lippenweisheit zu verbinden begann. Die wahre Gottesverehrung besteht in aufrichtigem Anrufen, innerer Ehrfurcht und gutem Lebenswandel. — 1. Ueber Aßaph s. Einl. zu den Ps. — Der S. beginnt sofort prächtig und majestätisch, die ganze Aufmerksamkeit weckend, Ehrfurcht in das Herz der Hörer gießend, darum die Steigerung in der dreifachen Bezeichnung Gottes אלהים voller als

הוֹפִיעַ׃ (ג) יָבֹא אֱלֹהֵינוּ וְאַל־יֶחֱרַשׁ
אֵשׁ־לְפָנָיו תֹּאכֵל וּסְבִיבָיו נִשְׂעֲרָה
מְאֹד׃ (ד) יִקְרָא אֶל־הַשָּׁמַיִם מֵעָל וְאֶל־
הָאָרֶץ לָדִין עַמּוֹ׃ (ה) אִסְפוּ־לִי חֲסִידָי
כֹּרְתֵי בְרִיתִי עֲלֵי־זָבַח׃ (ו) וַיַּגִּידוּ שָׁמַיִם
צִדְקוֹ כִּי־אֱלֹהִים ׀ שֹׁפֵט הוּא סֶלָה׃
(ז) שִׁמְעָה עַמִּי ׀ וַאֲדַבֵּרָה יִשְׂרָאֵל
וְאָעִידָה בָּךְ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ אָנֹכִי׃
(ח) לֹא עַל־זְבָחֶיךָ אוֹכִיחֶךָ וְעוֹלֹתֶיךָ
לְנֶגְדִּי תָמִיד׃ (ט) לֹא־אֶקַּח מִבֵּיתְךָ
פָר מִמִּכְלְאֹתֶיךָ עַתּוּדִים׃ (י) כִּי־לִי
כָל־חַיְתוֹ־יָעַר בְּהֵמוֹת בְּהַרְרֵי־אָלֶף׃
(יא) יָדַעְתִּי כָּל־עוֹף הָרִים וְזִיז שָׂדַי
עִמָּדִי׃ (יב) אִם־אֶרְעַב לֹא־אֹמַר לָךְ
כִּי־לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ׃ (יג) הַאוֹכַל בְּשַׂר

strahlt Gott auf. 3. Es kommt unser Gott,
und schweiget nicht, vor ihm her zehrt Feuer,
rings um ihn stürmt es gewaltig. — 4. Er
ruft den Himmel droben und die Erde, zu
richten sein Volk: 5. „meine Frommen ver-
sammelt mir, die meinen Bund auf Opfer
schließen.“ 6. Da verkünden die Himmel seine
Gerechtigkeit, denn Gott ist Richter. Selah.
— 7. Höre, mein Volk, ich will reden, Jis-
rael, ich will wider dich zeugen: Gott, dein
Gott, bin ich. 8. Nicht um deine Opfer ver-
weis' ich dich, und deine Ganzopfer sind stets
vor mir. 9. Nicht mag ich nehmen aus
deinem Hause Stiere, aus deinen Hürden
Böcke. — 10. Denn mein ist alles Gewild
des Waldes, die Thiere auf Bergen bei
Tausenden. 11. Ich kenn' alle Vögel der
Berge, der Fluren Gewild ist mir kund. —
12. So mich hungerte, dir sagt' ich's nicht,
denn mein ist der Erdball und was ihn er-
füllet. 13. Ess' ich denn Fleisch der Thiere,

ה׳ אל, in seinem bestimmten Begriff des ewigen, unveränderlichen Seins. And. Gott der Götter, s. Josch. 22, 22. Indem er דבר ויקרא sagt, giebt der S. sofort die zwiefache Weise, in der er seine Mittheilung angeschaut haben will, zuerst als Lehre, als Verkündigung דבר, dann als ein Gericht Jisrael's ויקרא; da, was der S. ausspricht, eigentlich im Gesetze liegt, und nur von Jisrael verkannt ist. Die bloße Aussprache dessen, was der S. sagt, ist schon ein Gericht, indem dahinter das Urtheil liegt: das solltest du wissen und geübt haben, aber du hast dawider gehandelt. — 2. Gott erscheint hierzu, wie ehemals vom Sinai her 5 M. 33, 2., so jetzt von Zijon, der gegenwärtigen Gottesstätte. Vergl. Klgl. 2, 15. — 3. Feuer vor ihm her (2 M. 19, 18. Ps. 18, 9.), Sturm um ihn, als äußere Zeichen seiner Erscheinung. Der Sturm als solches Zeichen ist neu. ואל יחרש auf דבר V. 1. — 4. Jetzt faßt er das ויקרא des V. 1. auf, Himmel und Erde werden als Zeugen bei dem Gerichte Jisrael's aufgerufen, vergl. 5 M. 4, 26. 32, 1. Jesch. 1, 2. לדין abhängig von יקרא. Bei הארץ fehlt das מתחת, weil die Szene bereits auf der Erde eröffnet ist. — 5. Nach den Zeugen werden die Beklagten vorgefordert. חסידים die sich fromm dünken und nennen, weil sie den Buchstaben des Gesetzes erfüllen, noch spezieller die durch den Opferkultus den göttlichen Bund inne zu halten glauben. Es ist hiermit die Grundidee des ganzen Ps., seine hauptsächliche Veranlassung geschickt angedeutet. Zeigt doch auch V. 8., daß die Jisr. nicht etwa lässig im Opfern sind, sondern das ist das Verderbliche, daß sie keinen wahrhaften frommen Sinn und kein gerechtes Handeln damit verbinden. So Rabe. Falsch daher Andere (Raschi), der Bund, der auf Opfern geschlossen worden 2 M. 24, 5. Dadurch wäre der ganze V. nur matte Umschreibung von: versammelt die Jisr. — 6. Die Anerkennung des Richters. Wen die Himmel anerkennen, können Menschen nicht verwerfen. — 7. Anrede an Jisr. ו in ואדברה einfache Verbindung wie 5 M. 32, 1. Abermals beide Tendenzen des Ps. „ich rede“ und „ich zeuge wider dich.“ Es wird zugleich das ganze Verhältniß zwischen Gott und Jisr. auf die ursprüngliche Stufe zurückversetzt. Ich bin dein Gott, du bist mein Volk, wir stehen in dem Verhältniß der reinen Anerkennung, folglich muß Wahrheit zwischen uns sein. — 8. Ich rüge nicht, daß du mir keine Opfer darbrächtest (vergl. Mal. 1, 7 ff.), vielmehr bringst du sie mir. — 9. Ich fordere sie gar nicht. — 10. 11. Denn erstens brauche ich diese Opfer nicht, da mir alles Gethier gehört. — 12. 13. Zweitens habe ich kein leibliches Bedürfniß. Es ist hiermit auf tief ironische Weise auf die Allmacht und Geistigkeit Gottes hingewiesen, die also nicht durch die Opfer an sich befriedigt werden kann, sondern allein durch die mit ihnen verbundene, durch

אֲבִירִים וְדַם עַתּוּדִים אֶשְׁתֶּה׃ (יד) זְבַח
לֵאלֹהִים תּוֹדָה וְשַׁלֵּם לְעֶלְיוֹן נְדָרֶיךָ׃
(טו) וּקְרָאֵנִי בְּיוֹם צָרָה אֲחַלֶּצְךָ וּתְכַבְּדֵנִי׃
(טז) וְלָרָשָׁע ׀ אָמַר אֱלֹהִים מַה־לְּךָ לְסַפֵּר
חֻקָּי וַתִּשָּׂא בְרִיתִי עֲלֵי־פִיךָ׃ (יז) וְאַתָּה
שָׂנֵאתָ מוּסָר וַתַּשְׁלֵךְ דְּבָרַי אַחֲרֶיךָ׃
(יח) אִם־רָאִיתָ גַנָּב וַתִּרֶץ עִמּוֹ וְעִם
מְנָאֲפִים חֶלְקֶךָ׃ (יט) פִּיךָ שָׁלַחְתָּ בְרָעָה
וּלְשׁוֹנְךָ תַּצְמִיד מִרְמָה׃ (כ) תֵּשֵׁב
בְּאָחִיךָ תְדַבֵּר בְּבֶן־אִמְּךָ תִּתֶּן־דֹּפִי׃
(כא) אֵלֶּה עָשִׂיתָ ׀ וְהֶחֱרַשְׁתִּי דִּמִּיתָ
הֱיוֹת־אֶהְיֶה כָמוֹךָ אוֹכִיחֲךָ וְאֶעֶרְכָה
לְעֵינֶיךָ׃ (כב) בִּינוּ־נָא זֹאת שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ
פֶּן־אֶטְרֹף וְאֵין מַצִּיל׃ (כג) זֹבֵחַ תּוֹדָה
יְכַבְּדָנְנִי וְשָׂם דֶּרֶךְ אַרְאֶנּוּ בְּיֵשַׁע
אֱלֹהִים׃

v. 16. נ״א הב׳ רפה
ב״נ זֹבֵחַ v. 23. נ״א יְכַבְּדָ׳ ibid. נ״א בְּיֵשַׁע ibid.

und trink' ich Blut der Böcke? — 14. Dank opfre Gott, und dem Höchsten bezahle deine Gelübde, 15. und rufe mich an am Tage der Noth — ich werde dich retten — und ehre mein! — 16. Und zum Frevler spricht Gott: Was hast du meine Satzungen aufzuzählen, und trägst meinen Bund in deinem Munde? 17. und doch hassest du Zucht, und wirfst meine Worte hinter dich? — 18. Siehst einen Dieb du, gefällt's dir bei ihm, mit Ehebrechern hältst du's; 19. lässest deinen Mund in Bosheit los, und deine Zunge zettelt Trug; 20. sitzest, redest wider deinen Bruder, stößst auf deiner Mutter Sohn. — 21. Solches thatest du; da ich schwieg, wähntest du, ich sei wie du: verweisen will ich dich, vor Augen dir es rücken; 22. das sehet ein, ihr Gottvergessenen, auf daß ich nicht zermalm', und Niemand rettet. — 23. Wer, opfernd Dank, mich ehret, und seinen Wandel leitet, ihn lass' ich schauen Gottes Heil.

sie ausgedrückte Gesinnung. — 14. 15. Sondern die innerliche Religiosität ist es, die Gott fordert. Ein. verstanden unter תודה wirkliche Dankopfer, נדרים wirkliche Gelübde, And. nur im geistigen Sinne. Daß hier nur andere Opferarten als die V. 8. erwähnten זבחים und עולות gemeint seien, widerspricht dem Sinne des ganzen Ps., noch dazu, da תודה und נדרים doch nur Abarten der זבחים sind, s. I. S. 550. Dessenungeachtet kann eine bestimmte Beziehung zu V. 8. nicht verkannt werden, und תודה und שלם נדרים haben zu bestimmte Bedeutung. Mit תודה und נדרים soll also gesagt werden, nicht jene offizielle Opfer verlange ich, זבחים und עולות, sondern solche, die aus persönlichen Regungen des Herzens hervorgehen, also auf lauteren und innigen Gefühlen beruhen, wie תודה und נדרים. Es versteht sich von selbst, daß der S. eben die diesen Opfern zu Grunde liegenden Gefühle damit meint. Von der andern Seite will er damit auch aussprechen, daß er nicht den ganzen Opferkultus umstoßen, sondern soweit er auf wahren Empfindungen beruhe, bestehen lassen wolle. Willkürlich Raschi תודה Bekenntniß der Sünden, Rdak Opfer mit Bekenntniß. — Darum fügt er V. 15. das aufrichtige Gebet, und die wahrhafte innere Verehrung hinzu. Fälschlich nimmt Hengstenb. den ganzen V. als Verheißung an, wogegen schon spricht, daß ו vor אחלצך fehlt und יכבדנני V. 23. wiederkehrt, wo erst mit אראנו die Verheißung beginnt. — 16. 17. Gott wendet sich nun zum wirklichen Uebelthäter, der das Gesetz heuchlerisch auf den Lippen hat. Im ersten Abschn. waren die, welche den Opferkultus ohne innere Erhebung und Lauterkeit üben, besprochen, im zweiten die das Gesetz, das Sittengesetz im Munde führen, und dagegen handeln. — 18—20: Aufzählung der vorzüglichsten, im Schwunge seienden Frevel: Diebshehlerei, Förderung des Ehebruchs, Verleumdung, Betrug, selbst gegen den nächsten Verwandten; also besonders Bezug auf das 7te, 8te u. 9te der Zehnworte. דופי ἅπ. λεγ. Stoß, Schlag = נדף, die jüd. Ausleger דבה רעה. — 21. 22. Die aufgeschobene Strafe machte den Sünder sicher (vergl. Koh. 8, 11. 12.). Daher zuerst Abmahnung, dann V. 22. Zusicherung der Strafe. Darum kann V. 22. von 21. nicht getrennt werden; אטרף ist Forts. von אוכיחך. — 23. Schlußsatz, wie V. 14. 15. Die Meisten trennen יכבדנני

Bitte um Sündenvergebung.

51. 1. Dem Sangmeister; ein Gesang David's, 2. als zu ihm gekommen Nathan der Prophet, wie er zur Bathscheba gekommen.

נא (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) בְּבוֹא־אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא כַּאֲשֶׁר־בָּא אֶל־בַּת־

von זובח תודה als Nachsatz, allein dann widerstreitet es V. 15. Der Nachsatz beginnt vielmehr erst mit אראנה. ושם דרך wird am besten von der Vulg. erkl.: et qui ordinat viam, wer seinen Wandel nach den Gesetzen der Sittlichkeit, nach den göttlichen Gesetzen bereitet, ordnet. —

51. Im 38. Ps. ist der Zustand dessen geschildert, welcher vom Bewußtsein seiner großen Schuld völlig niedergedrückt und hierdurch in eine gefahrvolle Lage, in der die Feinde wider ihn das Haupt erheben und die Freunde sich zurückziehen, gerathen ist — während Ps. 32. die Erhebung, die zurückgekehrte Sicherheit dessen zeichnet, der durch aufrichtige Erkenntniß zur Gewißheit der göttlichen Sündenvergebung gekommen. Dort wurde nur das ganze Weh vor Gott gebracht, und der Anspruch auf Vergebung konnte noch nicht gefaßt und dargelegt werden — im Ps. 32. ist jede Ungewißheit geschwunden, und der ganze Kampf liegt hinter dem S. Zwischen diese beiden, das mittlere Moment gebend, tritt Ps. 51. Der S. fleht Gott um Tilgung seiner Sünde in den innigsten Tönen, um Reinigung von seiner Schuld an (3. 4.), denn er ist vollständig zur Erkenntniß derselben gekommen (5. 6.). Er beruft sich auf die Schwäche des Menschen, die nur von Gott erleuchtet werden kann (7. 8.). Daher immer wiederholte Bitte um Vergebung (9. 11. 13.), damit Freude ihm zurückkehre, ein reines Herz ihm sei, und der Geist wieder fest und frei werde (10. 12. 14.). Die Zuversicht auf die erwartete Vergebung macht ihm schon klar, was er thun werde, wenn ihm vergeben worden: er wird auf die Besserung der Sünder wirken, und der göttlichen Gerechtigkeit jubeln (15. 16.). Darum möge Gott gestatten, daß er sein Lob verkünde, da Gott nicht an Opfern, sondern an gebrochenem, zerknirschtem Herzen Wohlgefallen hat (17—19.). Wir sehen also, daß die drei Psalmen: 38. 51. 32. in genauester psychologischer Folge die Seelenzustände des Schuldigen schildern; der erste das völlig niederdrückende Schuldbewußtsein, der zweite die völlige Erkenntniß der Schuld mit der Ueberzeugung verbunden, daß Gott die Schuld dem Reuigen vergebe, der dritte das Wohlgefühl, die erwachende Seligkeit dessen, der seine Schuld von Gott vergeben fühlt. Der 51. Ps. ist also der mittlere der drei, der hier seine Stelle fand wegen Aehnlichkeit von V. 18. mit Ps. 50. Wir stehen daher nicht an, ihn ebenfalls der Versündigung David's am Urijah und der Bathscheba zuzuschreiben, wie die Ueberschrift angiebt. Was man dagegen eingewendet, ist nicht von Bedeutung. Wie man die 2 Schem. 12, 13. sofort angekündigte Sündenvergebung zu verstehen, haben wir schon in der Einleitung zu Ps. 38. gezeigt; ist hier von vielen Sünden die Rede, nun so hatte auch wirklich David im Fortlaufe des Ereignisses viel gesündigt, es war Ehebruch, Lug, Mord, jahrelange Unbußfertigkeit durch seine von der Leidenschaft geblendete Seele gegangen: wenn es V. 6. heißt, der S. habe allein an Gott gesündigt, so bleibt auch 2 Schem. 12, 13. 14. hierbei stehen, s. Anm. zum V. Was aber dafür spricht ist die „Blutschuld," die V. 16. geradezu bekennt; V. 6. hat Aehnlichkeit mit 2 Schem. 12, 9., und dessen zweite Hälfte stützt sich am besten auf Nathan's Rede an David; Ps. 32, 8 ff. ist die weitere Ausführung von V. 15.; ganz besonders aber V. 13., wozu s. Anm. Halten wir uns hiervon nun überzeugt, so treten V. 20. 21. in völligen Widerspruch damit. Hier erbittet der S., daß Gott Zijon Gutes thue, und die Mauern Jeruschalajim's baue, dann würde Gott Gefallen haben an Opfern, dann sollen Stiere auf den Altar gebracht werden. Man verstand dies natürlich vom Wiederaufbau des zerstörten Jerusch.'s und Tempels, und mußte dann den Ps. dem babylonischen Exil zuschreiben (so de Wette u. A.). Hiergegen wollte Hengstenb. תבנה חומות ירוש׳ nicht als „wiederbauen," sondern „bauen" im bildlichen Sinne von beschützen, verstehen, was jedoch ganz willkührlich. Indeß bei beiden Ansichten enthalten V. 20. 21. einen vollständigen Widerspruch mit dem Ps., und zwar einen zwiefachen. Zuerst einen allgemeinen: es ist gar kein Zusammenhang zwischen dem eigentlichen Ps. und diesen Versen zu finden. Der Ps. ist ganz und gar Bitte um Sündenvergebung, und zwar die persönlichste, wie V. 12 13. besonders zeigen. Der S. weiß so sehr gar nichts anders, daß er dieselbe Bitte neunmal wiederholt. Und nun bringen auf einmal V. 20. 21. die Bitte um das Wohlergehen Zijon's und den Aufbau der Mauern Jerusch.'s. Alsdann den besondern Widerspruch: nachdem der S. um Vergebung gebeten, setzt er sich vor, das Lob Gottes zu verkünden, wenn ihm vergeben worden. Er fährt dann fort: ich würde Opfer bringen (ואתנה), aber an Opfern hast du kein Wohlgefallen (V. 18.), sondern ein zerbrochenes und zerknirschtes Herz ist das Gott wohlgefällige Opfer (V. 19.). Dem geradezu entgegen sagt V. 21. wenn Jeruschal. gebaut sein wird, wird Gott Wohlgefallen an Opfern haben, und sollen Stiere auf den Altar gebracht werden. Um dies auszugleichen, behaupteten die, welche den Ps. dem Exil überweisen, es sei gemeint V. 18., jetzt, außerhalb Palästina's, im Exil, dürften keine Opfer

3. Begnad'ge mich, o Gott, nach deiner Gnade, nach deines Erbarmens Größe tilge meine Missethat. 4. Von meiner Schuld wasch ganz mich rein, und rein'ge mich von meiner Sünde. — 5. Denn ich erkenne meine Missethaten, und meine Sünd' ist stets vor mir. 6. An dir, an dir allein hab' ich gesündigt, und was in deinen Augen bös, gethan: damit gerecht in deinem Wort du seist, in deinem Richten lau=

שבע: (ג) חנני אלהים כחסדך כרב
רחמיך מחה פשעי: (ד) הרבה כבסני
מעוני ומחטאתי טהרני: (ה) כי־פשעי
אני אדע וחטאתי נגדי תמיד: (ו) לך
לבדך ׀ חטאתי והרע בעיניך עשיתי
למען תצדק בדברך תזכה בשפטך:

v. 4. הרב ק׳

gebracht werden; diesem widerspricht aber V. 19. gänzlich, denn es ist offenbar, daß V. 19. die ganze Spitze des Ps. bringt: ein zerknirschtes Herz ist das wahre Sündopfer, und darum wird ihm Gott vergeben, und ebenso zeigt ואתנה, daß kein äußeres Hinderniß des Opferns vorhanden war. V. 18. ist also um V. 19. willen da, nicht umgekehrt. Diejenigen, welche den Ps. David zuschreiben, wie Hengstenb., meinten, V. 18. seien nur seelenlose Opfer, V. 20. beseelte Opfer gemeint, darum stände V. 21. זבחי צדק. Allein die Aufzählung von עולה וכליל, so wie die פרים lassen keinen Zweifel, daß an wirkliche Opfer zu denken, und V. 19. steht auch dem entgegen, denn es bleibt immer zuletzt der eigentliche Gedanke, daß ein zerknirschtes Herz das allein wahre, gottgefällige Opfer sei. Aber nicht bloß dieser besondere, sondern vor Allem der oben bezeichnete allgemeine Widerspruch zwingt uns, die V. 20. 21. vom Ps. loszulösen, wie schon Rabe als Meinung anführt, Venema, Niemeyer und Rosenm. erachteten. Ein Exulant fügte dem Ps. in späterer Bearbeitung die beiden Verse zu. Dies ist auch positiv nachzuweisen. Die Verse hängen sich ganz ohne Zusammenhang an 18. 19., und wiederholen künstlich die Worte aus 18., aber nicht ganz in ursprünglicher Bedeutung, so תרצה in ברצונך V. 20., תחפץ geradezu, זבח und עולה. Der Analogie entbehrt dies nicht, wir sahen denselben Fall 14, 7., wir sehen ihn in den, den letzten Psalmen der einzelnen Bücher des Psalmenbuches angehängten Doxologien. Die Behauptung, daß der Ps. mit V. 19. keinen genügenden Schluß habe, ist willkürlich, denn V. 19. enthält zugleich den Hauptgrund und die Charakteristik seines Zustandes; da der Ps. die Bitte überall voranstellt, schließt er mit dem Grunde völlig angemessen. Auch die äußere Anordnung spricht dafür. Der Ps. hat lauter zweiversige Strophen, und nur die letzte, 17—19. ist dreiversig, worauf nun wieder eine zweiversige 20, 21. folgen würde. Der Grund, warum der Exulant diese Verse hinzufügte, ist nicht sowohl, wie Tholuck meint, weil V. 18. die Opfer zu sehr heruntersetzte: sondern weil der Exulant den ganzen Ps. im Sinne der verbannten Nation deutete, an die Sündenvergebung und Reinigung derselben den Wiederaufbau knüpfte, und daher die Bitte um diesen an die Bitte um Vergebung schloß. Er that dies dann in Anwendung des V. 18. in V. 21. — Sicherlich werden V. 20. 21. zurückgewiesen, wenn wir den Ps. in seinem tiefern Charakter auffassen. Der Ps. greift das Verhältniß so rein geistig auf, daß ein äußeres nicht weiter zuläßig erscheint. Der schuldbewußte Mensch tritt dem erbarmungsvollen Gotte gegenüber: jener tief durchdrungen von seinen Fehlen, so daß er sich nur auf die schwache Natur des Menschen (V. 7.) und auf die unendliche Gnade Gottes (V. 3.) stützen kann; dieser nichts vom Menschen verlangend, als volle Wahrheit zwischen sich und dem Menschen (V. 8.) und das vom Gefühl seiner Schuld zerbrochene Gemüth (19.). Daher die volle Empfindung, daß nur durch die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zwischen ihm und Gott die Freude zurückkehren könne in die Brust des Menschen (10. 14.), das ganze Bewußtsein, daß es für seine Zukunft auf ein reines Herz und einen festen Geist ankomme (12.). Wir haben daher in diesem Ps. den alleinigen Einblick in das Innerste des Geistes, und auch so ist er der zwischen 38. und 32. mitten inne stehende, der Moment, wo der ringende Geist alles Aeußere, Feinde und Siechthum, vergißt, und sich allein mit sich und seinem Gotte beschäftigt. Der Ps. lehrt uns: das Glück des Menschen hängt von der Vergebung seiner Schuld durch Gott ab. — 2. Vergl. 2 Schem. 12. — 3. Der S., fühlend, daß der Ankergrund der Hoffnung auf Tilgung der Schuld doch nur in der Barmherzigkeit Gottes liegt, wendet sich zuerst an diese. — 5. An diesen knüpft er den zweiten Grund, das offene, klare Sündenbekenntniß, das ohne Umkleidung sich ausspricht, die unerläßliche Bedingung der Vergebung (כי). — 6. Noch näherer Einblick in seine Sünde. Indem der S. die Vergebung von Gott allein erwarten kann, hebt er hervor, daß er gen Gott allein gesündigt, d. h. daß seine ganze Sünde gen Gott gerichtet war, wie dies והרע וגו׳ weiter ausführt. Hat er gegen Menschen gesündigt, kann er deren Verzeihung erlangen, so tritt er Gott schon mit einem gewissen Anspruch auf die Vergebung entgegen. Indem er dies aber von sich weist, ergiebt er sich völlig der Barmherzigkeit Gottes. Es ist also eine Steigerung, wie auch לך לבדך zeigt, daß er seine Sünde

(ז) הֵן־בְּעָווֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי
אִמִּי׃ (ח) הֵן־אֱמֶת חָפַצְתָּ בַטֻּחוֹת
וּבְסָתֻם חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי׃ (ט) תְּחַטְּאֵנִי
בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין׃
(י) תַּשְׁמִיעֵנִי שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה תָּגֵלְנָה
עֲצָמוֹת דִּכִּיתָ׃ (יא) הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵחֲטָאָי
וְכָל־עֲוֺנֹתַי מְחֵה׃ (יב) לֵב טָהוֹר בְּרָא־
לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי׃
(יג) אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ

v. 11. עטי׳ מֵחֲטָאַי

ter. — 7. Sieh, in Schuld ward ich geboren, in Sünd' empfing mich meine Mutter. 8. Sieh, an Wahrheit hast du Lust im Innern, und lehre mich im Herzen Weisheit. — 9. Entsünd'ge mich mit Ysop, daß rein, wasch mich, daß weißer als der Schnee ich werde. 10. Verkünde Wonn' und Freude mir, die Glieder, die du schlugst, sie sollen jubeln. — 11. Verbirg dein Angesicht vor meiner Sünde, und alle meine Schulden tilge. 12. Ein reines Herz schaff mir, o Gott, und einen festen Geist erneu' in meinem Innern. — 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und deinen heil'gen Geist

gänzlich als gegen Gott geschehen ansieht. Dies die Erklärung des „allein." Daß aber jegliche Sünde gegen Gott gerichtet ist, ist nicht allein durchgängige Anschauung der Thorah, sondern liegt auch in dem Begriff, daß alle Sittlichkeit auf dem Verhältniß des Menschen zu Gott beruhet, außerhalb dessen es aber nur Schaden an sich und dem Nebenmenschen, aber keine Sünde giebt. Hierin unterscheidet sich nothwendig die juridische und die religiöse Anschauung, indem jene nur das zwischen den Menschen konvenirte Recht, diese das auf Gott beruhende sittliche Verhältniß zum Grunde hat. Darin aber, daß der S., indem er sündigte, allein gegen Gott gesündigt, erscheint auch Gott als der Allgerechte und Allheilige. Die Sünde als solche, indem sie gegen Gott gerichtet ist, kann nur gegen die Allweisheit Gottes gerichtet sein, erweist also diese. למען ist daher nicht gezwungen auf das Bekenntniß V. 5., sondern unmittelbar auf die erste Hälfte des V. 6. zu beziehen. — 7. Er geht zum dritten Grunde über, der zur Sündhaftigkeit geneigten Natur des Menschen, indem er damit zugleich auf den ersten Ursprung der Sünde hindeutet. Offenbar ist der Sinn ein doppelter: von meinem frühesten Dasein neigte ich mich, wie alle Menschen, zur Sünde, wie es 1 M. 8, 21. heißt: „das Bilden des Menschenherzens ist böse von seiner Jugend an," darum zuerst חוללתי, und: auch meine Eltern waren Sünder, also alle Menschen sind Sünder, darum „meine Mutter" noch einmal hervorgehoben. Der Fortschritt von חוללתי zu יחמתני ist daher sichtlich, indem sich jenes auf den S., dieses auf die Eltern (für die „Mutter") bezieht. Das Dogma der Erbsünde hierin zu finden, konnte nur den Kirchenlehrern einfallen. Die in der Natur des Menschen gegebene Möglichkeit der Sünde lehrt schon die Schrift in der Geschichte des Paradieses. — 8. הן zeigt schon, daß es unmittelbar an das erste הן V. 7. anschließt. Der Mensch ist zur Sünde allzusehr geneigt, du aber verlangst Wahrheit, d. h. die aufrichtige Gerechtigkeit, die Uebereinstimmung des Wollens und Thuns mit dem, was wahr ist, im Herzen, und da sie der zur Sünde geneigte Mensch nicht von selbst erlangen kann, so lehre du mir Weisheit im Herzen, d. i. die sittliche Einsicht. בטחות (Ijob 38, 36.) am besten Rabe: בסתם המקומות הנעלמים שהם מכוני הלב. — Targ. בטמור לבא. — 9. Nachdem so der S. die Gründe für die Sündenvergebung ausgesprochen, kehrt er zu der Bitte um so nachdrücklicher zurück, indem er in drei Str. sie in den ersten V. (9. 11. 13.) ausspricht, und in den zweiten V. (10. 12. 14.) eine Folge andeutet. Ysop als Symbol des Reinigens s. I. S. 355. 604. 769., über Ysop selbst s. I. S. 361. Vergl. noch Jesch. 1, 18. — 10. Eine Folge der Sündenvergebung wird die Freude sein, die erst dann wieder und mit ihr zugleich in sein Herz einziehen kann. Zur zweiten Vershälfte vergl. 35, 10. und überhaupt Ps. 38. — 11. Verbirg ff., daß du sie nicht mehr siehest. — 12. Eine zweite Folge der Sündenvergebung: völlige Wiedergeburt des Geistes, indem das Herz wieder ganz rein und der Geist von Neuem fest, sicher in seiner Sittlichkeit ist. — 13. Von Gottes Angesicht verworfen werden, heißt: dem gänzlichen Verderben überlassen werden (vergl. 2 Kön. 24, 20.). Wie also der S. sich noch vor Gottes Antlitz weiß, so fühlt er sich auch vom heiligen Geiste Gottes noch nicht verlassen, und mit Recht, denn diese tiefe Durchwühlung der Reue ist eine Wirkung derselben. Da die Bitte um einen neuen festen Geist vorangeht, so kann „dein heil. Geist" nicht allein der allgemeine sittliche Geist sein, wie de Wette will. Wir werden vielmehr auf den Begriff des רוח הקודש hingewiesen, wie wir ihn aus der Thorah I. S. 734. festgestellt, und wie er als eine besondere geistige Existenz 1 Schem. 16, 13. 14. in Bezug auf David hervorgehoben ist. Der S. selbst sieht

nimm nicht von mir. 14. Bring deines Heiles Wonne mir zurück, und stütze mich mit einem freien Geiste. — 15. Missethäter will ich deine Wege lehren, und Sünder sollen zu dir kehren. 16. Von Blutschuld rette mich, o Gott, Gott meiner Hülfe: meine Zunge wird deiner Gerechtigkeit jubeln. — 17. Herr, meine Lippen öffne, mein Mund verkünde deinen Ruhm. 18. Denn nicht Schlachtopfer begehrst du, sonst gäb' ich sie, Ganzopfer gefallen dir nicht. 19. Die Schlachtopfer Gottes sind ein zerbrochner Geist, ein gebrochnes und zerknirschtes Herz verschmähst, o Gott, du nicht. — — 20. In deinem Wohlgefallen thue Zijon Gutes, Jeruschalajim's Mauern baue: 21. dann wirst du Schlachtopfer der Gerechtigkeit begehren, Ganz- und Brandopfer; dann werden Stier' auf deinen Altar steigen.

אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי: (יד) הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן
יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי: (טו) אֲלַמְּדָה
פֹשְׁעִים דְּרָכֶיךָ וְחַטָּאִים אֵלֶיךָ יָשׁוּבוּ:
(טז) הַצִּילֵנִי מִדָּמִים ׀ אֱלֹהִים אֱלֹהֵי
תְּשׁוּעָתִי תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ: (יז) אֲדֹנָי
שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: (יח) כִּי ׀
לֹא־תַחְפֹּץ זֶבַח וְאֶתֵּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה:
(יט) זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה לֵב־נִשְׁבָּר
וְנִדְכֶּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה: (כ) הֵיטִיבָה
בִרְצוֹנְךָ אֶת־צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָםִ:
(כא) אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי־צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל
אָז יַעֲלוּ עַל־מִזְבַּחֲךָ פָרִים:

Schutz des Gerechten vor den falschen Großen.

52. 1. Dem Sangmeister; ein Gedicht, von David, 2. als Doeg der Edomi gekommen, und Schaul berichtete, und zu ihm sprach:

נב (א) לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לְדָוִד: (ב) בְּבוֹא ׀
דּוֹאֵג הָאֲדֹמִי וַיַּגֵּד לְשָׁאוּל וַיֹּאמֶר לוֹ

v. 18. נ״א תַּחְפּוֹץ v. 19. בנ״א רוּחַ
v. 21. נ״א מִזְבְּחֲךָ

also in sich eine besondere göttliche Begeistigung, die, trotz Versündigung, bei ihm bleibt, aber bei fortdauernder Sündenunreinheit weichen würde. — 14. Abermals Folge. Die Hauptsache ist hier nicht die Freude, sondern das Heil. רוח נדיבה ein nicht mehr befangener, daher zu allem Herrlichen von innen herausgetriebener Geist, der Gott Dank opfert. — 15. Der S., der Sündenvergebung sicher, sieht in die Zukunft, und spricht aus, was er in derselben thun werde. Daher kein „dann." Erfahren in Vergehen und Versöhnen, wird er auf Sünder zu ihrer Besserung wirken. — 16. Ferner: er wird in Jubel ausbrechen, die Gerechtigkeit Gottes verkündend. Aber je weiter er noch von diesem Jubel entfernt ist, desto mehr fühlt er sich gedrungen, die Bitte noch einmal, und zwar mit speziellem Bezuge auf das, was ihn am meisten drückt — Blutschuld — voranzuschicken. דָּמִים die Strafe wegen Tödtung, hier des Urijah. — 17. Hierin, in der Verkündigung der Herrlichkeit Gottes, fühlt er, ist das Hauptsächliche gelegen, was Menschen für Gott thun können. Daher in der Form der Bitte, da auch hierzu die Begabung von Gott ausgeht. — 18. Zwar könnte man auch auf Darbringung von Opfern hinweisen, allein diese sind es nicht, die Gott verlangt und ihn befriedigen. Fälschlich würde man dem S. dabei eine feindliche Absicht gegen die Opfer zuschreiben, da offenbar V. 18. um V. 19. willen da ist (s. Einl. zu diesem Ps.). Der S. fühlt sich so ganz in seinem Innern, daß jede andere äußere Kundgebung, als das aus dem Herzen kommende Wort, ihm nur störend und nichtig erscheinen mußte. — 19. Die Krone des ganzen Ps., der eigentliche Lehrinhalt desselben. Vergl. 34, 19. — 20. 21. S. Einl. zu diesem Ps. —

52. Einen Mächtigen, der Unheil sann und Trug redete, auf seinen Reichthum und seine Bosheit trotzte, und sich dessen rühmte, redet der S. an, ist sich der schützenden Huld Gottes bewußt, und daß jenen Gott vernichten, der Gerechte aber siegen werde. Auf der einen Seite führt er dem Bösewicht vor, daß vor Gott sein Trotz nicht bestehen werde, auf der andern den Gerechten, Gott zu vertrauen, da dieser es glücklich vollbringt. Wer dieser

בָּא דָוִד אֶל־בֵּית אֲחִימֶלֶךְ׃ (ג) מַה־
תִּתְהַלֵּל בְּרָעָה הַגִּבּוֹר חֶסֶד אֵל כָּל־
הַיּוֹם׃ (ד) הַוּוֹת תַּחְשֹׁב לְשׁוֹנֶךָ כְּתַעַר
מְלֻטָּשׁ עֹשֵׂה רְמִיָּה׃ (ה) אָהַבְתָּ רָּע
מִטּוֹב שֶׁקֶר ׀ מִדַּבֵּר צֶדֶק סֶלָה׃
(ו) אָהַבְתָּ כָל־דִּבְרֵי־בָלַע לְשׁוֹן מִרְמָה׃
(ז) גַּם־אֵל יִתָּצְךָ לָנֶצַח יַחְתְּךָ וְיִסָּחֲךָ
מֵאֹהֶל וְשֵׁרֶשְׁךָ מֵאֶרֶץ חַיִּים סֶלָה׃
(ח) וְיִרְאוּ צַדִּיקִים וְיִירָאוּ וְעָלָיו יִשְׂחָקוּ׃
(ט) הִנֵּה הַגֶּבֶר לֹא יָשִׂים אֱלֹהִים מָעוּזּוֹ
וַיִּבְטַח בְּרֹב עָשְׁרוֹ יָעֹז בְּהַוָּתוֹ׃ (י) וַאֲנִי

נ״א וְיִרְאוּ v. 8. נ״א צַדִּיקִים ibid.
דגש אחר שורק v. 9.

David ist in das Haus Achimelech's gekommen. 3. Was rühmst du, Mächtiger, der Bosheit dich? Gottes Gnade währet alle Zeit. 4. Unheil sinnet deine Zunge, gleich scharfem Scheermesser, der du Trug verübest. 5. Du liebest Böses mehr denn Gutes, Lüge mehr denn Rechtes reden. Selah. — 6. Du liebest alle Worte des Verderbens, Trugeszunge. 7. So wird auch Gott auf immer dich vertilgen, dich greifen, aus dem Zelt dich reißen, und dich entwurzeln aus des Lebens Landen. Selah. — 8. Schauen werden's Gerechte und sich scheuen, und über ihn lachen. 9. „Siehe, den Mann, der Gott nicht zur Wehr sich erkor, auf seines Reichthums Fülle vertraute, auf seine Bosheit sich steifte." — 10. Doch

Mächtige sei? Da die Ueberschrift den Ps. auf das schreckliche Ereigniß zurückführt, als Schaul, durch Doeg von der Aufnahme David's bei den Priestern zu Nob benachrichtigt, diese tödten ließ, so pflegte man den Ps. für an Doeg gerichtet auszugeben. Hiergegen wandte man ein, daß V. 9. Doeg als überaus reich angegeben werde und daß überhaupt David gegen das untergeordnete Werkzeug losfahre. Man konnte ebenso auf den Beinamen גבור hinweisen, dem man die Bedeutung „Wütherich" willkürlich beilegt. Vielmehr geht aus dem Ganzen hervor, daß der S. seinem Gegner Macht und Ansehen in hohem Grade zuspricht, so daß er eben gegen ihn auf die Macht und Schutz Gottes rekurriren muß. Alles dies wird beseitigt, wenn man, was die Ueberschrift eher bestätigt, als widerlegt, Schaul selbst angeredet hält, wie Hengstenb. richtig ausgeführt. Hiermit fallen alle Einwände weg. Schaul befiehlt wiederholt die Priester zu tödten, Schaul fingirt trügerisch die Schuld der Priester, Schaul's war das Verbrechen und die furchtbare Gefahr, der David sich nach solcher Schandthat versehen mußte. S. 1 Schem. 22. So nannte David den Schaul noch 2 Schem. 1, 19. ff. גבור und V. 9. findet in 1 Schem. 22, 7. eine gute Anlehnung. Gerade daß Schaul immerfort Schuld an David fingirte und den Anklägern deshalb das willigste Ohr lieh, hebt David oft genug hervor. Einen ganz speziellen Zug finden wir auch darin, daß V. 7. und 10. im Gegensatz der Gegner aus Gottes Wohnung herausgerissen, der S. in derselben verbleiben werde, was auf das dem Schaul entrissene, dem David verliehen werdende Königthum geht. Wenn sich auch sonst David über Schaul zurückhaltend äußerte, so war doch dies ein Augenblick, in welchem seine ganze Seele ihren Schmerz, ihre Entrüstung ausströmen, und zugleich seine Anhänger beruhigen mußte. Der Ps. besteht aus 4 zweiversigen Str., so jedoch daß die erste durch den vollen Ausbruch V. 3. als dreiversige vorangestellt ist (3—5.). Der Böse und Falsche wird in seinem Trotze auf seine irdische Größe zu Schanden, der Gerechte dauert. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Vergl. 1 Schem. 21, 8. und Anm. — 3. Die Gefühle des S. machen sich schnell Bahn, und drücken sofort beide Momente aus. Dem Sich-Rühmen des Unterdrückers tritt die beständige Dauer der göttlichen Gnade entgegen, die das Rühmen des Bösen ob seiner gelungenen Frevelthat schon zu Schanden machen wird. — 4. Der Frevler bringt, um seine böse That wenigstens scheinbar zu motiviren, Trug vor. Vergl. 1 Schem. 13, 17. — 6. 7. Um die Strafe Gottes stark hervorzuheben, wiederholt der S. V. 6. die Beschuldigung. Das Selah V. 5. ist also ganz an seiner Stelle; sonst würde, will man 5. 6. verbinden, V. 6. unleidliche Tautologie sein. „Zelt" Gottes, die h. Wohnung, aus dem Gegensatz zu V. 10. Dadurch erhält ארץ חיים seine allgemeinere, aber speziell gefärbte Bedeutung. Vergl. Jesch. 22, 17 ff. — 8. Jetzt wendet er sich zu den Gerechten. Vergl. 40, 4. — Der V. führt die Worte der Gerechten an, und zeigt, wie das „Lachen" derselben zu verstehen, darüber nämlich, daß der Gegner auf irdisches vertraute, auf Trug sich stützte und

ich, wie ein belaubter Oelbaum im Hause Gottes, vertrau' auf die Gnade Gottes immer und ewig. 11. Ich will dich preisen auf ewig, denn du vollbrachtest es, und deines Namens harren, denn gütig bist du, vor deinen Frommen.

Hülfe gegen die Schlechtigkeit der Menschen

53. 1. Dem Sangmeister; auf Machalath; ein Gedicht, von David. 2. In seinem Herzen spricht der Thor: Es ist kein Gott; Verderbt, abscheulich sind in ihrem Frevel sie: Niemand thut Gutes. 3. Gott schaut vom Himmel auf die Menschensöhne, zu seh'n, ob ein Verständiger vorhanden, der Gott sucht. 4. Sie fielen Alle ab, sind allzumal verdorben, Niemand thut Gutes, auch nicht Einer. 5. Ist keine Einsicht bei den Uebelthätern, die, mein Volk verzehrend, Brod verzehren? Gott rufen sie nicht an. — 6. Einst schraken sie voll Schreckens, wo kein Schrecken war: denn Gott zerstreute die Gebeine des dich Umlagernden, du machtest sie zu Schanden, denn Gott hatte sie verworfen. 7. Wer brächt' von Zijon Hülfe Jisrael's! Führet Gott seines Volkes Gefangene zurück: jubelt Jakob, freut sich Jisrael.

Bitte um Rettung.

54. 1. Dem Sangmeister auf dem Saitenspiel; ein Gedicht, von David, 2. als die Siphim gekommen und zu Schaul sprachen: Siehe,

כְּזַיִת רַעֲנָן בְּבֵית אֱלֹהִים בָּטַחְתִּי בְחֶסֶד־
אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד׃ (יא) אוֹדְךָ לְעוֹלָם
כִּי עָשִׂיתָ וַאֲקַוֶּה שִׁמְךָ כִי־טוֹב נֶגֶד
חֲסִידֶיךָ׃

נג (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־מָחֲלַת מַשְׂכִּיל
לְדָוִד׃ (ב) אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים
הִשְׁחִיתוּ וְהִתְעִיבוּ עָוֶל אֵין עֹשֵׂה־טוֹב׃
(ג) אֱלֹהִים מִשָּׁמַיִם הִשְׁקִיף עַל־בְּנֵי־
אָדָם לִרְאוֹת הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־
אֱלֹהִים׃ (ד) כֻּלּוֹ סָג יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ אֵין
עֹשֵׂה־טוֹב אֵין גַּם־אֶחָד׃ (ה) הֲלֹא־
יָדְעוּ פֹּעֲלֵי אָוֶן אֹכְלֵי עַמִּי אָכְלוּ לֶחֶם
אֱלֹהִים לֹא קָרָאוּ׃ (ו) שָׁם פָּחֲדוּ־פַחַד
לֹא־הָיָה פָחַד כִּי־אֱלֹהִים פִּזַּר עַצְמוֹת
חֹנָךְ הֱבִשֹׁתָה כִּי־אֱלֹהִים מְאָסָם׃
(ז) מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן יְשֻׁעוֹת יִשְׂרָאֵל בְּשׁוּב
אֱלֹהִים שְׁבוּת עַמּוֹ יָגֵל יַעֲקֹב יִשְׂמַח
יִשְׂרָאֵל׃

נד (א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינֹת מַשְׂכִּיל לְדָוִד׃
(ב) בְּבֹא הַזִּיפִים וַיֹּאמְרוּ לְשָׁאוּל הֲלֹא

v. 11. נ"א וַאֲקַוֶּה
v. 4. נ"א נֶאֱלָ֑ v. 5. נ"א פֹּעֲלֵי אָ֑

Gott verschmähete. — 10. Das Heil der Gerechten. Vergl. 1, 3. „Im Hause Gottes," der in der Gemeinschaft mit Gott zu findende dauernde Bestand. — 11. Volle Sicherheit, daß es also werde. כי עשית vergl. 37, 5. —

53. S. zu Ps. 14. —

54. Der S. ruft Gott flehentlich um Hülfe an, die ihm Recht schaffe gegen mächtige Frevler, welche sich wider ihn erhoben und ihm nach dem Leben trachten (3—5.); er spricht seine Zuversicht aus (6. 7.), und verheißt

David ist verborgen bei uns. 3. Gott, durch deinen Namen hilf mir, und richte mich durch deine Stärke. 4. Gott, erhöre mein Gebet, vernimm die Worte meines Mundes. 5. Denn wider mich stehn Feinde auf, Gewalt'ge trachten nach dem Leben mir: sie stellen Gott sich nicht vor Augen. — 6. Sieh Gott ist Beistand mir, der Herr ist unter denen, die mein Leben stützen. 7. Auf meine Widersacher wird sich das Böse kehren: vernichte sie in deiner Wahrheit! — 8. Mit freiwilliger Gabe werd' ich opfern dir, deinen Namen preisen, Ew'ger, weil er gütig: 9. denn aus aller Noth hat er gerettet mich, an meinen Feinden weidet sich mein Auge.

דָוִד מִסְתַּתֵּר עִמָּנוּ׃ (ג) אֱלֹהִים בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי וּבִגְבוּרָתְךָ תְדִינֵנִי׃ (ד) אֱלֹהִים שְׁמַע תְּפִלָּתִי הַאֲזִינָה לְאִמְרֵי־פִי׃ (ה) כִּי זָרִים ׀ קָמוּ־עָלַי וְעָרִיצִים בִּקְשׁוּ נַפְשִׁי לֹא שָׂמוּ אֱלֹהִים לְנֶגְדָּם סֶלָה׃ (ו) הִנֵּה אֱלֹהִים עֹזֵר לִי אֲדֹנָי בְּסֹמְכֵי נַפְשִׁי׃ (ז) יָשׁוֹב הָרַע לְשֹׁרְרָי בַּאֲמִתְּךָ הַצְמִיתֵם׃ (ח) בִּנְדָבָה אֶזְבְּחָה־לָּךְ אוֹדֶה שִּׁמְךָ יְהוָה כִּי־טוֹב׃ (ט) כִּי מִכָּל־צָרָה הִצִּילָנִי וּבְאֹיְבַי רָאֲתָה עֵינִי׃

Der Menschen Schlechtigkeit und Gottes Hülfe.

55. 1. Dem Sangmeister auf dem Saitenspiel; ein Gedicht, von David. 2. Vernimm, Gott, mein Gebet, verbirg dich nicht vor mei-

נה (א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינֹת מַשְׂכִּיל לְדָוִד׃ (ב) הַאֲזִינָה אֱלֹהִים תְּפִלָּתִי וְאַל־תִּתְעַלַּם

ב״א ב׳ ך v. 3. נ״א בִּקְשׁוּ v. 5. ב״נ לֹא ibid.
ישיב קרי v. 7.

tief gefühlten Dank (8. 9.). Der Ps. hat dieselbe Strophenabth., wie der vorige: 3. 2. 2. Einfach und innig spricht der Ps. was den S. drückt aus, und weiter Nichts. Er ist daher ganz passend zu der Lage, welche die Ueberschrift angiebt, s. 1 Schem. 23. Hiergegen hat man nur eingewendet, daß V. 5. זרים als Feinde des S. genannt wären, „Fremde," während die Siphim Jisr. waren. Allein einen Theils ist זר an und für sich gar nicht „ausländisch," sondern nur „von andrer Art," wie es durchgängig in der Thora für den Jisr., den „Nichtpriester," dem Cohen gegenüber, gebraucht wird, ja bloß für „ein Andrer" z. B. 1 Kön. 3, 18. Dann aber hat זר fast durchgängig den Begriff des Feindlichen, Gehässigen, Unterdrückenden. Hier nun steht es mit עריצים parallel, ohne daß גוים hinzugefügt ist, wie Jech. 28, 7., und die Schlußhälfte zeigt noch mehr, daß זרים hier solche Feindlichgesinnte bezeichnet, die keine Ausländer waren. Ja, wie, wenn David die Siphim gerade darum זרים nennt, weil sie Judäer, und doch sich ihm, dem Judäer, verrätherisch erwiesen? — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Nicht der ganze V., sondern nur die Schlußworte stimmen mit 1 Schem. 23, 19. Siph, Maon, Carmel, drei Theile eines und desselben Höhenzuges, welchen Robinson zum ersten Male wieder betrat und beschrieb (Robins. Pal. II. 423); ihre Namen existiren noch an Ruinen, die aber mohammedanischen Ursprungs sind; s. II. S. 351. — 3. Mit „richte mich" ist auf die gerechte Sache des S. hingewiesen. — 5. Ueber זרים s. Einleit. zu diesem Ps. Targ. und mehre Codd. lesen זֵדִים, was auch Ps. 86, 14. Allein jenes das Ursprüngliche. — 7. Das Chethib. ישוב ihre Bosheit fällt auf sie zurück, vergl. 7, 17., ist völlig genügend, so daß das Keri ישיב, er wird vergelten, das die Verss. und mehrere Codd. haben, nicht nothwendig ist. Die Steigerung in den beiden Vershälften begünstigt das Chethib. — 8. נדבה ist die freiwillige Gabe, dem gesetzlich gebotenen Opfer und zum Theil auch dem bindenden Gelübde gegenüber. And. willigen Herzens, was unerwiesen. —

55. Der in drei Absätze (2—9. 10—16. 17—24.) zerfallende Ps. schildert im ersten die Schrecken und Aengste, welche den S. beherrschen über die Verfolgungen ungerechter Feinde. Zuerst fleht er Gott an, indem er auf sein beständiges Jammern vor den Bedrückungen seiner Feinde hinweist; schildert dann die Furcht, die in seinem Gemüthe

nem Flehen. 3. Horch auf mich und erhöre mich, ich reg' mich auf in meinem Kummer und jammre, 4. ob des Feindes Stimme, vor des Frevlers Druck, denn sie stürzen auf mich Bosheit, und befeinden mich in Zorn. — 5. Mir kreist das Herz im Busen, des Todes Schrecken überfielen mich. 6. Furcht und Zittern durchdringt mich, und es decket mich Grausen. — 7. Da sprech' ich: wer gäbe mir Flügel,

מִתְּחִנָּתִי׃ (ג) הַקְשִׁיבָה לִּי וַעֲנֵנִי אָרִיד
בְּשִׂיחִי וְאָהִימָה׃ (ד) מִקּוֹל אוֹיֵב מִפְּנֵי
עָקַת רָשָׁע כִּי־יָמִיטוּ עָלַי אָוֶן וּבְאַף
יִשְׂטְמוּנִי׃ (ה) לִבִּי יָחִיל בְּקִרְבִּי וְאֵימוֹת
מָוֶת נָפְלוּ עָלָי׃ (ו) יִרְאָה וָרַעַד יָבֹא
בִי וַתְּכַסֵּנִי פַּלָּצוּת׃ (ז) וָאֹמַר מִי־יִתֶּן־לִּי

weilt, und wünscht sich nach einem fernen, wenn auch entbehrungsvollen, doch sichern Zufluchtsorte. Daher ruft er im zweiten Absatz Verderben über die Bösewichter herab (10. 16.), denn sowohl erfüllen sie die ganze Stadt mit Gewaltthat, Hader, Bedrückung, Trug, als auch wider den S. insonders erhebt sich, der früher zu seinen vertrautesten Freunden gehört. Er wendet sich deshald im dritten Absatz an Gott, diesen ruft er an, dieser hilft ihm gegen die, welche ihn feindselig, ohne Furcht vor Gott, umdrängen, und gegen den falschen Freund; auf ihn wirft er seine Beängstigung; der läßt den Gerechten nicht wanken, aber die Männer des Bluts und Truges vor ihrer Zeit zum Tode kommen. Der Ps. ist demnach eines Schwachen, der gegen den gewaltigen Andrang der Bosheit und Feindseligkeit Nichts hat als sein Vertrauen auf Gott; nicht in sich findet er die Kraft des Widerstandes, die Waffe zum Siege; er ist vielmehr den Schrecken und Aengsten gänzlich hingegeben, er jammert und seufzt zu aller Zeit, er wünscht sich fern hinweg; nur das schützt ihn vor gänzlicher Verzweiflung, daß ihn die Zuversicht auf Gottes Gerechtigkeit und Beistand nicht verläßt. Der Ps. zeichnet die Gemüthsstimmung eines solchen Charakters ganz vorzüglich, die Unruhe, Bewegung in einem solchen Geiste, in dem Nichts lebt als Furcht vor den Menschen und Hoffnung auf Gott. Besonders charakterisirt sich dies in den raschen, unvermittelten, aber tief psychologischen Uebergängen, wie von der Furcht zur Sehnsucht V. 7., von dieser zum Verlangen nach Bestrafung der Feinde V. 10. V. 16. ff. Dieser allgemeinen Zeichnung mischen sich jedoch individuelle Züge ein. Unter den Feindseligkeiten ist es insonders die Verleumdung (לשונם 10. dann 22.), unter den Feinden ein falscher Freund, der gegen den S. sich erhebt (13—15. 21. 22.), worüber dieser am meisten empört ist. Dann ist der Gesichtskreis des S. eine Stadt, in welcher Gewaltthat und Hader herrschen und sie ganz erfüllen (10—12. Ewald wollte in V. 11. auch die Belagerung der Stadt finden, aber in falscher Auslegung). Gerade diese Einzelnheiten widersprechen der von Targ., Rdak, Rosenm. angenommenen Abfassungszeit in der Abschalomischen Zeit, da der Ps. durchaus den gleichzeitigen Aufenthalt des S. mit dem Feinde in der Stadt voraussetzt, und den Wunsch, daß er sich aus ihr entfernen könnte, ausspricht (7—12.). Ebenso widersprechen sie dem Verrath, der in Keilah gegen David zur Zeit Schaul's gepflogen wurde, wie Andere meinten. Hengstenb. hilft sich damit, „daß David die schmerzlichen Erfahrungen, die er gemacht, für die Gemeinde ausbeuten wollte," daß also der Ps. post factum für solche, die in ähnlicher Lage, geschrieben sei. Dem widerspricht Alles in dem Ps., die Unruhe, die darin herrscht, die Schwäche, die sich kund thut, und daß Alles nur bei der Hoffnung bleibt, ja der S., wie sonst gewöhnlich in den Psalmen, sich nicht einmal zur Anschauung der einst geschehen sein werdenden Hülfe erhebt. Solches konnte nur dem Augenblicke entspringen. Hitzig will den Ps. dem Jirm., Ewald dem letzten Jahrhundert vor der Zerstörung zuschreiben. Für diese Meinung kann er aber keinen positiven Grund angeben. Der Ps. ist Davidisch und bezieht sich auf eine individuelle Lage, die in Jerusch. ihre Szene hatte; auf welche, kann nicht bestimmt werden. Aber die gegen David so oft und so leicht ausgebrochenen Empörungen lassen uns Zustände voraussetzen, in denen ein solcher Ps. entstehen konnte. David hatte immer mächtige Parteien gegen sich, an die sich oft genug Personen aus seiner nächsten Umgebung, aus seiner Familie schlossen. Seine Söhne seine Feldherren haben oft gegen ihn gewagt, was ohne derartige Zustände nicht erklärlich wäre. Der Ps. hat gemischte Strophenabtheilung, die im Charakter desselben ihren Grund hat; der erste Absatz 3. 2. 3., der zweite 3. 4. (jedoch kann die letztere immer als zwei zweiversige angesehen werden), der dritte, ruhigere vier zweiversige. Der Schlechtigkeit der Menschen tritt die Hülfe Gottes entgegen. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. Ueber אריד s. I. S. 136: ich bewege mich, ich rege mich auf; de Wette das Hiph. mit dem Kal gleichbedeutend, die jüd. Ausleger „klagen." Ahimah drückt den Laut aus. Der S. verschmelzt das Gebet und die Klage. — 4. עקת s. Amos 2, 13. Ps. 66, 11. — 6. פלצות, dieselbe Phrase Jech. 7, 18. — 7 — 9. Sehr psychologisch geht der S. von der Beschreibung seiner Furcht und Angst sofort zu der Sehnsucht nach Ruhe über. Der S. wünscht sich aus der Stadt nach einem fernen, aber sichern Ort hinaus. V. 7. drückt er bloß den Wunsch nach Entfernung aus, um sicher zu wohnen; er wünscht sich Flügel einer Taube, die wegen ihres schnellen Fluges oft zum Vergleich dient, Jesch. 60, 8. Jech. 7, 16.

אֵבֶר כַּיּוֹנָה אָעוּפָה וְאֶשְׁכֹּנָה׃ (ח) הִנֵּה
אַרְחִיק נְדֹד אָלִין בַּמִּדְבָּר סֶלָה׃
(ט) אָחִישָׁה מִפְלָט לִי מֵרוּחַ סֹעָה
מִסָּעַר׃ (י) בַּלַּע אֲדֹנָי פַּלַּג לְשׁוֹנָם
כִּי־רָאִיתִי חָמָס וְרִיב בָּעִיר׃ (יא) יוֹמָם
וָלַיְלָה יְסוֹבְבֻהָ עַל־חוֹמֹתֶיהָ וְאָוֶן וְעָמָל
בְּקִרְבָּהּ׃ (יב) הַוּוֹת בְּקִרְבָּהּ וְלֹא־יָמִישׁ
מֵרְחֹבָהּ תֹּךְ וּמִרְמָה׃ (יג) כִּי ׀ לֹא־אוֹיֵב
יְחָרְפֵנִי וְאֶשָּׂא לֹא־מְשַׂנְאִי עָלַי הִגְדִּיל
וְאֶסָּתֵר מִמֶּנּוּ׃ (יד) וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי
אַלּוּפִי וּמְיֻדָּעִי׃ (טו) אֲשֶׁר יַחְדָּו נַמְתִּיק
סוֹד בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלֵּךְ בְּרָגֶשׁ׃
(טז) יַשִּׁימָוֶת ׀ עָלֵימוֹ יֵרְדוּ שְׁאוֹל חַיִּים

בנ"א מֵרְחוֹבָהּ v. 12. בנ"א תָּךְ ibid.
ישיא מות ק׳ v. 16.

der Taube gleich, ich flöge davon und wohnete
ruhig. 8. Sieh, weithin entflöh' ich, weilt'
in der Wüste. Selah. 9. Ich enteilte zum
Schutzort mir vor dem reißenden Wind, vor
dem Sturme. — 10. Vernichte, Herr! Zerspalte
ihre Zunge; denn Gewaltthat seh' ich in der
Stadt und Hader; 11. dies' umgeben Tags
und Nachts sie auf den Mauern, Bosheit und
Mühsal sind in ihrem Innern; 12. in ihrem
Innern ist Verderben, und nimmer weicht von
ihrem Markte Druck und Trug. — 13. Denn
nicht ein Feind schmäht mich, ich würd' es tra-
gen, mein Hasser nicht erhebt sich über mich, ich
bärge mich vor ihm: 14. nein du, ein Mensch
wie meines Gleichen, mein Genosse, mein Be-
kannter, 15. die wir zusammen süße Zwiesprach
pflogen, zum Hause Gottes wallten im Getüm-
mel. 16. Verderben über sie! sie sollen lebendig

V. 8. ist nur eine Ausführung von אעופה ואשכונה, mit dem Begriff des Weithin und selbst in eine von Natur öde Gegend (Wüste). V. 9. giebt Zweck und Motiv an, um eine Zuflucht zu haben, und, wiederum im Bilde der sich rettenden Taube, vor dem schon angeregten, nahenden Sturme. Es ist einsichtlich, daß das סלה zu Ende des V. 9. gehört, wo es die Paronomasie סעָה מסער noch verstärkte. Andere „schneller als der Wind ff." Vergl. Jirm. 9, 1. — 10. Nachdem sich der S. so seinen Zustand zum Bewußtsein gebracht, stößt er das Verlangen nach dem Untergange seiner Feinde aus. Sehr charakteristisch drückt er diesen mit dem einzigen Worte aus בלע (nämlich die Feinde, nicht die Zunge), giebt das Mittel an, wodurch er bewerkstelligt würde, die Theilung ihrer Zunge, d. h. daß sie uneinig unter einander würden, schildert den, V. 4. nur kurz angeführten Grund ausführlich כי, und ruft endlich ebenso rasch V. 16. den Tod über sie herab. Die zweite Hälfte des V. 10. wäre nicht genug motivirt, wollte man בלע auf die Zunge beziehen. בָעִיר ist zu bestimmt, als daß eine andere als Jeruschal. verstanden werden könnte. — 11. 12. Der S. hatte V. 10. gesagt, in der Stadt ist Gewaltthat und Hader. Jetzt will er ausführen, daß diese in der ganzen Stadt und zu aller Zeit sind. Deshalb sagt er, sie umgeben sie auf den Mauern, wie Soldaten oder Wächter (zu יסובבה Subj. חמם וריב aus V. 10.). Den Mauern wird das Innere, dann V. 12. umgekehrt wieder dem Innern der am Thore befindliche Markt (zugleich Gerichtsplatz) entgegengesetzt. Die ganze Zeit wird durch „Tag und Nacht," und „weicht nie" ausgedrückt. An eine Belagerung zu denken, mit Ewald, ist daher völlig unstatthaft. תך mit מרמה verknüpft 10, 7. — 13 — 15. Vom Allgemeinen zum Individuellen, was den S. selbst betrifft. Um insonders die herrschende מרמה näher zu bezeichnen, legt der S. dar, wie man gegen ihn verfährt, wie der frühere Freund ihn berückt, betrügt, darum כי. „Ich würde es tragen," denn vom Feinde erwartet man es nicht anders, und bei ihm fehlt die tiefe Bitterkeit über Treulosigkeit. „Ich würde mich vor ihm verbergen," ich würde mich davor zu schützen suchen, während man gegen einen treulosen Freund ohne Schutz ist. — ואתה כערכי ist mit 1 M. 44, 18. כמוך כפרעה zu vergleichen. Targ., Raschi: חשוב כמוני, Rabe, Rdak: den ich mir gleichschätze. אלוף s. Mich. 7, 5., wo es mit רע parallel steht. — סוד und רגש stehen sich hier ebenso entgegen wie 64, 3., so daß סוד das stille, heimliche Weben im Hause, רגש das Getümmel im öffentlichen Leben, hier bei dem öffentlichen Gottesdienst bezeichnet, vergl. 42, 5. Targ. in Eile, Rabe: בחבורה אחת, so wie Ewald: in Eintracht. Der V. soll zeichnen, welche feste Bande den Freund an ihn knüpfen sollten, mit dem er sowohl eine süße Vertraulichkeit gepflogen, als auch öffentlich vereint erschien, und zusammen Gott verehrte. — 16. Um so mehr

כִּי־רָעוֹת בִּמְגוּרָם בְּקִרְבָּם׃ (יז) אֲנִי אֶל־
אֱלֹהִים אֶקְרָא וַיהוָה יוֹשִׁיעֵנִי׃ (יח) עֶרֶב
וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע
קוֹלִי׃ (יט) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב־
לִי כִּי־בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי׃ (כ) יִשְׁמַע ׀
אֵל ׀ וְיַעֲנֵם וְיֹשֵׁב קֶדֶם סֶלָה ׀ אֲשֶׁר אֵין
חֲלִיפוֹת לָמוֹ וְלֹא יָרְאוּ אֱלֹהִים׃
(כא) שָׁלַח יָדָיו בִּשְׁלֹמָיו חִלֵּל בְּרִיתוֹ׃
(כב) חָלְקוּ ׀ מַחְמָאֹת פִּיו וּקְרָב־לִבּוֹ רַכּוּ
דְבָרָיו מִשֶּׁמֶן וְהֵמָּה פְתִחוֹת׃ (כג) הַשְׁלֵךְ
עַל־יְהוָה ׀ יְהָבְךָ וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָ לֹא־יִתֵּן

v. 19. נ"א בְּשָׁלוֹם v. 20. בנ"א סֶלָה
v. 22. בנ"א וְקָרַב לִבּוֹ

zur Unterwelt fahren! Denn Böses ist in ihrer Wohnung, ihrem Innern. — 17. Ich rufe zu Gott, und der Ewige hilft mir. 18. Abends und Morgens und Mittags will ich klagen und seufzen, und er hört meine Stimme. — 19. Er löst mit Frieden meine Seele vom Kampf auf mich, denn mit Vielen sind sie wider mich. 20. Es höret Gott und demüthigt sie, er, der von Urzeit thronet — Selah — sie, denen nimmer Wechsel ist, und die Gott nicht fürchten — 21. Er legte die Hand ja an seine Befreundeten, brach seinen Bund, 22. seines Mundes Rahmworte sind glatt, doch Kampf sein Herz, seine Rede sanfter denn Oel, und doch gezückte Schwerter. — 23. Wirf auf den Ew'gen dein Geschick, er wird erhalten dich, wird

bricht der Wunsch hervor, daß sie sterben mögen. Eine Anspielung auf den Untergang Korach's, der schon im בלע V. 10. angedeutet war, ist nicht zu verkennen; plötzlicher, die Strafe Gottes bekundender Tod. Das Chethib יַשִּׁימוֹת Verderben über sie (vergl. בית הישימות) giebt vollständigen Sinn, und empfiehlt sich um so mehr, als das „lebendig" in der zweiten Phrase mit dem Keri ישי מות, wo ישי (statt ישיא, es täusche der Tod, es überrasche der Tod), mit על nie konstruirt wird, im Widerspruch wäre. — 17. 18. Nachdem der S. so seine ganze heftige Bewegung ausgedrückt, beruhigt er sich, indem er sich zu Gott wendet, und der Erhörung gewiß ist. Einnehmen die drei Gebetszeiten bezeichnet an, vergl. Dan. 6, 11. Auch die Braminen beten bei Sonnenaufgang, Sonnenuntergang und Mittags, es sind die drei bedeutenden Punkte des Sonnenlaufs. Allein die Schrift kennt kein Mittagsopfer, und die Juden kein Mittagsgebet, sondern ein Nachmittagsgebet מנחה, welches das Speiseopfer vertritt. And. eben nur allgemein, für „ohne Unterlaß." — 19. 20. Gründe der Erhörung, zuerst weil der Feinde so viele gegen Einen, dann weil sie ohne Gottesfurcht sind. מקרב Subst. V. 22. und Gegensatz zu בשלום Raschi, Rdak. Hingegen Targ.. Rabe: daß sie sich mir nicht nahen. עמדי feindlich auch 1 M. 31, 7. — ויענם s. z. V. 1 Kön. 8, 35. ויושב Fortsetzung von אל. אשר auf ם in ויענם. חליפות Targ. die ihre Wege nicht ändern, sich nicht bessern, de Wette. Raschi: die sich vor dem Tode nicht fürchten. Rabe: die keine Aenderung des Schicksals erleiden und daher nicht fürchten. Ewald: die keine Eidestreue haben. Hengstenb. die keine Ablösung haben, die unablässig der Sünde dienen. חליפות bezeichnet Dinge, die mit anderen vertauscht werden, wechseln, so Kleider (1 M. 45, 22.), Truppen (Ijob 10, 17.), Arbeiterabtheilung (1 Kön. 5, 14.); hier wäre es also: die Bösewichter, welche in ihrem Thun und Treiben Niemanden als Stellvertreter eintreten lassen, also hartnäckig darin verbleiben, weshalb Gott sie demüthigen wird. — 21. 22. Die Bitterkeit, die der S. über den trügerischen Freund empfindet, läßt ihn, ebenso wie 10 — 15., hier noch einmal an die allgemeinen Feinde die Klage über den Treulosen knüpfen. Falsch will de Wette den Plur. dafür substituiren, der konstante Sing. und die Worte selbst sind dagegen. בשלמיו vergl. 41, 10. — Die Zeichnung in den Gegensätzen V. 22. ist vorzüglich. Zu חלקו Plur. kann nicht פיו, noch weniger die Feinde Subj. sein, da nur von einem treulosen Freunde die Rede ist. Also מחמאות, weshalb die Konjektur מֵחֶמְאוֹת „glätter als" verwerflich ist, obschon Targ. Symm. und einige Codd. sie haben. Zwar ist מחמאות nicht stat. constr. und פיו heißt „Betreff seines Mundes," dies geschah aber nur, weil dem Dichter „die Sahnenspeisen seines Mundes" für die weichen süßen Worte s. M. zu gewagt schien. — 23. 24. Schluß. Der S. will zuerst von all diesem Aerger und Schrecken sich frei machen, indem er sich ganz der Zuversicht auf Gott hingiebt, in dieser

לְעוֹלָם מוֹט לַצַּדִּיק׃ (כד) וְאַתָּה ׀ אֱלֹהִים ׀ תּוֹרִדֵם לִבְאֵר שַׁחַת אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא־יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם וַאֲנִי אֶבְטַח־בָּךְ׃

ewiglich nicht wanken lassen den Gerechten. 24. Du, Gott, wirst sie in Grabeshöhle stürzen; nicht zur Hälfte bringen die Männer des Blutes und Truges ihr Leben; ich aber, ich vertrau' auf dich.

Gottvertrauen benimmt jegliche Furcht.

נו (א) לַמְנַצֵּחַ ׀ עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים לְדָוִד מִכְתָּם בֶּאֱחֹז אוֹתוֹ פְלִשְׁתִּים בְּגַת׃ (ב) חָנֵּנִי אֱלֹהִים כִּי־שְׁאָפַנִי אֱנוֹשׁ כָּל־הַיּוֹם לֹחֵם יִלְחָצֵנִי׃ (ג) שָׁאֲפוּ שׁוֹרְרַי כָּל־הַיּוֹם כִּי־רַבִּים לֹחֲמִים לִי

56. 1. Dem Sangmeister, nach „der stummen Taube der Ferne;" von David, ein Michtham; als ihn die Pelischthim ergriffen in Gath. 2. Sei mir gnädig, Gott, denn nach mir giert der Mensch, alle Zeit bedrängt mit Kampf er mich. 3. Es gieren meine Widersacher alle Zeit, denn viele sind der stolzen

v. 24. ב״א תורידם ב״נ תוֹרִידֵם
v. 1. נ״א פְּלִ׳

aber dann den speziellen Inhalt seines Vertrauens kund geben. יהבך Ein. als Verb. für אשר יהב לך „was Dir Gott gegeben," Dein Schicksal, Gesen. And. Nom. ἅπ. λεγ. die jüd. Komm. „Last" nach dem Talm. Megil. f. 18. a. Sept. Sorge, Targ. Hoffnung, Hengstenb. Antheil. „Geschick" drückt dies Alles aus, indem es so von schicken, wie יהב von יהב geben. — Der in V. 16. geforderte plötzliche Tod der Bösewichter wird dahin gemildert, daß sie ihres Lebens Dauer nicht vollenden, sondern um die Hälfte verlieren sollen. —

56. Der bedrängte S. schildert die Feindseligkeit der Menschen (2. 3.), sein Vertrauen auf Gott (4. 5.), die Verfolgungen, denen er ausgesetzt ist (6. 7.), die Bitte zu Gott um Bestrafung derselben und Berücksichtigung seines Leides (8. 9.). Dies wird in Erfüllung gehen, darauf steht sein Vertrauen (10—12.), dafür, für herrliche Rettung, wird er Gott zu danken haben (13. 14.). Der Ps. besteht aus lauter zweiversigen Strophen, woran die 5te eine scheinbare Ausnahme macht (10—12.), indem 11. 12., wie aus V. 5. zu ersehen, doch nur einen Vers ausmachen. Dabei gehe der Ps. kunstvoll vor sich; er besteht aus drei Absätzen, wovon der erste, kürzere, in zwei Str. V. 2—5. die Verfolgung und das Vertrauen kurz und allgemein ausspricht, der zweite in drei Str. 6—12. dasselbe ausführlicher und individueller darstellt, der dritte, eine Str., die als Gegenwart schon angeschaute Zukunft der Rettung zum Schlusse hinzufügt. Die ersten beiden Absätze werden durch einen Refrain V. 5. 11. 12. geschlossen. Der S. schildert seine Feinde als zahlreich (3.), als hinterlistig, all seine Worte und seine Schritte belauernd, um ihm das Leben zu nehmen (7.), sein Leid als Flucht (9.), als Todesgefahr (14.). Diesem gegenüber bezeichnet er sein Vertrauen als unbedingt, als schrankenlos, als ein Rühmen Gottes. Noch charakteristischer spricht er seine Zuversicht wiederholt auf das „Wort Gottes" V. 5. 11. aus. Die Ueberschrift theilt nun diesen Ps. David zu, als er von Nob nach Gath geflohen, und hier von den Pelischthim ergriffen ward, woraus er sich nur durch simulirten Wahnsinn rettete (1 Schem 21.). Hiermit stimmt unser Ps. völlig überein, denn nach 1 Schem. 21, 14. hatten die Pelischthim den David wirklich ergriffen (בידם), V. 9. schildert der S. seine Flucht, wie David damals allein auf der Flucht war, und einen Ort zum Widerstand noch nicht gefunden (s. 1 Schem. 22, 1.), und David konnte unter diesen Umständen, wo er von Schaul verfolgt und als Verräther erklärt und von den Gathitern bedroht war, von vielen, seine Worte (er verstellte ja seinen Verstand) und seine Schritte belauernden Feinden sprechen, und der Todesgefahr war er nahe genug. So bilden denn Ps. 56. u. 34. ein Psalmenpaar, von denen der erstere in der Bedrängniß, der zweite nach der Rettung gedichtet worden, jener die Bitte um, dieser den Dank für die Rettung ausspricht. Den Ps. ins Exil zu verlegen, wie de Wette wollte, geht um so weniger, als V. 13. den Bestand des Gottesdienstes voraussetzt. Das Vertrauen auf Gott benimmt jegliche Furcht. — 1. S. Einl. zu den Ps. — 2. אנוש soll nicht einen Menschen bezeichnen, sondern den Gegensatz zu אלהים bilden. — 3. Der Ps. liebt die Widerholung derselben Worte ganz besonders, so hier שאף und לחם, von denen das erste den Sinn von verfolgen, das zweite von angreifen hat.

מָרוֹם׃ (ד) יוֹם אִירָא אֲנִי אֵלֶיךָ אֶבְטָח׃ (ה) בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דְּבָרוֹ בֵּאלֹהִים בָּטַחְתִּי לֹא אִירָא מַה־יַּעֲשֶׂה בָשָׂר לִי׃ (ו) כָּל־הַיּוֹם דְּבָרַי יְעַצֵּבוּ עָלַי כָּל־מַחְשְׁבֹתָם לָרָע׃ (ז) יָגוּרוּ ׀ יִצְפּוֹנוּ הֵמָּה עֲקֵבַי יִשְׁמֹרוּ כַּאֲשֶׁר קִוּוּ נַפְשִׁי׃ (ח) עַל־אָוֶן פַּלֶּט־לָמוֹ בְּאַף עַמִּים ׀ הוֹרֵד אֱלֹהִים׃ (ט) נֹדִי סָפַרְתָּה אַתָּה שִׂימָה

נ״א אֵלֶיךָ v. 4. נ״א יִצְפּוֹנוּ יצפונו קרי v. 7.
נ״א הוֹרֵד או הוֹרִד v. 8. נ״א אָתָּה v. 9.

Kämpfer wider mich. — 4. Da fürcht' ich mich, vertrau' ich doch auf dich. 5. Von Gott rühm' ich sein Wort, auf Gott vertrau' ich, ich fürchte nichts: was könnte Sterbliches mir thun? — 6. All Zeit verdreh'n sie meine Worte, wider mich sind all ihre Gedanken zum Bösen. 7. Sie schaaren sich, sie lauern, sie sind's, die meine Fersen scharf beachten, wie sie nach meiner Seele trachten. — 8. Durch Bosheit kommet Rettung ihnen: im Zorn stürz' Völker, Gott! 9. Du zählest meine Flucht: in deinen Schlauch

מרום ist analog dem כל היום, mit dem es auch einen Reim bildet. Der Widerspruch des מרום mit אנוש wird hervorgehoben. (Rabe erkl.: es sind viele Engel in der Höhe, die für mich streiten.) — 4. 5. Eine gleiche Wiederholung von אירא und בטח in diesen Versen. Indem hier der Furcht das Vertrauen folgt, V. 5. das Vertrauen die Furcht negirt, soll angedeutet werden, mitten in die Furcht, die ihm die Menschen einflößen, tritt das Vertrauen auf Gott, und dadurch hört die Furcht auf. יום wie מיום kurz für mit der Praepos. — Es fällt hier die Konstruktion des הלל mit ב und dem Accus. auf; beide sind Einzeln gewöhnlich (mit ב z. V. 44, 9.). Es muß daher die Konstr. des Accus. die hauptsächliche sein, und באלהים den Gegenstand der Beziehung, des Ursprungs bezeichnen. Darum folgt dann באלהים noch einmal mit בטחתי, um dem אלהים Genüge zu thun. Die ganze Stellung wird 11. 12. zu genau wiederholt, als daß sie nicht vom S. charakteristisch hervorgehoben sein sollte. Würde aber באלהים den Gegenstand des Rühmens bezeichnen sollen, so würde das Vertrauen höchst matt folgen; wogegen es eine sehr natürliche Folge ist: das Wort, die Zusicherung Gottes rühmen, auf Gott daher vertrauen, der diese Zusicherung gegeben, und darum keinen Menschen fürchten. Was ist dies nun für ein דבר, das zweimal hervorgehoben wird? Rabe sagt, die Prophezeiung auf die Königswürde, Ewald meint die Prophetie selbst. Beides zu speziell, so daß die erste Erklärung dem Sange nicht angemessen ist, die zweite durch das bloße דבר nicht ausgedrückt wird. Es ist דבר die göttliche Verheißung der Hülfe für den Gerechten, hier insonders für David, wie er sie aus allen Begebenheiten seines Lebens, die Salbung durch Schemuel einbegriffen, so wie aus seinem gottgläubigen Gemüthe ziehen mußte. — 6. Verleumdung, durch Verdrehung der Worte, V. 7. Belauerung seiner Thaten. Es ist ganz im Geiste dieses Ps., daß sich דברי an דברו V. 5 anlehnt. עצב Jesch. 63, 10. Ijob 10, 8. — 7. Rabe las יגודו sie greifen mich schaarenweis an. 59, 4. ist unserm V. ganz parallel. כאשר — המה soll den Satz, als die Hauptsache enthaltend, ihr Thun und ihren Zweck, hervorheben. כאשר zeigt an, daß die Feinde zwar noch nicht offen, ihm das Leben zu nehmen, aussprechen, aber er ihre Absicht durchschaut habe. Dies paßt zur Situation sowohl in Bezug auf Schaul, als die Pelischthim (die ihn doch erst vor den König führten) vollständig. Ewald als bloße Voraussetzung: „als wenn." — 8. Bitte um Bestrafung der Feinde. Die erste Hälfte des V. ist sehr fraglich. Raschi und Rabe: „wegen ihrer Bosheit errette mich von ihnen," wo allerdings מ statt ל gefordert würde, was jedoch durch Joel 2, 3. gestattet scheint. De Wette fragend: bei ihrer Bosheit sollen sie Rettung finden? indeß ist die Frage durch nichts angedeutet. Sachs: umsonst sei ihr Entrinnen, wofür kein Beweis. Rosenm. Hengstenb.: von der Bosheit hoffen sie Rettung. Ewald will פלס lesen: nach Frevel wäge ihnen dar. Der rechte Sinn muß aus der zweiten Hälfte des V. hervorgehen. Gott soll Völker stürzen, nicht bloß einzelne Feinde, sondern ganze feindliche Völker, worunter auch des S. Feinde. Wie soll er sie stürzen? Im Zorne. Es muß also etwas voraufgehen, wodurch der Zorn Gottes um so mehr angeregt worden. Und dies ist, daß die Feinde des S. in ihrer Einzelheit durch ihre Bosheit, durch ihre Hinterlist, Rettung hatten, nun aber Gott, darum zürnend, in einem allgemeinen Gericht die ganzen verdorbenen Völker stürzt, so daß Jener Rettung im allgemeinen Sturze nichtig wird. So hat Gott in seiner Größe zugleich das Kleinere betroffen. Es steht dann עמים dem למו, die in V. 6. 7. thätig waren, gegenüber, הורד dem פלט, und באף dem על און. פלט Infin. nominasc. wie 32, 7. Eine ähnliche Konstr. von על s. 1 M. 27, 40. — 9. Bitte um Berücksichtigung seines Leides, und darum Rettung. Auch hier Wortspiele mit ספר und נד, נאד. נד nicht

leg' meine Thränen; steh'n sie in deiner Zählung nicht? — 10. Zurück dann weichen meine Feinde, so ich rufe; das weiß ich ja, daß Gott bei mir. 11. Von Gott rühm' ich das Wort, vom Ewigen rühm' ich das Wort; 12. auf Gott vertrau' ich, ich fürchte nichts: was könnt' ein Mensch mir thun? — 13. An mir sind, Gott, deine Gelübde, Dankopfer will ich dir bezahlen; 14. da du vom Tode meine Seel' errettet, vom Gleiten meine Füße, vor Gott zu wandeln, im Licht des Lebens!

דִּמְעָתִי בְנֹאדֶךָ הֲלֹא בְּסִפְרָתֶךָ׃ (י) אָז ׀
יָשׁוּבוּ אוֹיְבַי אָחוֹר בְּיוֹם אֶקְרָא זֶה־
יָדַעְתִּי כִּי־אֱלֹהִים לִי׃ (יא) בֵּאלֹהִים
אֲהַלֵּל דָּבָר בַּיהוָה אֲהַלֵּל דָּבָר׃
(יב) בֵּאלֹהִים בָּטַחְתִּי לֹא אִירָא מַה־
יַּעֲשֶׂה אָדָם לִי׃ (יג) עָלַי אֱלֹהִים נְדָרֶיךָ
אֲשַׁלֵּם תּוֹדֹת לָךְ׃ (יד) כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי
מִמָּוֶת הֲלֹא רַגְלַי מִדֶּחִי לְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי
אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים׃

Gott rettet.

57. 1. Dem Sangmeister; „verdirb nicht;" von David, ein Michtham, als er vor Schaul floh, in der Höhle. 2. Sei mir gnädig

נז (א) לַמְנַצֵּחַ אַל־תַּשְׁחֵת לְדָוִד מִכְתָּם
בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי־שָׁאוּל בַּמְּעָרָה׃ (ב) חָנֵּנִי

עט' אָז ׀ v. 10. נ"א יָשׁוּבוּ ב"א יָשׁוּבוּ ibid.
נ"א יָדַעְתִּי ibid. ב"א לְהִתְהַ' ב"נ לְהִתְ' v. 14.

Verbannung, sondern Flucht von einem Orte zum andern (1 M. 4.), wie sie von David damals sehr wohl, nicht aber von Juden im Exil gesagt werden konnte. Ganz falsch Ewald von innerer Unruhe, von der ספר nicht gesagt werden konnte. „Du zählst" die Orte, zu denen, oder wie oft ich fliehen mußte. ספרתה אתה kann nicht „zähle" heißen, sondern praet. für praes., wie der Schluß des V. wieder die Zuversicht ausdrückt; nur die Mitte imperativisch. „Thue meine Thränen (die ich auf der Flucht vergossen) in Deinen Schlauch," d. h. merke, berücksichtige meine vielen Thränen. Gewöhnlich will man hierin eine Anspielung auf den Gebrauch der Römer finden, ein s. g. Thränenfläschchen zum Andenken an den Schmerz der Trauernden den Leichen beizulegen. Dieser Gebrauch hat auch Spuren im Oriente, und bei den Persern ist es noch jetzt Sitte, jährlich eine Trauer um die geschlachteten Söhne Ali's anzustellen; dann, wenn durch affektvolle Erzählung die Wehmuth der Hörer am höchsten gestiegen ist, geht ein Priester umher, und wischt die Thränen mit einem Tuche ab, das er alsdann in ein Fläschchen ausdrückt. Das Fläschchen wird aufbewahrt, weil eine dieser Thränen einen Sterbenden vom Tode erretten soll. נאד Schlauch wäre dann eine Erweiterung, der Größe Gottes angemessen. — 11. Vergl. 5, wobei jedoch die Wiederholung der Vershälfte, die Steigerung von אלה' zu ה', דבר statt דברו den Eindruck erhöhen soll. Die Talm. erklären ה' von der Gnade, אלה' von der Gerechtigkeit Gottes. —

57. Wenn im vorhergehenden Ps. mehr die Angst und Gefahr, und darum die Bitte vorherrschte, so ist es in diesem der Dank und die Erhebung Gottes für die Rettung. Wenn daher in jenem die Bitte um Gnade auf die vorhandene Gefahr gestützt worden (56, 2.), so stützt sie sich hier auf das volle Vertrauen auf Gott V. 2. Daher feiert der S. die Hülfe Gottes, die sofort auf sein Anrufen erfolgt (3. 4.); und wenn er sich auch immer noch in großen Gefahren befindet (5.), er beruhigt sich mit dem Gedanken, wie Gott seine Herrlichkeit über Himmel und Erde erhaben bezeigen werde (6.). Daher beginnt er von Neuem mit dem besondern Blick auf die Gegenwart. Man hatte ihm ein Netz bereitet: die Feinde sind selbst hineingefallen (7.). Daher ist sein Herz so getrost, kann jubelnd singen, und ergießt sich in das Lob Gottes (8—11.), woran sich jener Gedanke an die einstige völlige Erhebung Gottes über Himmel und Erde noch einmal schließt (12.). Der Ps. ist somit offenbar eines Solchen, der einer großen, augenblicklichen Gefahr entronnen, sich in Dank ausläßt, wohl wissend aber, daß noch viele Gefahren ihn umgeben, doch mit Zuversicht auf Gott blickt. Dabei hat der Ps. viele Aehnlichkeit mit dem Vorhergehenden. Er beginnt eben so mit חנני אלה'; er hat das שאף (56, 2. 3.) V. 4., er liebt ebenso Wiederholung derselben Worte, so: חנני, חסיה,

Gott, sei mir gnädig, denn auf dich vertrauet meine Seele, und ich vertrau' auf deiner Flügel Schatten, bis vorüber das Verderben. — 3. Zu Gott, dem Allerhöchsten, ruf' ich, zu Gott, der es an mir vollendet. 4. Er sendet vom Himmel und hilft mir, schmäht auch der nach mir giert. Selah. Gott sendet seine Huld und seine Wahrheit. — 5. Mein Leben ist inmitten von Löwen, ich liege unter Flammenden, unter Menschensöhnen, deren Zähne Speer und Pfeile, deren Zunge scharfes Schwert. 6. Erhebe dich über die Himmel, Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit. — 7. Ein Netz meinen Schritten stellten sie, meine Seele

אֱלֹהִים ׀ חָנֵּנִי כִּי בְךָ חָסָיָה נַפְשִׁי
וּבְצֵל־כְּנָפֶיךָ אֶחְסֶה עַד־יַעֲבֹר הַוּוֹת׃
(ג) אֶקְרָא לֵאלֹהִים עֶלְיוֹן לָאֵל גֹּמֵר
עָלָי׃ (ד) יִשְׁלַח מִשָּׁמַיִם ׀ וְיוֹשִׁיעֵנִי חֵרֵף
שֹׁאֲפִי סֶלָה יִשְׁלַח אֱלֹהִים חַסְדּוֹ
וַאֲמִתּוֹ׃ (ה) נַפְשִׁי ׀ בְּתוֹךְ לְבָאִם
אֶשְׁכְּבָה לֹהֲטִים בְּנֵי־אָדָם שִׁנֵּיהֶם
חֲנִית וְחִצִּים וּלְשׁוֹנָם חֶרֶב חַדָּה׃
(ו) רוּמָה עַל־הַשָּׁמַיִם אֱלֹהִים עַל כָּל־
הָאָרֶץ כְּבוֹדֶךָ׃ (ז) רֶשֶׁת ׀ הֵכִינוּ לִפְעָמַי

נ״א אֶחְסֶה v. 2. נ״א נַפְשִׁי ׀ v. 5.

ישלח חסדו ואמתו V. 4, 11., עורה, נכון; er besteht aus zwei Absätzen (2—6., 7—17.), wovon jener den allgemeinern, dieser den speziellern Gedanken giebt (Ps. 56. fügte nur noch einen kurzen Schluß hinzu, weil er sich noch mehr des Blicks in die Zukunft vergewissern mußte); endlich hat Ps. 57. ebenfalls einen Refrain V. 6. 12. am Schlusse jedes Absatzes, wie Ps. 56. Ist nun auch diese Aehnlichkeit nicht so groß, daß darum beide Ps. ein genau zusammengehörendes Paar bilden sollten, denn sowohl der Inhalt und Gedankengang ist verschieden, als auch die Form — Ps 57. besteht aus zwei gleich großen Absätzen, indem der zweite nur noch den Refrainvers hinzufügt, und zwar beide aus 1. 2. 2. (V. 2. der Allgemeinsatz, 3. u. 4. אקרא und ישלח bedingen sich, 5. schildert die Gefahr, woran sich 6. als Bitte schließt; 7. schildert die vorübergegangene Gefahr, 8. 6. will singen, 10. 11. singt); — so daß der Ps. 34. immerhin dazwischen treten konnte: so sieht man doch, daß dem S. Ps. 56. im Sinne leben mußte, als er Ps. 57. dichtete. Um so eher muß die veranlassende Begebenheit eine bald darauf erfolgte sein. Man braucht aber nur 1 Schem. 22, 1. zu lesen: „und David ging von dannen (von Gath) und entkam zur Höhle Adullam," woselbst er eine längere Zeit verweilte, um die ganze Situation zu begreifen, und die Ueberschrift gerrechtfertigt zu finden. Auf die Höhle in der Wüste Engeddi paßt aber der Ps. nicht. Liest man die zitirte Stelle, und weiß man, daß dies einem liederreichen S. begegnete, so setzt man schon voraus, daß er hier in einen Ps. sich ergießen mußte. Die Einwände sind von gar keiner Bedeutung. Gottes Treue ist unendlich. — 1. S. Einl. zu den Ps. — 2. Vergl. 36, 8. — 3. Während גמר 7, 10. 12, 2. 77, 9. „zu Ende sein, schwinden" heißt, kann hier und 138, 8. „zu Ende führen" nicht bezweifelt werden. Dieselbe Doppelbedeutung hat es in den aram. Dialekten. So tritt גמר עלי zu dem עליון das Allgemeinste und Individuellste in Beziehung auf Gott vereinigend. — 4. „Er sendet vom Himmel genügt völlig, das zweite „sendet" ist Wiederaufnahme nach der Unterbrechung, nicht aber Fortsetzung des ersten. חרף שאפי zeigt unzweifelhaft auf die Handlung des Feindes hin, die V. 6. näher ausgeführt wird; die einzig richtige Erklärung ist demnach, während mein Feind mich schmäht, oder da, oder ob auch, also abhängig von „er hilft mir." Indem Gott ihn rettet, schmäht der Feind um so mehr, da er ihm nichts mehr schaden kann; deshalb ist שאף sehr richtig gewählt, es ist das Verfolgen, aber noch nicht Erreicht haben, vergl. zu 56, 2. De Wette: „er, den mein Verfolger schmäht"; seltsam, Ewald: „Gott beschämt den, der mich anschnaubt," gegen den Sprachgebrauch von חרף, und den Sinn entstellend. — 5. Die allgemeine Gefahr des S. ist noch nicht vorüber, er ist noch umringt von Menschen, die mit That (שניהם) und Wort (לשונם) ihn zerfleischen wollen, daher verglichen mit Löwen, dann mit Flammenden (vergl. 104, 4.). Der S. bleibt nicht in einem Bilde, sondern um die Gefahr bedeutend zu zeichnen, geht er schnell von einem zum andern in kühner Weise über: Löwen, Flammen, Lanzen, Schwerter ff. Hengstenb. will nicht die Gefahr geschildert sehen, sondern „der S. erbietet sich glaubensfroh auf Flammenden zu liegen ff." daher „ich will liegen," ein völlig fremdartiger Begriff für den Psalmisten. — 6. S. 21, 14. Der S. siehet seine Rettung in dem Erweisen der göttlichen Macht über alle Welt. Hält Gott Gericht über die Welt, so müssen auch des S. Feinde fallen, des S. Gefahren aufhören. Darum gehört der V. zum vor., der sonst völlig ohne genügenden Schluß den Absatz beenden würde. Hengstenb. sieht auch hier רומה als „Preis dir im Himmel ff." an, und zieht den V. zum zweiten Absatz, höchst ungenügend. 113, 4. zeigt, daß wir dem Impar. den obigen Begriff

beugte man, eine Grube vor mir höhlten sie: sie stürzten hinein. Selah. — 8. Fest ist mein Herz, Gott, fest ist mein Herz: ich will singen und spielen. 9. Meine Seele, erwache, erwache, Harf' und Zither, ich wecke das Morgenroth. — 10. Preisen will ich dich unter den Völkern, Herr, dir lobsingen unter Nationen. 11. Denn groß bis zum Himmel ist deine Huld, und bis zu den Wolken deine Wahrheit. — 12. Erhebe dich über die Himmel, Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit.

כָּפַף נַפְשִׁי כָּרוּ לְפָנַי שִׁיחָה נָפְלוּ
בְתוֹכָהּ סֶלָה׃ (ח) נָכוֹן לִבִּי אֱלֹהִים נָכוֹן
לִבִּי אָשִׁירָה וַאֲזַמֵּרָה׃ (ט) עוּרָה כְבוֹדִי
עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר׃
(י) אוֹדְךָ בְעַמִּים ׀ אֲדֹנָי אֲזַמֶּרְךָ
בַּלְאֻמִּים׃ (יא) כִּי־גָדֹל עַד־שָׁמַיִם
חַסְדֶּךָ וְעַד־שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ׃ (יב) רוּמָה
עַל־שָׁמַיִם אֱלֹהִים עַל כָּל־הָאָרֶץ
כְּבוֹדֶךָ׃

Gott straft die Bosheit.

58. 1. Dem Sangmeister; „verdirb nicht;" von David, ein Michtham. 2. In der That stumm, wollet ihr Recht sprechen,

נח (א) לַמְנַצֵּחַ אַל־תַּשְׁחֵת לְדָוִד
מִכְתָּם׃ (ב) הַאֻמְנָם אֵלֶם צֶדֶק תְּדַבֵּרוּן

נ״א בְּתוֹכָהּ v. 7.
בנ״א אוֹדְךָ v. 10. נ״א בָּעַמִּים ׀ ibid.

geben müssen. — 7. Der spezielle Absatz für die Gegenwart. Beide Gleichnisse auch 9, 16. Den Nachsatz bilden allein die Worte: נפלו בתוכה. כפף heißt krümmen Jesch. 58, 5., nicht sich krümmen, welches das Niphal Mich. 6, 6., Subj. ist der Feind. — 8. Der Eindruck, den diese Rettung auf des S. Geist machte. In dem נכון liegt die Ursache des Singenkönnens. Dieser und die folg. V. auch 198, 2 ff., doch wird da אף כבודי dem ואזמרה angefügt, was schleppend, und עורה כבודי am Anfang des folg. V. weggelassen. — 9. כבודי meine Seele 16, 9. vgl. 30, 13. And. Ehrenlied. Harfe und Zither s. S. 83 ff. für „Musik." Das Hiph. אעירה kann neben dem Kal nicht gleicher Bedeutung sein, daher richtig Raschi: אני מעורר את השחר ואין השחר מעוררני, ich will beständig singen, so auch lange vor der Morgenröthe. Ew., Hengstenb., And: ich will erwachen mit der Morgenröthe. — 11. 108, 4. hat גדול מעל שמים gegen den Parall. und and. Stellen. — 12. Der S., nachdem er sich bereits in das Lob Gottes ergossen hat, bringt noch einmal, worauf sich dieses für ihn stützt, und den Hauptgedanken des ganzen Sanges, zum Schlusse heran, s. zu V. 6. —

58. Ueberall, wo D. in der Zeit der Schaulischen Verfolgung klagt, ist es nicht sowohl die Verfolgung auf Leben und Tod, die ihn ergrimmte, als vielmehr daß dieselbe auf die falsche Anklage, D. trachte dem Schaul nach Leben und Krone, gegründet ward, und daß er daher in den Augen der Welt die Verfolgung mit Recht erleidend erscheinen mußte. Es war hier nicht allein Schaul, es waren auch die Speichellecker des Königs, die Feinde und Neider Davids, deren viele früher sich als seine Freunde stellten, die D. deshalb oft genug beschuldigt. Insonders mußte dies in der ersten Zeit dieser Verfolgung der Fall sein, wo diese ihm noch nicht so hart nahe gerückt war, noch nicht als einmal feststehende Thatsache sich darstellte. In solcher Entrüstung über diese ihn treffenden falschen Beschuldigungen und Urtheile entstand dieser Ps., der zuerst über die ungerechten Urtheile (2.), dann über die Gewaltthaten und Bosheiten überhaupt, die verübt wurden, in der bittersten Weise sich ausläßt (3—6.). Hierauf wendet er sich zu Gott, ihnen ihre Macht zu nehmen (7.), und spricht zuversichtlich von ihrem schnellen Untergange und der Befriedigung der Gerechten (8—11.). Dann schließt er, wird der Gerechte ernten und Gottes Gerechtigkeit anerkannt werden. Der Ps. hat wie dieselbe Ueberschrift, so gänzlich die Form des vor., nämlich 1. 2. 2. zweimal in zweien Absätzen, der zweite mit einem einversigen Schluß 12.; der erste Absatz spricht die Anklage, der zweite die Strafe

rechtschaffen richten, ihr Menschensöhne? — 3. Auch im Herzen übet ihr Bosheit: ihr wäget im Lande eurer Hände Gewaltthat dar. 4. Vom Mutterschooß an weichen die Frevler ab, die Lügen reden, irren vom Mutterleib an. — 5. Gift ist in ihnen gleich dem Schlangengifte, der tauben Otter gleich, verstopfet er sein Ohr, 6. die nicht auf der Beschwörer Stimme hört, des kundigsten der

מֵישָׁרִים תִּשְׁפְּטוּ בְּנֵי אָדָם׃ (ג) אַף־
בְּלֵב עוֹלֹת תִּפְעָלוּן בָּאָרֶץ חֲמַס יְדֵיכֶם
תְּפַלֵּסוּן׃ (ד) זֹרוּ רְשָׁעִים מֵרָחֶם תָּעוּ
מִבֶּטֶן דֹּבְרֵי כָזָב׃ (ה) חֲמַת־לָמוֹ כִּדְמוּת
חֲמַת־נָחָשׁ כְּמוֹ־פֶתֶן חֵרֵשׁ יַאְטֵם אָזְנוֹ׃
(ו) אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע לְקוֹל מְלַחֲשִׁים

v. 3. נ״א חָמָס־

der ungerechten Verfolger aus. (2. Die Anklage auf falsches Urtheil, 3—6. auf allgemeine Bosheit, 5. 6. ein Bild, 7. die Bitte, 8. 9. der Untergang in nahestehenden Bildern יתהלכו, יהלך, 10. 11. Strafe des Bösen und Freude des Gerechten, 12. die allgemeine Folgerung.) So ist der Ps. dem vorigen ganz nahe gerückt, und läßt auf Abfassung bald nach dem vor. schließen. Der Ps. hat eine außerordentliche Kräftigkeit, Bilderreichthum, eine gewisse Wildheit, wie sie nur der jugendlichen und höchsten Entrüstung eigen ist. Auch de Wette erkennt die Alterthümlichkeit an. Ganz falsch verstand man den Ps. nur von ungerechten Richtern, während dies nur den Anfang bildet, und der Ps. sich im Fortgang über die Bosheit überhaupt ausläßt. Man hat sich dadurch unnöthige Schwierigkeiten geschaffen, und ist zu dem falschen Schlusse gekommen, daß er die Klage eines Juden im Exil über ungerechte heidnische Richter sei. Dem widerspricht Alles. Die Bosheit wird von Gott geahndet. — 1. S. Einleit. zu dem Ps. — 2. אלם (nur noch 56, 1.) wird vom Targ. an als „stumm, verstummt" erklärt, nur Michaelis und Ewald lesen אֵלִם „Götter" für Richter, was hier ganz unvorbereitet, und schon darum nicht, weil 5. 6. die Taubheit erwähnt ist, wie 38, 14. אלם und חרש ebenfalls verbunden sind. De Wette überträgt nun: „Sprecht ihr wirklich verstummtes Recht, richtet billig ihr Menschensöhne?" wo aber „verstummtes" einen völligen Widerspruch giebt, weshalb Gesen. es hinauswerfen will, indem er אלם liest und אמנם als Glosse entfernt. Stier: „wollt ihr nicht endlich das verstummte Recht zum Reden bringen?" wo aber „nicht" willkürlicher Zusatz ist, was Hengstenb. tadelt, aber denselben Fehler begehend: „Seid ihr denn wirklich stumm, daß ihr nicht reden wollt, was Gerecht?" Man muß um den V. richtig zu verstehen, den folg. V. heranziehen. Dieser sagt: auch im Herzen übet ihr Bosheit, also in eurem Herzen seid ihr schlecht, daher ist es vergeblich, wenn ihr gerecht zu richten scheinen wollet, indem ihr stumm für das Recht seid. V. 2. soll also ihren Schein vernichten, indem V. 3. sie der innersten Bosheit beschuldigt. D. war so zu sprechen berechtigt, da seine Feinde die Verfolgung für gerecht ausgaben, indem sie ihm die Absicht auf Schauls Krone und Leben unterschoben. Sie sind also stumm für das Recht, und wollen doch gerecht zu richten den Schein haben. „Menschensöhne" erinnert an Gott, der namentlich ungerechtes Urtheil ahndet. — 3. Darum spricht dann die zweite Hälfte geradezu das Urtheil des S. aus: ihr richtet ungerecht. Einen Gegensatz bilden die beiden Vershälften nicht. — 4. Dies ist ein um so begründeteres Urtheil, da sie überhaupt Bosheit, und konsequent durch ihr ganzes Leben üben; letzteres durch „vom Mutterschooße an" ausgedrückt. — 5. 6. Das Immerfortige, Beständige, also die Hartnäckigkeit der Bösen in der Sünde, die Unverbesserlichkeit, mit der sie auf Nichts hören, welche Mahnungen ihnen auch zukommen, drückt der S. durch ein starkes Bild aus, Schlangen, welche auf die Stimme des Beschwörers nicht hören. Seit ältester Zeit bis jetzt giebt es, wie die Reisenden berichten, im Orient, insonders Aeg. und Indien, Männer, welche die Schlangen durch Beschwörungen und Musik beherrschen, unschädlich machen, und zu, einem Tanze ähnlichen Bewegungen bringen können. Im Alterthume gab es ganze Stämme solcher Schlangenbeschwörer, die Psylli in Cyrenaika, welche durch einen angebornen Geruch, den die Schlangen verabscheuten, dies bewirken sollten, und welche nach Lukan die Römer selbst in ihren Feldlägern anwendeten. Die Neueren wollen durch von ihnen gekannte Wurzeln geschützt sein. Indeß kommen immer Fälle vor, wo die Schlangenbeschwörer dennoch gebissen werden und sterben. Dann sagt man: „die Schlange war taub gegen die Stimme des Beschwörers." Vgl. Jirm. 8, 17. Zu יאטם ist nicht die Schlange, sondern der Böse Subj., denn die Schlange kann nicht das Ohr verstopfen, sondern sie ist חרש taub. Dieses Bild erweist, daß V. 4. nicht von der Erbsünde, wie Hengstenb., oder von einer Naturgewalt, wie Ewald wollte, zu verstehen ist, sondern „vom Mutterschooße an" nichts anders bedeutet, als das frühzeitige und beständige Sündigen der Bösewichter. Denn sonst könnte ihnen diese Taubheit gegen alle Mahnung nicht zum Vorwurf gemacht und ebenso wenig V. 7. ihre Bestrafung von Gott gefordert wer-

חוֹבֵר חֲבָרִים מְחֻכָּם׃ (ז) אֱלֹהִים הֲרָס־
שִׁנֵּימוֹ בְּפִימוֹ מַלְתְּעוֹת כְּפִירִים נְתֹץ ו
יְהוָה׃ (ח) יִמָּאֲסוּ כְמוֹ־מַיִם יִתְהַלְּכוּ־
לָמוֹ יִדְרֹךְ חִצָּו כְּמוֹ יִתְמֹלָלוּ׃ (ט) כְּמוֹ
שַׁבְּלוּל תֶּמֶס יַהֲלֹךְ נֵפֶל אֵשֶׁת בַּל־חָזוּ
שָׁמֶשׁ׃ (י) בְּטֶרֶם יָבִינוּ סִּירֹתֵיכֶם אָטָד
כְּמוֹ־חַי כְּמוֹ־חָרוֹן יִשְׂעָרֶנּוּ׃ (יא) יִשְׂמַח
צַדִּיק כִּי־חָזָה נָקָם פְּעָמָיו יִרְחַץ בְּדַם
הָרָשָׁע׃ (יב) וְיֹאמַר אָדָם אַךְ־פְּרִי
לַצַּדִּיק אַךְ יֵשׁ־אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ׃

נ״א בְּפִימוֹ v. 7. חציו קרי v. 8.
בנ״א תֶּמֶס v 9. בנ״א נֵפֶל ibid.
למד׳ סִירֹתֵכֶם v. 10.

Wanner. — 7. Gott, ihre Zähne zerschmettr' in ihrem Munde, das Gebiß der Löwen zerstoße, Ewiger! — 8. Zerfließen werden sie wie Wasser, verschwinden; schießt seine Pfeile er ab, sie sind wie abgeschnitten. 9. Wie eine Schnecke zerfließt, verschwindet er; als Weibes Fehlgeburt schau'n sie die Sonne nicht. — 10. Bevor eure Töpfe den Dornstrauch merken, sei's roh, sei's gar, Er stürmet es hinweg. 11. Der Gerechte wird sich freuen, daß er Ahndung schauet, seine Tritte badet er in Frevlers Blut. — 12. Da spricht der Mensch: ja, Furcht hat der Gerechte, ja, einen richtenden Gott giebt es auf Erden.

den. Spricht doch der S. öfter von seinem Gottvertrauen „vom Mutterschooße" an, s. 71, 6. — 7. Bitte, Gott soll die Frevler unschädlich machen, worin zugleich ihre Strafe liegt. Daß erst allein „ihre Zähne," dann „das Gebiß der Löwen" erwähnt ist, zeigt, daß bei den ersten Worten noch an die Schlangen gedacht ist, die durch das Ausbrechen ihrer Giftzähne unschädlich gemacht werden. — 8. 9. Beide V. drücken dasselbe aus: die Zuversicht, daß die Bösen schnell vergehen, und ihre Thaten wirkungslos sein werden, das erste drücken die ersten Glieder, das zweite die zweiten Glieder beider V. aus, die sich also entsprechen. מאם für מסם. למו wie לך לך 1 M. 12, 1. Raschi ידרך auf Gott, indeß mit verändertem Num. auf den Bösen. Pfeile, deren Spitzen abgeschnitten, beschädigen nicht. שבלול ἅπ. λεγ. nach Targ. Schnecke, Sept. Wachs, was Ewald meint, Rabe Fluth für שבלת was auch Raschi anführt. Man nahm also an, daß die Schnecke zerfließe, indem sie eine Spur bei ihrem Wandel hinter sich läßt. Die vielen leeren Schneckenhäuser, die man findet, mögen diese Meinung hervorgebracht haben. Vielleicht auch ist eine Art Mollusken zu verstehen. יהלך wie יתהלכו, ידרך auf den Bösen, da חמם beweist, daß שבלול fem. ist. Eine Fehlgeburt ist eben eine vergebliche Geburt; der weitere Zusatz deutet darauf hin, daß die Bösen vor der Zeit sterben sollen. — 10. Schon Sept., denen Schultens und Ewald beistimmen, nehmen סרתיכם für Dornen, bevor die Dornen zum Strauch geworden, wie auch Raschi und Rdak בין nach talmud. Gebrauche wachsen erklären. Ewald zieht אטד zur zweiten Vershälfte, und übers. „bevor es merken eure Dornen, wird er den Strauch, ob frisch ob trocken, fortstürmen." Indeß (außer Amos 4, 2., wo jedoch auch nur abgeleitet) heißen Dornen stets סרים, חי wird nie von frischen Gewächsen, sondern dem מבשל gegenüber vom rohen Fleische gebraucht (1 Schem. 2, 15.), und ישערנו verbietet אטד zur zweiten Vershälfte zu ziehen. Das Ganze ist sprüchwörtlich: bevor eure Anschläge zur Ausführung gelangen, wird Gott sie plötzlich vereiteln, mögen sie noch unreif oder reif sein. Töpfe sind Anschläge, die zum Stechdorn (s. I. S. 283 II. S. 186), d. i. zum Dornenfeuer (in den holzarmen Gegenden wird solches Gesträuch zum Feuer verwendet), d. h. zur Ausführung gebracht werden; חי und חרון sind dann der Inhalt der Anschläge, wie das Fleisch, das in den Töpfen gekocht werden soll. Aehnliche Gleichnisse Jech. 11, 3. 7. 24, 6. Mich. 3, 3. Subj. zu ישערנו ist Gott, Obj. das חי und חרון. — 11. Die Freude an der am Bösen vollzogenen Ahndung hat immer etwas Wildes, wie dieser Ps. überhaupt, wenn der S. auch nur an die Ahndung durch Gott und, wie V. 12. zeigt, an den dadurch befestigten Glauben von der Gerechtigkeit Gottes denkt. Vgl. 1 Schem. 24, 13. — 12. Der Schluß geht auf den Anfang V. 2. zurück, und „der richtende Gott" steht den richtenden Menschensöhnen gegenüber. Das Resultat des Ganzen. —

Des Sünders Gier wird nicht erfüllt.

59. 1. Dem Sangmeister; „verdirb nicht;“ von David, ein Michtham, als Schaul sandte, und sie das Haus bewachten, ihn zu tödten. 2. Rette mich von meinen Feinden, mein Gott, vor meinen Widersachern schütze mich. 3. Rette mich vor Uebelthätern, und von Blutmenschen hilf mir. — 4. Denn sieh, sie lauern meiner Seele auf, wider mich schaaren sich Starke, ohn' meine Schuld, ohn' mein Vergehen, Ewiger. 5. Ohn' meine Sünde rennen sie an und stellen sich auf: erwache,

נט (א) לַמְנַצֵּחַ אַל־תַּשְׁחֵת לְדָוִד
מִכְתָּם בִּשְׁלֹחַ שָׁאוּל וַיִּשְׁמְרוּ אֶת־הַבַּיִת
לַהֲמִיתוֹ׃ (ב) הַצִּילֵנִי מֵאֹיְבַי ׀ אֱלֹהָי
מִמִּתְקוֹמְמַי תְּשַׂגְּבֵנִי׃ (ג) הַצִּילֵנִי מִפֹּעֲלֵי
אָוֶן וּמֵאַנְשֵׁי דָמִים הוֹשִׁיעֵנִי׃ (ד) כִּי
הִנֵּה אָרְבוּ לְנַפְשִׁי יָגוּרוּ עָלַי עַזִּים לֹא־
פִשְׁעִי וְלֹא־חַטָּאתִי יְהוָה׃ (ה) בְּלִי־עָוֹן
יְרֻצוּן וְיִכּוֹנָנוּ עוּרָה לִקְרָאתִי וּרְאֵה׃

v. 2. ב״נ מִמִּת׳
v. 3. נ״א ׀ שֵׁי ב״א וּמֵאַנְשֵׁי
v. 4. נ״א הִנֵּה

59. Wie dieselbe Ueberschrift, zeigt auch die Form dieses Ps. Aehnlichkeit mit den beiden vorigen. Er zerfällt zwar in drei Absätze 2—6, 7—14, 15—17, die sowohl durch Selah bezeichnet sind, als auch durch einen Refrain an der Spitze V. 7. 15., aber der erste Absatz zeigt uns die Strophenabtheilung von 2. 2. 1. (beide Verse der ersten Str. beginnen mit הצילני, 2te Str. die Gefahr und die Unschuld hervorgehoben, der längere V. 6. beginnt mit feierlicher Anrede); der zweite Absatz besteht aus vier 2versigen Str. (7. 8. Schilderung der Feinde, 9. 10. Vertrauen auf Gott, 11. 12. dasselbe und Bitte, schließend mit אדני, 13. 14. Bitte um Vernichtung, mit abermaligem Anheben der Beschuldigung, und prächtig endend); der dritte aus zwei 2versigen St. (15. 16. die Feinde, 17. 18. der gerettete S.). Darum zeigt uns der Ps. in dieselbe Periode, doch nicht genau in dieselbe Zeit, wie die beiden vor. Ps. Die Ueberschrift besagt nun, daß der Ps. verfaßt sei mit Bezug auf die 1 Schem 19. erzählte Begebenheit, als David dem Speerstoß Schaul's entrann und nach seinem Hause entkam, „und Schaul schickte Boten nach dem Hause David's, ihn zu bewachen und ihn zu tödten am Morgen“ (1 Schem. 19, 11.). Michal, D.'s Weib, ließ ihn aber durch das Fenster herab, so daß er entfloh. Betrachten wir nun den Ps. näher, so spricht er zuerst auf ängstliche Weise die Bitte um Rettung vor seinen Feinden, die ihm, dem Unschuldigen, auflauern, aus (2—5.), er fordert Gott auf, an allen Völkern Ahndung zu üben, und alle Treulosen nicht zu begnadigen (6.). Darum werden die Feinde nicht zum Ziele kommen, und der S. kann um so eher das Vertrauen auf Gott, und die Bitte um Vernichtung aussprechen, damit Gott als Herrscher in Jakob bis an die Grenzen der Erde erkannt werde (9—14.). Hierauf stellt er noch einmal die ihr Ziel nicht erreichende Verfolgungssucht der Feinde dem sichern Triumph des S. durch Gott gegenüber (15—18.). Man wird aus dem allgemeinen Inhalt des Ps. heraus nichts gegen die von der Ueberschrift angegebene Situation einzuwenden haben. Vielmehr tritt die persönliche Verfolgung durch Verläumdung (8. 13.) und Auflauern und das persönliche Bewußtsein der Schuldlosigkeit aufs kräftigste hervor (4. 5.), welche beide Momente in den Ps. aus der Schaulischen Zeit stets den Vordergrund einnehmen. Nicht minder spricht der ganze Charakter des Ps. dafür, der, unruhig mit wenigen und wiederkehrenden Gedanken beschäftigt, der Situation sehr angemessen ist. Daß der Ps. des Nachts gedacht ist, wie der Vorgang 1 Schem. 19, 11., sieht man aus לערב und לבקר V. 15. 17. Was man vorzüglich dagegen eingewendet, ist, daß V. 6. 9. „alle Völker“ gesagt ist, so daß ein weiterer Gesichtskreis, als der Jisrael's, für den Ps. nothwendig sei. Daher hält ihn de Wette für einen Volksklagepsalm im Exil, Köster versetzt ihn in die Zeit Nechemjah's, Hitzig der Makkabäer. Allein die Persönlichkeit des Sängers, die Verläumdung und boshafte Lüge, und V. 12., der den Schauplatz nur innerhalb Jisr.'s zuläßt, gestatten eine solche Auslegung nicht. Die Erwähnung „aller Völker“ ist aber gut zu deuten, s. Anm. zu V. 6. Der Menschen böses Thun vermag Nichts gegen Gottes Schutz. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 4. יגורו s. 56, 7. עזים konnten Schaul und seine Anhänger sehr wohl genannt werden. — 5. Um die Aufforderung an Gott einzuleiten, wird vorher noch einmal in der ersten Vershälfte die Unschuld des S. und die Verfolgungsgier der Feinde hervorgehoben. „Anrennen und sich fest aufstellen“ sind militairische Ausdrücke, die für David charakteristisch sind, s. 18. 30. Die Stürmenden rennen zuerst an und fassen dann fest Posto, wenn sie die Höhen errannt

(ו) וְאַתָּה יְהוָה־אֱלֹהִים צְבָאוֹת אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל הָקִיצָה לִפְקֹד כָּל־הַגּוֹיִם אַל־
תָּחֹן כָּל־בֹּגְדֵי אָוֶן סֶלָה׃ (ז) יָשׁוּבוּ לָעֶרֶב
יֶהֱמוּ כַכָּלֶב וִיסוֹבְבוּ עִיר׃ (ח) הִנֵּה ׀
יַבִּיעוּן בְּפִיהֶם חֲרָבוֹת בְּשִׂפְתוֹתֵיהֶם
כִּי־מִי שֹׁמֵעַ׃ (ט) וְאַתָּה יְהוָה תִּשְׂחַק־
לָמוֹ תִּלְעַג לְכָל־גּוֹיִם׃ (י) עֻזּוֹ אֵלֶיךָ
אֶשְׁמֹרָה כִּי־אֱלֹהִים מִשְׂגַּבִּי׃ (יא) אֱלֹהֵי
חַסְדּוֹ יְקַדְּמֵנִי אֱלֹהִים יַרְאֵנִי בְשֹׁרְרָי׃
(יב) אַל־תַּהַרְגֵם ׀ פֶּן־יִשְׁכְּחוּ עַמִּי הֲנִיעֵמוֹ

נ״א אֱלֹהִים עטי׳ אֱלֹהִים v. 6.
קמץ בלא א״סף v. 7.
בנ״א כִּי־ v. 8.
חסדי קרי v. 11. ב״נ יִרְאֵנִי ibid. נ״א בְשֹׁרְרָי ibid.

mir entgegen, und schau! — 6. O du, Ewiger,
Gott, der Heerschaaren, Gott Jisrael's, wach
auf, zu ahnden alle Völker, begnadige nimmer
die sündig Treulosen. Selah. — 7. Sie werden
rückkehren am Abend, heulen, wie Hunde,
und durchlaufen die Stadt. 8. Siehe, sie
sprudeln mit ihrem Munde, auf ihren Lippen
sind Schwerter: doch wer hört darauf? —
9. Denn du Ewiger, lächelst ihrer, verspottest
alle Völker. 10. Seine Stärke wahr' ich dir
auf, denn Gott ist meine Veste. — 11. Mein
Gott mit seiner Gnade kommt mir zuvor, Gott
läßt's mich schau'n an meinen Widersachern.
12. Tödte sie nicht, damit mein Volk es nicht

haben. — 6. Raschi erkl.: auch diese Verbrecher (in Isr.) richte nach den Gerichten, die du über die Völker hältst. Rdak: da auch in Isr. keine Gerechtigkeit mehr ist, so erhebe dich zum allgemeinen Gericht, daß, wo unter den Völkern Böse sind, sie getilgt werden. Der V. 6. faßt die Aufforderung in V. 5. auf, und führt sie aus. Der S. will aber sowohl rechtfertigen, warum er Gott zu seiner Rettung auffordert, als zugleich hinweisen, daß Gott diese Rettung vollführen müsse, weil sie eben in der Bestrafung der Treulosen besteht. Daher in der Anrede zuerst Gott als allgemeiner אלהי צבאות, dann besonderer אלהי ישראל, nun in der Aufforderung zuerst Richter aller Völker, der sich auch der Treulosen in Isr., wohin בגדים verweist, nicht erbarmt. — 7. Der Vergleich mit den Hunden zeigt, daß der V. eigentlich nicht das Verfahren der Feinde, sondern ihre Strafe, die aus V. 6. hervorgeht, schildert. Die Hunde werden im Morgenlande nicht in den Häusern gehalten, sondern laufen herrenlos in den Straßen umher, und suchen nach Abfällen, während des Tages meist unthätig, schweifen sie des Nachts hungrig und heulend umher. Dieses hungrige Umherschweifen spricht er den Feinden, die ihr Ziel, sich vom Fleische des Unschuldigen zu sättigen, nicht erreichen, zu (vgl. V. 12.). Allerdings wird hierdurch wieder die Gier noch gesteigert, und somit zugleich von Neuem auf die Verfolgungssucht der Feinde, aber erst sekundair, hingewiesen. Darum ist der V. auch nicht optativ zu nehmen, sondern „sie werden," als Folge von V. 6. — 8. Darum ist ihr Freveln auch nur auf Verläumdung beschränkt, was sie aber in schärfster Weise (חרבות) thun. כי מי שמע wird als Spruch der Bösen erkl.; sie glauben: es hört, es ahndet's Niemand, auch Gott nicht. Es hieße also: Sie legen sich in der Verleumdung keine Schranken auf, weil sie glauben, Niemand bestraft sie. Das Gezwungene dieser Erkl. geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor, der die Strafe schon beginnen ließ. Vielmehr sind es Worte des S.: die Feinde haben Schwerter (der Verleumdung) auf ihren Lippen, doch das thut Nichts, Niemand hört darauf, denn Gott spottet ihrer. Dadurch ist auch das starke Hervorheben von „Mund," „Lippe" einsichtlich, sie verläumden noch, aber thun können sie nichts mehr. Vgl. noch Spr. 15, 28. — 9. In der zweiten Hälfte allgemein, um die erste Hälfte zu begründen und zu bekräftigen. Vgl. zu V. 9. Ps. 2, 4. — 10. Richtig macht Hengstenb. auf den Zusammenhang zwischen „seiner (des Feindes) Stärke" hier, „deiner" V. 17. und „meiner" V. 18. עזו, עזך und עזי aufmerksam, und erkl.: des Feindes Stärke hebe ich dir auf, daß du sie vernichtest, ich will nichts mit ihr zu thun haben. Aehnlich schon Raschi. And.: „bei seiner Stärke harr' ich Dein;" oder sie lesen עזי (Ewald) oder gar עזי אליך אזמרה, wodurch das feine Wortspiel zerstört wird. Notorisch wird selbst in Kehrversen meist etwas verändert, vgl. 42, 6. 12. — 11. Das Chethib liest אלהי חסדו die schwierigere Lesart, wogegen das Keri חסדי aus V. 18. genommen. — 12. Die Feinde sollen nicht sterben, sondern gestürzt umherirren, um so dem gesammten

בְחֵילְךָ וְהוֹרִידֵמוֹ מָגִנֵּנוּ אֲדֹנָי׃ (יג)
חַטַּאת־פִּימוֹ דְּבַר־שְׂפָתֵימוֹ וְיִלָּכְדוּ
בִגְאוֹנָם וּמֵאָלָה וּמִכַּחַשׁ יְסַפֵּרוּ׃
(יד) כַּלֵּה בְחֵמָה כַּלֵּה וְאֵינֵמוֹ וְיֵדְעוּ
כִּי־אֱלֹהִים מֹשֵׁל בְּיַעֲקֹב לְאַפְסֵי הָאָרֶץ
סֶלָה׃ (טו) וְיָשֻׁבוּ לָעֶרֶב יֶהֱמוּ כַכָּלֶב
וִיסוֹבְבוּ עִיר׃ (טז) הֵמָּה יְנִועוּן לֶאֱכֹל
אִם־לֹא יִשְׂבְּעוּ וַיָּלִינוּ׃ (יז) וַאֲנִי ׀ אָשִׁיר
עֻזֶּךָ וַאֲרַנֵּן לַבֹּקֶר חַסְדֶּךָ כִּי־הָיִיתָ
מִשְׂגָּב לִי וּמָנוֹס בְּיוֹם צַר־לִי׃ (יח) עֻזִּי
אֵלֶיךָ אֲזַמֵּרָה כִּי־אֱלֹהִים מִשְׂגַּבִּי אֱלֹהֵי
חַסְדִּי׃

ס (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת מִכְתָּם
לְדָוִד לְלַמֵּד׃ (ב) בְּהַצּוֹתוֹ ׀ אֶת אֲרַם

נ״א בְּחֵילְךָ v. 12. קמץ בלא א״סף v. 15.
יניעון קרי v. 16. נ״א לֶאֱכֹל ibid.
סגול בלי מקף נ״א אֶת־ v. 2.

vergesse, treib sie umher durch deine Kraft, und stürze sie, du, unser Schild, o Herr! — 13. Ihrer Lippen Wort ist ihres Mundes Sünde; so mögen sie in ihren Hochmuth sich verstricken, ob dem Fluche, ob dem Truge, den sie reden. 14. Tilge im Grimm, tilge, daß sie nicht mehr seien, daß sie erfahren, Gott ist Herrscher in Jakob, bis zu den Enden der Erde. Selah. — 15. Ja, sie werden rückkehren am Abend, heulen, wie Hunde, und durchlaufen die Stadt. 16. Sie werden nach Fraß umirren; wenn sie sich nicht gesättigt, schweifen sie die Nacht umher. — 17. Ich aber werde deine Stärke besingen, am Morgen deiner Gnade jubeln: denn du wardst mir zur Veste, zur Zuflucht am Tage der Noth. 18. Meine Stärke sing' ich dir zu, denn meine Veste ist Gott, mein gnadenvoller Gott.

Gottes ist der Sieg.

60. 1. Dem Sangmeister, auf Schuschan-Eduth, ein Michtham, von David, es zu lehren; 2. als er Aram-Naharajim und Aram-

Volke zur Warnung zu dienen. Vgl. V. 7. — 13. Dadurch haben sie zugleich noch mehr Gelegenheit, in ihrer Schlechtigkeit sich bloß zu stellen. Vor יספרו das Relat. zu suppl. Der V. zeugt ebenfalls dagegen, daß von einem nichtjisr. Volke die Rede sei. — 14. Nun breche das Unheil völlig über sie herein. Der V. steht durchaus nicht mit V. 12. in Widerspruch. Der S. bittet um Strafe für die Feinde (V. 11.) diese soll aber nicht in plötzlichem Tode bestehen, sondern in Sturz (V. 12.), dann kommt ihre Schlechtigkeit immer mehr zu Tage (V. 13.), und ihr Untergang trete dann ein (V. 14.). „Herrscher in Jakob," nicht Schaul, sondern Gott. — 15, Nachdem so der zweite Theil ausführlich und mit Energie des S. Hoffnung ausgesprochen, hebt der dritte mit demselben Gedanken (V. 7.) noch einmal, und ruhiger an, entwickelt ihn in minder starker Weise (16.), um 17. 18. sein eigenes Gefühl noch vollständig auszusprechen. — 16. Ausmalung des Bildes in V. 15. Raschi: wenn die Hunde sich nicht gesättigt haben, so laufen sie die ganze Nacht umher. — 17. Des Morgens, als Gegensatz zu der schlimmern Nacht der Feinde (16.) — 18. Die ungew. Konstr. von אליך bei זמר zeigt, daß hier ein Nebensinn vorhanden ist, wie V. 10., das Zurückbeziehen der Stärke des S. auf Gott. —

60. Der Ps. besteht, außer der Ueberschrift, sehr regelmäßig aus drei Strophen, jede zu 4 Versen; während alle Verse aus 2 Gliedern bestehen, erweitern sich sehr bezeichnend die drei Jubelverse 8—10. zu dreigliedrigen Versen. Um die Situation genau zu erkennen, müssen wir auf V. 11. achten. Hier wird die Bitte und Zuversicht ausgesprochen, daß Gott den, Jisräel vertretenden S. siegreich in die feste Hauptstadt Edom's die Felsenstadt Petra oder Sela, führen werde. Die dritte Str. 11—14. drückt also das Ziel des ganzen Ps. aus: die Hauptstadt der Edomiter

נַהֲרַיִם וְאֶת־אֲרַם צוֹבָה וַיָּשָׁב יוֹאָב וַיַּךְ
אֶת־אֱדוֹם בְּגֵיא־מֶלַח שְׁנֵים עָשָׂר אָלֶף׃
(ג) אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ פְרַצְתָּנוּ אָנַפְתָּ
תְּשׁוֹבֵב לָנוּ׃ (ד) הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פְּצַמְתָּהּ
רְפָה שְׁבָרֶיהָ כִי־מָטָה׃ (ה) הִרְאִיתָ
עַמְּךָ קָשָׁה הִשְׁקִיתָנוּ יַיִן תַּרְעֵלָה׃
(ו) נָתַתָּה לִּירֵאֶיךָ נֵּס לְהִתְנוֹסֵס מִפְּנֵי
קֹשֶׁט סֶלָה׃ (ז) לְמַעַן יֵחָלְצוּן יְדִידֶיךָ

ב״נ וְאֶת־ v. 2. נ״א לִירֵאֶיךָ v. 6.

Zobah besiegt, und Joab umgekehrt und Edom
geschlagen hatte im Salzthale, zwölftausend
Mann.' 3. Gott, du verwarfest, du zerrissest
uns, du zürntest: izt tröstest du uns wieder.
4. Du hast die Erd' erschüttert und zer-
spalten: heil' ihre Risse, denn sie wankte.
5. Du ließest Hartes seh'n dein Volk, hast
uns mit Taumelwein getränkt: 6. du gabest
denen, so dich fürchten, ein Panier, sich zu
erheben, der Wahrheit wegen. Selah. —
7. Auf daß gerettet werden deine Lieblinge,
hilf du mit deiner Rechten, und erhöre uns.

zu erobern. Daß dies in Erfüllung gehe, ist dem S. um so gewisser, da die alte Verheißung Jisr. den Sieg über alle benachbarten Völker zusichert, welche Verheißung die zweite Str. 7—10. ausspricht. Wenn aber die Hauptstadt Edom's erobert werden sollte, so mußten zuvor die Edomiter geschlagen worden sein. Die tapferen Edomiter hatten also Jisr. mit großen Gefahren bedroht, etwa durch einen Einfall, während Jisr. in andere Kriege verwickelt war, waren aber von Jisr. besiegt worden. Die erste Str. schildert diese Lage: Jisr. war vielfach gefährdet, schien wie von Gott verstoßen, schnell aber erhob Gott Jisr. aus diesen Gefahren 3—6. Diese Situation ist demnach so bestimmt, wie selten eine in den Ps. Jisr. vielfach bedroht, aber siegreich, will seinen Sieg verfolgen, und fleht Gott um Beistand, es hat Edom geschlagen nach großer Gefahr, und will dessen Veste erobern. Die Ueberschrift V. 2. zeichnet nun diese Situation geschichtlich genau: David war im Kriege mit den Aramäern und deren verschiedenen Königen, und hatte sie besiegt; unterdeß waren die Edomiter im Süden eingefallen, und David sandte Joab ab, der die Edomiter im Salzthale schlug; so berichtet 2 Schem. 8., besonders V. 13. 14., s. über alle Einzelheiten, so wie die einzelnen Verschiedenheiten die Anm. dazu II. S. 413—416. Wir erkennen daher auch nicht die geringste Ursache, an der Richtigkeit der Ueberschrift zu zweifeln, noch dazu, da V. 8. 9. ganz Palästina im Besitz Jisr's und alle Stämme vereint zeigen, V. 10. aber die Feinde aufzählt, welche David insonders bekämpfte und besiegte, wie sie gerade 2 Schem. 8. erwähnt werden. Es ist gerade ächt Davidisch, wie die Siege so die vorhergegangenen Gefahren unmittelbar von Gott herzuleiten, und daß der syrische Krieg sammt dem Einfall Edom's mit großen Gefahren verbunden war, wenn auch die geschichtlichen Bücher dies nicht im Detail erzählen, läßt sich schon von selbst voraussetzen; die Ansichten Rudinger's, der den Ps. in die Zeit der Makkabäer, Hitzig, der ihn in die Zeit Ussijah's, Ewald der ihn an's Ende der persischen Periode versetzt, sind die leersten Vermuthungen. Wir haben übrigens Ps. 44. als eine Nachbildung des Ps. 60. erkannt, worüber s. S. 117. **Gottes allein ist der Sieg.** — 1. S. Einleit. zu den Ps. ללמד wie 5 M. 31, 14. Da die Bitte des Ps. so schnell in Erfüllung ging, so mochte er diesen Zusatz um so eher erhalten haben. — 2. בהצותו vgl. Jirm. 2, 15. 4, 7. nicht befehden, sondern besiegen. So läßt auch 2 Schem. 8, 13. 14. David erst nach Besiegung der Aramäer gegen Edom ziehen. Aram-Naharajim ist Mesopotamien s. 1 M. 24, 10. Ueber das Uebrige s. zu 2 Schem. 8. — 3. V. 6. zeigt, daß תשובב nicht als Wunsch, sondern als Präs. zu fassen, vgl. 23. 3. פרץ ist nach 2 Schem. 5, 20. ein echt Davidisches Wort (Hengstenb.) — 4. Das „heile ihre Risse" wiederspricht dem nicht, da diese Heilung schon das Aufhören des Erdbebens erfordert, und mehr der Zukunft angehört. — 5. Die Gegensätze, die 3. 4. in Halbversen gaben, jetzt in ganzen Versen 5. 6. Um den Sieg durch Gott zu erhöhen, wird stets auch die vorhergegangene Noth erhöht dargestellt. Das Bild sehr häufig, Taumel, Zustand hülfloser Schwäche. — 6. So wie der Wein sie taumeln ließ, so brachte sie das Panier Gottes zur Erhebung (vgl. Secharj. 9, 16), zum Siege. Bei den Orientalen ist es Sitte, daß der Oberherr seinen Vasallen ein Panier giebt, wodurch er ihnen seinen Schutz zusichert (Richardson). קשט s. Spr. 22, 21. „Um der Wahrheit willen" gabst du ihnen das Siegespanier, um der Verheißung willen, womit in die zweite Str. hinübergeleitet wird. Sept. lesen קשת Bogen und leiten להתנוסס von נוס fliehen, ut fugerent a facie arcus. dem Ewald beistimmt. — 7. Nachdem so die erste Str. die Vergangenheit und Gegenwart besprochen, den Sieg nach großen Gefahren, so geht die zweite Str. zur Zukunft über. V. 7. leitet dies durch die Bitte ein, die sich sofort 8—10. auf die göttliche Verheißung stützt. Dieser und die folgenden V. kehren Ps. 108, 7. wieder, was unsern Ps. abermals als alt erweist.—

8. Bei seiner Heiligkeit hat Gott geredet: frohlocken werd' ich, Schechem vertheilen, das Thal Succoth vermessen. 9. Mein ist Gilead, und mein Menascheh, Ephrajim meines Hauptes Wehr, Jehudah mein Herrscherstab. 10. Moab mein Waschbecken, auf Edom werf' ich meinen Schuh, Peleschеth, jubele mir zu. — 11. Wer bringt mich in die feste Stadt? wer leitet mich hinein nach Edom? 12. Nicht du, o Gott, der uns verwarf, und zogest, Gott, nicht aus mit unsren Heeren? 13. Bring Beistand uns vor'm Feind, denn trügerisch ist der Menschen Hülfe. 14. Mit Gott vollbringen Mächtiges wir, und er tritt nieder unsre Dränger.

הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ וַעֲנֵנוֹ׃ (ח) אֱלֹהִים ׀ דִּבֶּר בְּקָדְשׁוֹ אֶעְלֹזָה אֲחַלְּקָה שְׁכֶם וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד׃ (ט) לִי גִלְעָד ׀ וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי׃ (י) מוֹאָב ׀ סִיר רַחְצִי עַל־אֱדוֹם אַשְׁלִיךְ נַעֲלִי עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרוֹעָעִי׃ (יא) מִי יוֹבִלֵנִי עִיר מָצוֹר מִי נָחַנִי עַד־אֱדוֹם׃ (יב) הֲלֹא־אַתָּה אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ וְלֹא־תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצִבְאוֹתֵינוּ׃ (יג) הָבָה־לָּנוּ עֶזְרָת מִצָּר וְשָׁוְא תְּשׁוּעַת אָדָם׃ (יד) בֵּאלֹהִים נַעֲשֶׂה־חָיִל וְהוּא יָבוּס צָרֵינוּ׃

v. 7. וענני קרי
v. 10. עטי׳ פְּלֶשֶׁת v. 8. כנ״א אֲחַלְּקָה

8—10. Die Worte אעלוזה וגו׳ sind nicht als Worte Gottes zu fassen, wie schon יובלני ff. V. 11. erweist, sondern als Worte des Volkes, um so desto nachdrücklicher die sichere Ueberzeugung von der Verwirklichung der Verheißung auszusprechen. Die Verheißung ist aber schon größtentheils in Erfüllung gegangen, und so das Letzte, die völlige Unterwerfung des gefährlichen Edom's, desto gewisser. Die Verheißung ist aber eine der Zeit nach fortschreitende; V. 8. stellt sich auf den Standpunkt, nachdem Jakob aus Charan nach Canaan zurückgekehrt war, V. 9. nachdem Joschua das Land erobert hatte, V. 10. auf den Davidischen, wo die benachbarten Völker theils bereits besiegt waren, theils werden sollten. (Auf andere Weise wäre die Erwähnung von Succoth und Schechem nicht verständlich.) Jakob nämlich, als er zurückgekehrt war, ließ sich zuerst diesseits des Jarden in dem von ihm genannten Succoth nieder, dann jenseits in Schechem 1 M. 33, 17. 18. s. I. S. 177. und 54. בקדשו s. Amos 4, 2. — V. 9. giebt erst das diesseitige Land, wo Gilead Hauptsitz von Ruben und Gad, dann das jenseitige, in welchem Ephrajim und Jehudah die bedeutendsten Stämme, Ephrajim wegen seiner großen Volksmenge, Jehudah als herrschender Stamm. מעוז vergl. 27, 1. מחוקק aus 1 M. 49, 10. woselbst Anm. 1. S. 270. — V. 10. Moab, Edom Peleschеth (Philistäa) sollen Sklaven Jisr.'s sein. Der S. beginnt von Osten (Moab), geht nach dem Süden (Edom), und endigt im Westen (Peleschеth). Nach 2 Schem. 8. hatte D. bereits die Pelischthim und Moabiter besiegt, und stand nun daran, Edom zu unterwerfen. Das Waschbecken zum Waschen der Füße und den Schuh wohin werfen, sind Ausdrücke der tiefsten Erniedrigung; an Ruth 4, 7. ist nicht zu denken, weil da von einem Schuhausziehen als einer Rechtsentsagung die Rede ist. Peleschеth soll Jisr. zujubeln, d. h. als Herrscher huldigen, natürlich gezwungen, wie 2, 11. Die einzige Stelle, wo der Hitph. von רוע noch vorkommt, 65, 14. zeugt für „jauchzen," so daß an „jammern" nicht zu denken. Im Ps. 108, 10. steht עֲלֵי פלשת אתרועע über Pel. jauchze ich, eine gefällige Aenderung, die aber erleichtert. — 11. Jetzt geht der S. nun unmittelbar auf seinen eigentlichen Gegenstand ein. Edom ist im Salzthal geschlagen, aber bis zur Eroberung des Felsenortes Sela ist noch viel zu überwinden; s. II. S. 652. 768. Vergl. 2 Kön. 14, 7. עיר מצור 31, 22. Das Salzthal s. II. S. 651 gehörte noch nicht zu Edom. — 12. Vgl. 44, 10. Gerade in der vorübergegangenen Gefahr sieht er die Bürgschaft des Sieges, da ja die Verheißung in Erfüllung gehen muß. — 13. 14. Die Allgemeinsätze, die abschließen. Vgl. 44. 6. —

Gott vollendet sein Rettungswerk.

61. 1. Dem Sangmeister, auf dem Saitenspiel, von David. 2. Hör', Gott, mein Flehen, merk' auf mein Gebet. 3. Vom Saume der Erde ruf' ich zu dir in meines Herzens Schmachten; auf den Fels, der mir zu hoch, führe du mich. 4. Denn du warst mir Zuflucht, vor dem Feind ein fester Thurm. 5. In deinem Zelte möcht' ich ewig weilen, in deiner Flügel Schirm mich bergen. Selah. — 6. Denn du, Gott, hörtest auf meine Gelübde, gabst mir das Erbe derer, die deinen Namen fürchten. 7. Füg' Tage zu des Königs Tagen, seine Jahre seien Geschlecht auf Geschlecht. 8. Er thronte ewiglich vor Gott;

סא (א) לַמְנַצֵּחַ ׀ עַל־נְגִינַת לְדָוִד׃
(ב) שִׁמְעָה אֱלֹהִים רִנָּתִי הַקְשִׁיבָה
תְּפִלָּתִי׃ (ג) מִקְצֵה הָאָרֶץ ׀ אֵלֶיךָ אֶקְרָא
בַּעֲטֹף לִבִּי בְּצוּר־יָרוּם מִמֶּנִּי תַנְחֵנִי׃
(ד) כִּי־הָיִיתָ מַחְסֶה לִי מִגְדַּל־עֹז מִפְּנֵי
אוֹיֵב׃ (ה) אָגוּרָה בְאָהָלְךָ עוֹלָמִים
אֶחֱסֶה בְסֵתֶר כְּנָפֶיךָ סֶּלָה׃ (ו) כִּי־אַתָּה
אֱלֹהִים שָׁמַעְתָּ לִנְדָרָי נָתַתָּ יְרֻשַּׁת יִרְאֵי
שְׁמֶךָ׃ (ז) יָמִים עַל־יְמֵי־מֶלֶךְ תּוֹסִיף
שְׁנוֹתָיו כְּמוֹ־דֹר וָדוֹר׃ (ח) יֵשֵׁב עוֹלָם

בנ"א דוֹר v. 7.

61. Der Ps., der in zwei regelmäßige Str. zu je 4 V. zerfällt, bietet einige Schwierigkeiten. Er beginnt mit einer tiefgefühlten Bitte um Erhörung vom „Saume der Erde d. i. des Landes" her, daß Gott ihn auf einen für seine eigenen Kräfte unübersteiglichen Fels führe, da er weilen möchte im Heiligthume des Herrn immerfort. Er stützt sich dabei darauf, daß Gott ihm ein fester Schutz vor dem Feinde gewesen. Die 2te Str. beginnt umgekehrt mit dem, was Gott ihm gethan, daß er auf des S. Gelübde gehört, ihm das Erbe der Gottesfürchtigen gegeben. Daran knüpft er die Bitte, des Königs Tage zu vermehren, ihm Gnade zu verleihen; dann würde er ihm immer singen und seine Gelübde bezahlen. Daß der Ps. von David ist, kann keinem Zweifel unterworfen sein, denn die Identität des S. mit dem Könige V. 7. ist vollkommen klar, sowohl aus dem Ganzen, da die zweite Str. nur den speziellen Inhalt der allgemein gehaltenen Bitte der ersten Str. giebt, und so V. 3. mit V. 7. Eines ist, als auch aus dem Besondern, daß er die Gelübde bezahlt, wenn der König gesegnet ist u. s. w. Das Fragliche ist nun nicht sowohl, wann D. als König „vom Saume des Landes" und im Heiligthum zu weilen beten konnte — denn da antwortet man, als er vor Abschalom geflohen und im ostjarden. Lande war — als vielmehr, daß der Feind schon besiegt war V. 4., daß die Gelübde erhört waren, daß er im Besitze des Erbes war V. 6., und dennoch einen Fels, für ihn zu hoch, vor sich sah V. 3. Der Ps. spricht es klar aus, daß der äußerliche Gegenstand der Befürchtung schon beseitigt war, und dennoch noch ein Großes bevorstand, und Dieses kann demungeachtet in den V. 7. 8. nur wie eine allgemeine Bitte erscheinen. Hierüber wird uns nun volle Auflösung durch 2 Schem. 19, 10. ff. Es wird uns nämlich daselbst deutlich, daß nach dem Tode Abschalom's die Sache doch noch nicht entschieden war. Es fand über die Rückkehr D.'s nach Jerusch. in Jisr. vieler Streit statt („und alles Volk in allen Stämmen Jisr.'s stritt sich"), da die Anhänger Abschalom's und Alle, die beim Aufstande gravirt waren, die Rückkehr D.'s hintertreiben mußten, D. mußte erst viel verhandeln und so fort. In dieser Situation ist der Ps. geschrieben. Gott war ihm vor dem Feinde Schutz, seine Gelübde sind erhört, aber er kann sie noch nicht bezahlen, er weilt noch fern vom Heiligthum, erst muß der König wieder auf dem Throne sitzen, und dies ist noch ein schweres Werk. Hiermit ist Alles gelöst, und keine Frage bleibt übrig. Gott vollendet sein Rettungswerk. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. מקצה הארץ vom Ende der Erde, wie immer, wogegen קצה ארץ Ende des Landes (Jirm. 12, 12.). D. fühlt sich am Ende des Landes wie als wäre er am Ende der Erde, was aus V. 5. klar ist. Der Fels, der ihm zu hoch, d. i. für seine eigenen Kräfte, den er daher nur durch Gottes Unterstützung ersteigen kann. — 5. „Das Zelt" für das Heiligthum erweist die Davidische Zeit. Wie das Weilen im Heiligthum mit der Verbindung mit Gott, und dessen Schutz, verschlungen gedacht wird, s. 27, 5. 15, 1. — 6. „Das Erbe" mag hier im Allgemeinen die Erhörung des Gebetes, oder das Heil sein, im Besondern ist es das Königthum in Jisr., das in der Verheißung an D. von der Gottesfurcht seiner Träger abhängig gemacht ist. — 7. Wenn hier „König" für den S. selbst eintritt, so will dieser damit weniger seine

Huld und Wahrheit bestell', daß sie ihn wahren. 9. So werd ich deinen Namen singen immerfort, zahlend meine Gelübde Tag für Tag.

לִפְנֵי אֱלֹהִים חֶסֶד וֶאֱמֶת מַן יִנְצְרֻהוּ׃
(ט) כֵּן ׀ אֲזַמְּרָה שִׁמְךָ לָעַד לְשַׁלְּמִי נְדָרַי
יוֹם ׀ יוֹם׃

Gottes allein ist die Macht und die Huld und Vergeltung.

62. 1. Dem Sangmeister, nach Jeduthun, ein Gesang David's. 2. Ja, vor Gott schweigt meine Seele: von ihm kommt meine Hülfe. 3. Ja, er ist mein Fels, mein Heil, meine Veste, nicht werd' ich sehr wanken. — 4. Wie lange wollt ihr stürmen auf einen Mann, losbrechen allesammt wie auf eine

סב (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־יְדוּתוּן מִזְמוֹר
לְדָוִד׃ (ב) אַךְ אֶל־אֱלֹהִים דּוּמִיָּה נַפְשִׁי
מִמֶּנּוּ יְשׁוּעָתִי׃ (ג) אַךְ־הוּא צוּרִי
וִישׁוּעָתִי מִשְׂגַּבִּי לֹא־אֶמּוֹט רַבָּה׃
(ד) עַד־אָנָה ׀ תְּהוֹתְתוּ עַל־אִישׁ תְּרָצְּחוּ

v. 9. נ"א לא פסיק
v. 4. ב"נ תְּרַצְּחוּ נ"א תְּרָצְּחוּ

Person, als vielmehr das Königthum bezeichnen, wodurch alle Ausdrücke erklärt sind. — 8. Hier tritt aus dem Allgemeinen die besondere Situation erkennbar hervor. „Vor Gott" vgl. 2 Schem. 7, 29. —

62. Keine Bitte! Keine Hoffnung — sondern das feste, unerschütterliche Bewußtsein, worauf der Mensch in allen seinen Kämpfen zu vertrauen habe, auf Gott, die Schutzwehr! Der S. beginnt mit der Stimmung seiner Seele, nicht einmal eine Klage laut werden zu lassen vor Gott, sondern still zu harren auf ihn, von dem die Rettung kommt (2. 3.). Darum vermag er ruhig seine Feinde anzureden, die auf ihn hereinbrechen, als er schon im Sturz begriffen sei, die in Lug und Verstellung ihn herabzubringen suchen (4. 5.). Darum beginnt er noch einmal mit dem Gedanken der ersten Str. in der Form bekräftigender Mahnung an seine Seele (6. 7.) und führt diese nicht allein für sich aus (8.), sondern fordert das Volk zu demselben Vertrauen auf (9.). Aber das Volk steht noch nicht auf der religiösen und sittlichen Stufe des S.; darum belehrt er es, daß alles Menschliche nichtig ist, und daher nicht zu fürchten (10.); daß daher niemals schlecht erworbenem Gute zu trauen, und überhaupt Reichthum nicht zu achten (11.). Bei Gott allein ist die Macht und die Gnade und die rechte Vergeltung (12. 13.). Solche, auf sittlichem Boden sich erhebende Zuversicht, diese gehobene Anschauung vom Menschlichen und irdischen Gute, diese Ruhe der Weisheit und dabei Innigkeit der Empfindung, trotz dem Anstürmen trügerischer, verheuchelter Feinde mitten in seinem Volke, und trotz dem Wissen, wohin sie streben, machen diesen Ps. zu einem herrlichen Edelstein. Dabei ist er an Form ausgezeichnet. Er besteht aus drei Strophen zu je 4 Versen, die durch Selah bezeichnet sind 2—5., 6—9., 10—13. Jede Strophe zerfällt genau in zwei Unterstr. zu je 2 Versen. Die erste und zweite Str. beginnen mit einem zweiversigen Refrain, der nur im ersten Verse leise gebogen ist. Jede Str. hebt mit einem אך an, das in der ersten Str. dreimal, in der zweiten zweimal, in der dritten einmal vorkömmt. Was man aber bis jetzt nicht bemerkt hat, alle V. des Ps. beginnen mit einem א, indem V. 4. 8. nur ein עד und על, V. 13. ולך vor dem א haben, so daß nur V. 9. eine Ausnahme macht durch ein ב. Außerdem ist zu bemerken, daß die meisten V. des Ps. ein sehr langes Vorderglied haben und dann mit einem kurzen Gliede schließen, so V. 4. 5. 9. 10. 11. 12. Der Ps. hat sehr viel übereinstimmendes mit dem Ps. 39. (wie auch dieselbe Ueberschrift); dieselbe Nichtigkeit des Irdischen, dieselbe Gewißheit des Gottvertrauens, die zweivers. Form, das öftere אך, das דומיה (V. 3.). Ps. 39. und 62. bilden so ein Psalmpaar, in welchem 39. das Vorderglied ist, worin noch der Kampf, 62. das Folgeglied, worin die Zuversicht vollkommen. Auf dem Boden der Sittlichkeit und der Eitelkeit des Irdischen erhebt sich die vollkommene Ruhe in Gott. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Einige geben אך „nur," aber an einigen Stellen paßt dies nicht, und der Ps. athmet die volle Sicherheit so sehr, daß sie nicht mehr der ausschließenden Bezeichnung „nur" bedarf, sondern im wiederholten „ja" ihren Charakter hat; so hat auch im Ps. 39. 58, 12. דומיה nicht Aufforderung (wie Ewald meint), wie das gebogene דומי in V. 6., weshalb hier das כי fehlt. — 3. Häufung der Epitheta Gottes, echt Davidisch, vgl. 18, 2. 3. רבה sehr charakteristisch, etwas wanken kann er, was V. 4. erklärt, aber viel ist es nicht, er bleibt stehen. — 4. Darum ist die Bemühung der Feinde eine vergebliche, und er kann sie fragen: „wie

sinkende Wand, eine stürzende Mauer? 5. Ja,
von seiner Höhe rathschlagen sie, ihn zu stürzen,
haben Gefallen an Lüge, segnen mit ihrem
Munde, und im Herzen fluchen sie. Selah. —
6. Ja, vor Gott schweig' meine Seele, denn
von ihm kommt meine Hoffnung. 7. Ja, er
ist mein Fels, mein Heil, meine Veste, nicht
werd' ich wanken. — 8. Bei Gott ist meine
Hülfe, meine Ehre; mein starker Fels, meine
Zuflucht in Gott. 9. Vertrauet ihm zu aller
Zeit, o Volk, vor ihm ergießt eur Herz, Gott
ist uns Zuflucht. Selah — 10. Ja, nichtig
sind Menschensöhne, Herrensöhne Lug, auf-
steigend in der Wageschale, sind nichtig allzumal
11. Vertraut nicht auf Bedrückung, seid eitel
nicht auf Raub, auf Reichthum, so er sprosset,
wendet nicht das Herz. — 12. Einmal
hat Gott geredet, zweimal, was ich vernahm:
daß Gottes ist die Macht. 13. Und dein,
Herr, ist die Huld, denn du vergiltst dem Mann
nach seinem Werke.

כֻּלְּכֶם כְּקִיר נָטוּי גָּדֵר הַדְּחוּיָה׃ (ה) אַךְ
מִשְּׂאֵתוֹ ׀ יָעֲצוּ לְהַדִּיחַ יִרְצוּ כָזָב בְּפִיו
יְבָרֵכוּ וּבְקִרְבָּם יְקַלְלוּ־סֶלָה׃ (ו) אַךְ
לֵאלֹהִים דּוֹמִּי נַפְשִׁי כִּי־מִמֶּנּוּ תִּקְוָתִי׃
(ז) אַךְ־הוּא צוּרִי וִישׁוּעָתִי מִשְׂגַּבִּי לֹא
אֶמּוֹט׃ (ח) עַל־אֱלֹהִים יִשְׁעִי וּכְבוֹדִי
צוּר־עֻזִּי מַחְסִי בֵּאלֹהִים׃ (ט) בִּטְחוּ
בוֹ בְכָל־עֵת ׀ עָם שִׁפְכוּ־לְפָנָיו לְבַבְכֶם
אֱלֹהִים מַחֲסֶה־לָּנוּ סֶלָה׃ (י) אַךְ ׀ הֶבֶל
בְּנֵי־אָדָם כָּזָב בְּנֵי־אִישׁ בְּמֹאזְנַיִם
לַעֲלוֹת הֵמָּה מֵהֶבֶל יָחַד׃ (יא) אַל־
תִּבְטְחוּ בְעֹשֶׁק וּבְגָזֵל אַל־תֶּהְבָּלוּ חַיִל ׀
כִּי־יָנוּב אַל־תָּשִׁיתוּ לֵב׃ (יב) אַחַת ׀
דִּבֶּר אֱלֹהִים שְׁתַּיִם־זוּ שָׁמָעְתִּי כִּי עֹז
לֵאלֹהִים׃ (יג) וּלְךָ־אֲדֹנָי חָסֶד כִּי־
אַתָּה ׀ תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ׃

v. 9. בנ״א לָנוּ v. 10. בנ״א בְּנֵי או בְּנֵי־
v. 11. נ״א תָּשִׁיתוּ v. 12. עטי׳ שְׁתַּיִם־
v. 13. ב״א כְּמ׳

lange ff." תהותתו ἅπ. λεγ. nach dem arab. هات „losbrechen," so Sept. Vulg. Hingegen Rabe und Rdak von הוות „ihr denket Schlechtes." Ben Naphthali und die Orientalen lesen תְּרָצְּחוּ, R. Aron b. Ascher und die Okzidentalen תְּרָצְחוּ, das seltnere Piel, mit ausgestoßenem Dagesch und verlängertem Vokal. Vgl. über das Bild Jesch. 30, 13. Jech. 13, 12 ff. Es ist ein feiner Zug, daß der S. die Feinde sich auf ihn stürzen läßt, weil sie glauben, daß er schon wie eine sinkende Wand sei. Bezeichnet er sie doch V. 5. als verlogene Menschen. „Alle" Gegensatz zu dem „einen Mann." — 5. Charakterisirung der Feinde. Vergl. 5, 10. — 6. 7. Durch die leichte Biegung in „schweige," „denn," „Hoffnung," dem fehlenden רבה, schüttelt der S. gleichsam ab, was ihm aus dem Gedanken an seine Feinde Beunruhigendes wieder gekommen. — 8. 9. Daher führt er sein Verhältniß zu Gott nochmals weiter aus, und richtet aus dieser sichern Stellung heraus seine Mahnung an alles Volk. — 10. Aber diese bloße Mahnung genügt nicht, er muß ihre tiefere Begründung geben durch den Hinweis auf die Nichtigkeit alles Irdischen. Zuerst diese im Allgemeinen. Vgl. 4, 3. 49, 3. במאזנים לעלות „sie sind in der Wagschaale zum Aufsteigen," sie steigen auf, während sie doch in derselben sinken müßten, also eine Täuschung und zugleich ein Nichts, ohne Wesenhaftigkeit, was daher mit den Schlußworten des V. nochmals ausgesprochen wird, vgl. 39, 7. Andere verbinden gezwungen diese letzten Worte mit לעלות. — 11. Nun im Besondern: Bedrückung, geraubtes Gut, rechtlich anwachsender Reichthum, selbst diesem letztern soll der Gottgläubige nicht allzugroßen Werth einräumen. — 12. 13. All diesem nichtigen Menschlichen will und muß der S. das Göttliche gegenüberstellen. Darum, theils um es formell nachdrücklich hervorzuheben, theils um es als eine unumstößliche Wahrheit hinzustellen, giebt er die Lehre als eine Offenbarung Gottes. Ewald will daraus ziehen, daß der Ps. von einem Propheten herrühre, allein vergleiche nur Ijob 4, 12. 33, 14. Die letzte Stelle zeigt auch, daß nicht etwa „dein, Herr, ist die Gnade" als das שתים zu fassen, sondern daß dies heißt: wiederholt, so daß ein Zweifel nicht möglich ist. Ueberhaupt ist V. 13. nicht als Fort-

Die Sehnsucht nach Gott wird befriedigt.

63. 1. Ein Gesang Dávid's, als er in der Wüste Jehudah war. 2. Gott, mein Gott bist du: ich suche dich, meine Seele dürstet nach dir, mein Fleisch lechzet nach dir, im dürren Land, und schmachtet ohne Wasser. — 3. So wie im Heiligthum ich dich geschaut, sehend deine Macht und Ehre; 4. denn deine Huld ist besser als das Leben, dich loben meine Lippen: — 5. also werd' ich dich preisen in meinem Leben, bei deinem Namen meine

סג (א) מִזְמוֹר לְדָוִד בִּהְיוֹתוֹ בְּמִדְבַּר
יְהוּדָה׃ (ב) אֱלֹהִים ׀ אֵלִי אַתָּה אֲשַׁחֲרֶךָּ
צָמְאָה לְךָ ׀ נַפְשִׁי כָּמַהּ לְךָ, בְשָׂרִי
בְּאֶרֶץ־צִיָּה וְעָיֵף בְּלִי־מָיִם׃ (ג) כֵּן
בַּקֹּדֶשׁ חֲזִיתִךָ לִרְאוֹת עֻזְּךָ וּכְבוֹדֶךָ׃
(ד) כִּי־טוֹב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים שְׂפָתַי
יְשַׁבְּחוּנְךָ׃ (ה) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ

v. 4. נ״א שְׂפָתַי v. 1. נ״א בַּר

setzung des Geoffenbarten zu nehmen, sondern als Erweiterung von Seiten des S. Die Hauptsache ist der Nichtigkeit des Menschlichen gegenüber: Gottes ist die Macht Der S. weist nun darauf hin, daß diese Macht mit Gnade und Gerechtigkeit verbunden ist.

63. Es ist sehr eigen, daß viele Exegeten auf die sonderbare Idee kommen konnten, daß hier V. 12. wie Ps. 61. der S. bei Gelegenheit eine Bitte für den König ein- oder anflickt, wie ein besoldeter Hofpoet, der jedes Ding auf ein Lob des Herrschers ausgehen lassen muß. Hier ist aber der S. und der König um so gewisser dieselbe Person, als והמלך in direkten Gegensatz zu den Feinden tritt, von welchen es V. 10. יבקשו נפשי heißt. Dieser Sängerkönig, David, spricht die innigste Sehnsucht nach Gott aus, fern vom Heiligthum in wüstem Lande, während er im Kriegslager weilt (7. באשמרות), zugleich aber mit dem Rückblick auf die ihm schon gewordene Hülfe Gottes, die sichere Hoffnung, daß seine Feinde untergehen werden. Mit Recht wird daher der Ps. in die Abschalomische Zeit verwiesen, und steht er mit Ps. 61. in naher Verbindung. Die Ueberschrift giebt noch spezieller an „als D. in der Wüste Jehudah war." Hier weilte aber D., bis Abschalom mit seinem Heere aus Jerusch. zur Verfolgung D.'s aufbrach, worauf D. über den Jarden flüchtete, s. 2 Schem. 15, 23. 28. 16, 2. 17, 16. Die Wüste Jehudah zog sich östlich vom Gebirge gl. N., westlich vom Todten Meere, bis an dessen Südende hin. Der Ps. zerfällt in 6 Str., die zweiversig sind, außer daß die erste als Einleitung aus einem, aber sehr langen V. besteht. Die 2te und 3te Str. beginnen mit כן; in der 4ten Str. entsprechen sich אם und כי; die 5te Str. geht auf die Gegenwart wieder ein, und hat in והמה den Gegensatz des 2ten V. gegen den ersten der Str., wie והמלך zu יגירהו in der 6ten Str. Was den Ps. eigenthümlich auszeichnet, ist das starke Hervortreten der Sehnsucht trotz der Zuversicht. Er weiß, er wird gerettet, aber seine Seele schmachtet nach der Erfüllung. Es ist dies der Situation um so angemessener. Aus der Hoffnung erhebt sich die Sehnsucht. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. ועיף ist auf die Person zu beziehen, wie עיף durchgehends an allen Stellen; nur zweimal ארץ עיפה 143, 6. Jesch. 32, 2., weshalb hier die männl. Form neben ציה bestimmt auf die Person hinweist. Beachtenswerth ist, daß in der Stelle 2 Schem., auf welche wir den Ps. beziehen, zweimal עיף vorkommt, 16, 14. und 17, 29. Wie öfter verschmilzt hier die Oertlichkeit, in der der S. weilt, und die ihm seine ganze Lage charakterisirt, mit dem Seelenzustande selbst. Daher erwähnt er auch des Fleisches, auf das eine große Seelensehnsucht stets Einfluß übet. — 3. Aus den vielen verworrenen Erkl. des כן hier und V. 5., „also," „alsdann," „als ob," kommen wir nur heraus, wenn wir bemerken, daß כן doppelt steht, und daß es das erste Mal mit dem Praet. חזיתך, das zweite Mal mit dem Fut. אברכך, אשא, תשבע, יהלל steht. Nachdem der S. V. 2. seine tiefe Sehnsucht geschildert, liegt ihm nichts näher, als die Zuversicht auf deren Erfüllung auszusprechen. Denn der Verlangende greift unmittelbar nach den Vorstellungen seiner Befriedigung, weil sich darin die Begierde ausdrückt und zugleich beruhigt. Diese Zuversicht will er aber noch vorher begründen und verbürgen, und diese Bürgschaft liegt ihm in der Vergangenheit. Wer Gott geschaut hat, d. h. wer Gottes völlig bewußt geworden, und sich ihm ganz hingegeben, der muß gerettet werden, um seinem Gotte wieder leben zu können. לראות für Part. praes. s. 1. S. 9. ראה mehr das äußerliche Schauen, weshalb hier mit Macht und Herrlichkeit verbunden, חזה das innere Schauen, daher bloß „Dich." — 4. Daß dies der S. in der Vergangenheit hatte, war ein Ausfluß der göttlichen Huld, die ihm also die allgemeine Bürgschaft ist, wofür er Gott immerfort preiset. — 5. Nun die durch die Vergangenheit verbürgte Zukunft. בחיי in sinnigem Zusammenhang

Hände erheben, 6. wie an Fett und Mark wird meine Seele sich sättigen, mit Jubellippen mein Mund dich rühmen. — 7. Wenn ich dein auf meinem Lager gedenke, sinn' ich dir nach in den Nachtwachen. 8. Denn du warst mir ein Beistand, und in deiner Flügel Schatten juble ich. — 9. Meine Seele hänget dir nach: mich fasset deine Rechte. 10. Sie aber sind dem Verderben geweiht; die nach dem Leben mir trachten, sie fahren in die Tiefen der Erde. — 11. Sie werden dem Schwert überliefert, der Schakale Beute werden sie. 12. Aber der König freuet sich Gottes; es rühmet sich Jeder, wer bei ihm schwört, denn der Lügenredner Mund wird verstopft.

אֶשָּׂא כַפָּי׃ (ו) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע
נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל־פִּי׃ (ז) אִם־
זְכַרְתִּיךָ עַל־יְצוּעָי בְּאַשְׁמֻרוֹת אֶהְגֶּה־
בָּךְ׃ (ח) כִּי־הָיִיתָ עֶזְרָתָה לִּי וּבְצֵל
כְּנָפֶיךָ אֲרַנֵּן׃ (ט) דָּבְקָה נַפְשִׁי אַחֲרֶיךָ
בִּי תָּמְכָה יְמִינֶךָ׃ (י) וְהֵמָּה לְשׁוֹאָה
יְבַקְשׁוּ נַפְשִׁי יָבֹאוּ בְּתַחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ׃
(יא) יַגִּירֻהוּ עַל־יְדֵי־חָרֶב מְנָת שֻׁעָלִים
יִהְיוּ׃ (יב) וְהַמֶּלֶךְ יִשְׂמַח בֵּאלֹהִים
יִתְהַלֵּל כָּל־הַנִּשְׁבָּע בּוֹ כִּי יִסָּכֵר פִּי
דוֹבְרֵי־שָׁקֶר׃

Gott vereitelt der Heimtückischen Pläne

64. 1. Dem Sangmeister: ein Gesang David's. 2. Gott, höre meine Stimm' in meinem Kummer, vor Feindesangst bewahre du mein Leben. 3. Birg mich vor der Böse-

סד (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃
(ב) שְׁמַע־אֱלֹהִים קוֹלִי בְשִׂיחִי מִפַּחַד
אוֹיֵב תִּצֹּר חַיָּי׃ (ג) תַּסְתִּירֵנִי מִסּוֹד

v. 10. ב״נ הָאָרֶץ v. 11. נ״א שׁוּעָלִים
v. 12. ב״א וְהַמֶּלֶךְ ibid. נ״א הַנִּשְׁבָּע

mit מחיים V. 4. — 6. Die Sehnsucht wird befriedigt werden, תשבע zu צמאה ff. V. 2. שפתי zu תשבע in Verhältniß. — 7. Der S. schildert seine innige Verbindung mit Gott. Raschi, Kimchi, Rosenm., Ewald verbinden den V. unpassend mit dem vorhergehenden, indem sie אם vor אהגה wiederholen, was schon die Temp. abweisen. „Nachtwachen," s. I. S. 377. — 8. Der Grund dieser innigen Verbindung. Vgl. 61, 5. — 6. Der S. faßt die Verbindung noch einmal auf, um V. 10. den Untergang seiner Feinde zu motiviren. Zwischen den beiden Vershälften von V. 9. ein Wechselverhältniß. — 10. Fälschlich Ein. לשואה zu יבקשו. Anspielung auf 4 M. 16, 31 ff. — 11. In neuem Bilde der Untergang der Feinde, um den Gegensatz in V. 12. einzuleiten. יגירהו die 3te Pers. Plur. des Aktivs, „man," für das Passiv, vollständig: יגירהו מגירים. — Die Schakale als Aasfresser; die Feinde fallen durchs Schwert und ihre Leichname werden von den Raubthieren gefressen. — 12. Diesen gefallenen Feinden gegenüber triumphirt der König, und darum tritt der S. hier zurück vor dem Könige. Einige בו auf den König, wer bei dem Könige schwört, was im Alterthume gewöhnlich, s. I. S. 227. —

64. Bitte um Schutz vor den Uebelthätern (2. 3.); Schilderung dieser, wie sie insonders durch giftige Verläumdung den Unsträflichen aus dem Verstecke heraus zu stürzen suchen (4. 5.); listig und mit vielem Bedacht legen sie ihre Schlingen, und glauben durch die Heimlichkeit sich sicher (6. 7.); da schlägt ihr Plan durch Gottes Fügung zu ihrem eigenen Verderben um (8. 9.); alle Menschen gewahren Gottes Werk, und der Gerechte triumphirt (10. 11.). Genau 5 Str., die aus je 2 V. bestehen. Der Ps. ist ausgezeichnet durch den strengen, logischen Zusammenhang, und durch die künstlerische Ausführung des „wer Anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein," auf dem relig. Grunde, daß Gott es also fügt. Die heimliche Anlegung des Planes, die besonnene, Alles berechnende List der Heimtückischen, die plötzliche Wendung werden trefflichst geschildert. Man glaubt die moderne Diplomatie vor sich zu sehen. Gott vereitelt die Pläne der Heimtückischen. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. Ueber סוד und רגש als

מֵרֵעִים מֵרִגְשַׁת פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ (ד) אֲשֶׁר
שָׁנְנוּ כַחֶרֶב לְשׁוֹנָם דָּרְכוּ חִצָּם דָּבָר
מָר׃ (ה) לִירוֹת בַּמִּסְתָּרִים תָּם פִּתְאֹם
יֹרֻהוּ וְלֹא יִירָאוּ׃ (ו) יְחַזְּקוּ־לָמוֹ ׀ דָּבָר
רָע יְסַפְּרוּ לִטְמוֹן מוֹקְשִׁים אָמְרוּ מִי
יִרְאֶה־לָּמוֹ׃ (ז) יַחְפְּשׂוּ־עוֹלֹת תַּמְנוּ
חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ וְקֶרֶב אִישׁ וְלֵב עָמֹק׃
(ח) וַיֹּרֵם אֱלֹהִים חֵץ פִּתְאוֹם הָיוּ
מַכּוֹתָם׃ (ט) וַיַּכְשִׁילֻהוּ עָלֵימוֹ לְשׁוֹנָם
יִתְנֹדֲדוּ כָּל־רֹאֵה בָם׃ (י) וַיִּירְאוּ כָּל־
אָדָם וַיַּגִּידוּ פֹּעַל אֱלֹהִים וּמַעֲשֵׂהוּ
הִשְׂכִּילוּ׃ (יא) יִשְׂמַח צַדִּיק בַּיהֹוָה וְחָסָה
בוֹ וְיִתְהַלְלוּ כָּל־יִשְׁרֵי־לֵב׃

בנ״א יַחְפְּשׂוּ v. 7.
בנ״א וְיִתְהַלְּלוּ v. 11.

wichter Umgang, vor der Uebelthäter Lärmen. — 4. Die ihre Zunge gleich dem Schwerte schärfen, als ihren Pfeil auflegen bittres Wort, 5. zu schießen im Versteck Unschuldigen, plötzlich schießen sie auf ihn, und scheu'n sich nicht — 6. Sie stärken sich im bösen Plan, verabreden, Schlingen zu legen, sprechen: wer wird sie sehen? 7. Frevel ersinnen sie: „wir sind fertig mit dem wohldurchsonnenen Anschlag!“ Jedwedes Inneres und Herz ist tief verschlossen. — 8. Da schießt auf sie Gott plötzlich den Pfeil: da sind ihre Wunden. 9. Sie stürzt über einander ihre Zunge: das Haupt schütteln all, die auf ihn sehen. — 10. Und alle Menschen fürchten sich, und verkünden Gottes That, und verstehen sein Werk. 11. Der Gerechte freut sich des Ewigen, und vertraut ihm, es rühmen sich all', die redlichen Herzens sind.

Gegensatz s. zu 55, 15. — 4. חצם wie כחרב, daher דבר־מר nicht Apposit. dazu (Hengstenb.). — 5. Vergl. 11, 2. Zweierlei hebt der S. hervor, sie schießen aus dem Versteck und plötzlich, d. h. sie legen ihre Vernichtungspläne ganz verborgen an, und schreiten dann unvermuthet dem, den sie vernichten wollen, mit der Ausführung hervor. Desto leichter könnte ihnen der Sieg werden. Es ist also in diesem Ps. nicht von einem offenen Kampfe die Rede; ירהו ולא ייראו Paronomasie, die in anderer Weise 40, 4. 52, 8. „Sie fürchten sich nicht“ vor Gott und dessen Strafe, weil sie Gott nicht anerkennen. — 6. Der S. schildert nun das „im Versteck“ ausführlicher; die Bösen ermuthigen zuerst einander, besprechen sich auf's genaueste, insonders ihre vermeintliche Straflosigkeit (6.); dann untersuchen sie vor der That den Plan noch einmal, finden Alles gesichert, und schreiten zur plötzlichen Ausführung (7.). Indem sie sich vor Menschen sicher wissen, fürchten sie Niemandes Auge, weil sie Gott, oder doch dessen Strafe nicht anerkennen. — 7. Der Nachdruck liegt in dem dreimaligen חפש, und so bezeugt die Hinzufügung des עולת zu יחפשו, daß חפש מחפש Worte der Frevler selbst sind. Daher תמנו für תַּמְנוּ 1 Pers. Plur. Praet. und zwar wie 4 M. 17, 28. Jirm. 44, 18. Klgl. 3, 22., wo es noch vorkommt, intransitiv. חפ׳ מחפ׳ ist dann in wessen Beziehung sie fertig sind. Raschi liest mit einigen Codd. טמנו; Rabe sieht נ für ם gestellt an, And. nehmen es für תַּמּוּ als dritte Person. So wohl durchsonnen der Anschlag ist, so gut verbergen sie ihn auch, was der S. dichterisch durch einen Allgemeinsatz ausdrückt, vgl. Jirm. 17, 9. — 8. In trefflichem Uebergang: sie schossen, aber Gott schießt auf sie, sie schossen plötzlich (V. 5.), plötzlich schießt Gott auf sie, und Gottes Schießen hat einen wirklichen Erfolg, sie erhalten Wunden, während ihr Schießen vergebens war. Daher ist die Akzentuation ganz richtig, und פתאם gehört zu וירם, wie V. 5. zeigt. Ewald zieht פת׳ zu היו, de Wette פת׳ היו zu חץ „ein plötzlicher Pfeil ist ihre Niederlage.“ — 9. Wie V. 8. auf die zweite Vershälfte von V. 4. und auf V. 5., so geht die erste Vershälfte von V. 9. auf die erste von V. 4. zurück. Daher ist לשונם collect. mit dem Plur. in ויכשילהו zu verstehen, nicht aber beides zu trennen, und zu לשונם „es kommt“ zu suppliren. Mit der zweiten Hälfte des V. beginnt der S. die Folgen dieser göttlichen Rettung zu beschreiben. Raschi erkl. יתנודדו „sie schütteln den Kopf;“ dafür spricht Jirm. 48, 27. vgl. Jesch. 24, 20., wo allein das Hithpa. noch vorkommt. Gewöhnlich „sie flüchten.“ Da ראה ב׳ sehr oft „mit Lust sehen“ heißt, geben Viele es hier „alle die sie bewundern,“ was zu modern ist; jedenfalls aber, die ihnen nahe stehen. — 10. Die Wirkung auf alle Menschen: Furcht vor Gott und Verständniß seines Thuns. — 11. Die Wirkung auf die Gerechten. —

Danklied im Frühling.

65. 1. Dem Sangmeister, ein Gesang David's, ein Lied. 2. Dir, Gott, gebühret sanfter Lobgesang auf Zijon, und dir erfülle man Gelübde. 3. Der du Gebet erhörst, zu

סה (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד שִׁיר׃
(ב) לְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה ׀ אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן
וּלְךָ יְשֻׁלַּם־נֶדֶר׃ (ג) שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה עָדֶיךָ

v. 2. נ״א ׀ תְּהִ׳

65. Bei den feiernden Ps. liegt es theils in der Natur der Sache, theils erweist es sich, daß mit dem Allgemeinen begonnen, zum Besondern übergegangen und mit dem Besondersten, der eigentlichen Ursache des Sanges, geschlossen wird. In einem Ps. daher, wo ein solches Besonderes erwähnt und besprochen wird, kann nur Dieses und nicht das Allgemeine Zweck und Gegenstand sein, weil eben bei dem Allgemeinen nicht stehen geblieben wird. Nach dieser einfachen Regel wird man den Gegenstand des Ps. in V. 10. 11. finden, nämlich den reichlichen Regen, den Gott gegeben, worauf 12—14. die Wirkungen beschrieben werden. Der Regen ist in Paläst. nicht Produkt der launenhaften Witterung, sondern an Stetigkeit gebunden. Er tritt ein als s. g. Frühregen, mit Ende Oktober bis Ende Januar. Im Februar tritt das Frühlingswetter ein. Mitte März beginnt der s. g. Spätregen, der bis um die Mitte April fällt. Von da ab tritt ununterbrochene Wärme und Trockenheit mit nächtlichem Thau ein. Von dem tüchtigen Frühregen hängt demnach der ganze Ertrag des Jahres ab; bleibt er aus, so ist Dürre und Mißwachs unausbleibliche Folge, die im Alterthum und bei den sorgloseren Orientalen schrecklich. Daß also ein genügendes Regenwetter ein hinlänglicher Grund zu Dank und Dankliedern ist, daß die auf dasselbe folgende rasche Entwickelung der Vegetation nicht blos den S., sondern die ganze Nation zur Feier begeistern kann, ist einsichtlich. Ein solches Danklied haben wir in Ps. 65. vor uns. Die gewöhnliche Meinung, daß er nach einer Dürre gesungen worden, ist gänzlich zu verwerfen, da dann nothwendig diese erwähnt und der Gegensatz hervorgehoben worden wäre. Vielmehr werden die gewöhnlichen, aber stets freudig wahrgenommenen Wirkungen der von Gott ertheilten Regenszeit geschildert. Ebenso erkennt man, daß hier vom Frühregen die Rede ist, da nicht die Ernte, sondern die üppig sprießende Saat gezeichnet wird, die Thäler hüllen sich in Getreide, die Heerden werden hinausgetrieben V. 14. Das Lied tritt nun nicht als Sang eines Einzelnen, sondern für das gesammte Volk auf, daher überall „wir," daher das Allgemeine breit voran, und zwar soll es ein Tempellied auf Zijon sein, wie V. 2. 5. bezeugen. Der Ps., ganz der obigen Regel gemäß, in 3 Absätzen 2—5.; 6—9.; 10—14. In dem ersten Absatz das ganz Allgemeine, und zwar in der ersten Str. 2. 3. was der Mensch Gott zu leisten, Loblied und Bezahlung des Gelobten, speziell von Isr. auf Zijon 2., allgemein von allen Menschen 3.; in der 2ten Str. 4. 5. was Gott den Menschen leistet, Verzeihung der Fehle 4. Erkürung zum Gottesdienste und dessen Segnungen 5. In dem zweiten Absatze 6—9. das Besondere, Beginn der Feier, noch allgemein gehalten, Gott, der in seiner Schöpfung das Feste festigt, daß es besteht, das Flüssige schwichtigt, daß es die Erde nicht überschwemmt, darum Gott die Zuversicht und die Furcht aller Menschen. Man kann den innern Bezug auf das Folgende nicht verkennen: Gott giebt Regengüsse, aber verhindert eine Ueberfluthung. Der Absatz ist in zwei Str. abgetheilt, aber diese eng verflechtend, indem die eine den Allgemeinsatz 6. voranstellt, und den speziellen folgen läßt 7., die zweite Str. umgekehrt. Nun ist der Weg zum Besondersten geebnet; daher der dritte Absatz in Str. 1. die Schilderung des Regens mit Zweckangabe (תכין דגנם), 10. 11., in Str. 2. die Schilderung der Folgen 12. 13., und Blick auf die Gegenwart in Str. 3. aus dem Schlußverse 14. bestehend. Also durchgehends zweiversige Str. mit einem Schlußverse. Je klarer diese Darstellung ist, desto leichter können wir alle Angaben historischer Veranlassung zurückweisen, wie Rabe's vom Bau des Tempels, Rdak's von der Hoffnung auf Rückkehr für das exilirte Volk, der Vulg. und des Arab. auf die Auswanderung des Volkes aus dem Exil; Ewald's Meinung von der Dürre, Hitzig's von der Ernte. Daß die Erwähnung von ביתך nicht gegen die Davidische Abfassung spricht, s. S. 16. Der Ps. ist ein ruhiger, sanfter, zarter Frühlingssang. — 1. S. Einl. zu den Ps. — 2. דמיה ist nicht wie Raschi meint שתיקה Schweigen, denn der S. redet, sondern wie 62, 2. 37, 7. דום לה׳ והתחולל לו נפשי דומיה die Ruhe der Seele von jeder Erregtheit und leidenschaftlichen Bewegung. Jetzt, wo Gott jene Wohlthat gespendet hat, und der S. diese Spende besingen will, ist die Ruhe der Seele nothwendiges Moment des Liedes, des Lobes תהלה. Der S. charakterisirt hiermit im Voraus den ganzen Sang. דומיה תהלה ist (ענוה צדק 45, 5.) wie ein Nom. comp. (Hengstenb). Sept. lasen דֹּמִיָּה „gleich, passend," was Rabe anführt, Ew. und Sachs billigen. Bevor der Regen eingetreten, hat der Landmann in banger Erwartung Gelübde gethan, die er nun zu erfüllen hat. — 3. Wenn der S. zuerst aus seinem Bewußtsein als Isiraelit von Zijon spricht, so fühlt er sich gedrungen, es auch auf alle Menschen zu erweitern, da er hier von Wohl-

dir kommt alles Fleisch. — 4. Zu groß ward mir das Sündige, unsre Missethaten, du vergiebest sie. 5. Heil dem, den du erwählst und näherst, daß er in deinen Höfen wohne: wir wollen sätt'gen uns am Segen deines Hauses, am Heil'gen deines Tempels. — 6. Mit Wunderbarem in Gerechtigkeit erhörst du uns, Gott unsres Heils, du Zuversicht aller Enden der Erd' und des Meeres, der fernen; 7. der Berge festigt durch seine Kraft, er, umgürtet mit Stärke. — 8. Der schwichtigt das Toben der Meere, ihrer Wogen Toben, und der Völker Getöse. 9. Da fürchten die Bewohner der Enden deine Zeichen, des Morgens und des Abends Ausgang machst du erjauchzen. — 10. Du dachtest der Erde, und füllst sie gewaltig, und begabest sie reichlich; Gottes Strom ist voll Wassers: Getreide bereitest du ihnen, da du sie

כָּל־בָּשָׂר יָבֹאוּ׃ (ד) דִּבְרֵי עֲוֺנֹת גָּבְרוּ
מֶנִּי פְּשָׁעֵינוּ אַתָּה תְכַפְּרֵם׃ (ה) אַשְׁרֵי ׀
תִּבְחַר וּתְקָרֵב יִשְׁכֹּן חֲצֵרֶיךָ נִשְׂבְּעָה
בְּטוּב בֵּיתֶךָ קְדֹשׁ הֵיכָלֶךָ׃ (ו) נוֹרָאוֹת ׀
בְּצֶדֶק תַּעֲנֵנוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ מִבְטָח כָּל־
קַצְוֵי־אֶרֶץ וְיָם רְחֹקִים׃ (ז) מֵכִין הָרִים
בְּכֹחוֹ נֶאְזָר בִּגְבוּרָה׃ (ח) מַשְׁבִּיחַ ׀
שְׁאוֹן יַמִּים שְׁאוֹן גַּלֵּיהֶם וַהֲמוֹן לְאֻמִּים׃
(ט) וַיִּירְאוּ יֹשְׁבֵי קְצָוֺת מֵאוֹתֹתֶיךָ מוֹצָאֵי
בֹּקֶר וָעֶרֶב תַּרְנִין׃ (י) פָּקַדְתָּ הָאָרֶץ
וַתְּשֹׁקְקֶהָ רַבַּת תַּעְשְׁרֶנָּה פֶּלֶג אֱלֹהִים
מָלֵא מָיִם תָּכִין דְּגָנָם כִּי־כֵן תְּכִינֶהָ׃

עטי׳ דִּבְרֵי v. 4. עטי׳ תַּעֲנֵנוּ v. 6.
נ״א בְּבֹקֶר v. 9.
נ״א וַתְּשַׁקְקֶהָ או וַתְּשֹׁקְקֶ׳ v. 10.

thaten spricht, die Gott der ganzen Erde zukommen läßt. Er weiß jedoch wohl, daß nicht alle Menschen den wahren Gott anbeten, darum spricht er es sehr allgemein aus „alles Fleisch kommt zu Dir," d. h. alle Noth und das in dieser liegende Flehen der Menschen. Ew. will bloß die Judäer verstanden wissen, wogegen schon V. 6. 9. sprechen. — 4. Um aber die Gnade Gottes noch mehr zu erhöhen, erinnert der S. daran, daß die Menschen es eigentlich nicht verdienen ob ihrer Sündhaftigkeit, Gott aber diese vergiebt und Gnade ertheilt. Vgl. 38. 5. דברי verallgemeinert den Ausdruck. Zuerst der Einzelne (מני), dann die Gesammtheit. — 5. Diese Vergebung der Sünde, welche schon wieder in den engern Kreis des israelit. Gottesbegriffes leitete, führt ihn zu den Segnungen des mit Gott engverbundenen Israel's hinüber, welche Verbindung vom Heiligthum repräsentirt wird. Es ist daher das Weilen in den Vorhöfen ff. nicht beschränkt vom äußerlichen Gottesdienst im Tempel zu verstehen. — 6. נוראות zweiter Akkus. bei ענה „Furchtbares," insofern es Gottesfurcht erweckt, s. V. 9. Dieses Furchtbare bewegt sich zugleich innerhalb der Gerechtigkeit, da der Böse nicht unbestraft bleibt durch Entziehung der göttlichen Wohlthaten. Der S. hält auch hier fest, daß selbst die Heiden ihren Bestand auf die Idee der Gottheit stützen, ohne Eingehen in die spezielle Gestaltung dieser Idee. Daß dies nicht gegen die Davidische Zeit zeugt, erweisen unbezweifelte David. Ps. z. B. 18, 50., das Gebet Schelomoh's, und schon 1 M. 18, 25. — 7. 8. Warum gerade Berge und Meer s. Einl. zu diesem Ps. Die Gedankenfülle des S. läßt ihn bei dem tobenden Meere auch an tobende Völker denken, da beide Vorstellungen oft mit einander verbunden werden Jesch. 17, 12. — 9. Darob ehrfürchten und jubeln alle Menschen zugleich, selbst die an den Grenzen der Erde, Paläst. als Mitte gedacht, wohnen. Vor מוצאי ist ישבי wiederholt zu denken. — 10. Das praet. פקדת, den übrigen Fut. der ganzen Str. 10. 11. gegenüber, muß festgehalten werden. Dem Thun geht der Gedanke vorher, und will der S. damit andeuten, daß Gott, der mit dem ganzen Weltall beschäftigt ist, dennoch der Erde gedenkt. Raschi אתה משקה אותה, wie alle alten Verss., allein die Form ist Piel von שוק „überfließend machen," And. wie Rabe „lechzen, lieben" wie נפש שוקקה 107, 9. Jesch. 29, 8. Im ersten Falle entspricht es ganz dem תעשרנה. פלג אלה׳ der Regen, das Wasser von oben, den Bächen der Erde gegenüber. Der S. fügt gleich den Zweck hinzu: indem du sie, die Erde, so bereitest, berei=

(יא) תְּלָמֶיהָ רַוֵּה נַחֵת גְּדוּדֶהָ בִּרְבִיבִים תְּמֹוגְגֶנָּה צִמְחָהּ תְּבָרֵךְ׃ (יב) עִטַּרְתָּ שְׁנַת טוֹבָתֶךָ וּמַעְגָּלֶיךָ יִרְעֲפוּן דָּשֶׁן׃ (יג) יִרְעֲפוּ נְאוֹת מִדְבָּר וְגִיל גְּבָעוֹת תַּחְגֹּרְנָה׃ (יד) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ־בָר יִתְרוֹעֲעוּ אַף־יָשִׁירוּ׃

also bereitest. 11. Ihre Furchen tränkst du, senkst ihre Schollen, mit Regengüssen erweichst du sie, segnest ihr Gewächs. — 12. Du hast dein Gnadenjahr gekrönt, und deine Spuren triefen Fett. 13. Es triefen die Auen der Wüste, die Hügel gürten Jubel sich um. — 14. Die Triften bekleiden sich mit Heerden, die Thäler hüllen in Getreide sich. Sie jauchzen und singen.

סו (א) לַמְנַצֵּחַ שִׁיר מִזְמוֹר הָרִיעוּ לֵאלֹהִים כָּל־הָאָרֶץ׃ (ב) זַמְּרוּ כְבוֹד־

Danklied des Volkes für Rettung.

66. 1. Dem Sangmeister; ein Lied; ein Gesang. Jauchzet Gott, alle Lande! 2. Singet seines Namens Ehre, gebet Ehre

נ״א תְּמֹגְגֶנָּה v. 11.
נ״א שָׁ׳ או שׂ׳ v. 14. נ״א וַעֲמָקִים ibid.

test du ihr, der Menschen, Getreide. — 11. רוה, נחת Infin., nicht Imper., was völlig dem Zusammenhange widerspräche. — 12. Nachdem der S. die Ursache geschildert, zeichnet er die Wirkungen. Man erwartet שנה statt שנת, so daß טובתך zweiter Akkus. Dichterisch ist aber die Wirkung schon vorausgenommen, und dieser im Jahre schon bewährte Segen gesteigert. — „Fett" ist Symbol der Fruchtbarkeit. „Deine Spuren," wohin Gott wandelt, d. h. überall. Rdak: „deine Wolken." — 14. כרים s. S. 100. „Bekleiden," bedecken.

66. Aufforderung an alle Menschen, Gott zuzujauchzen und zu singen (1—4.), Erinnerung an das, was Gott an Isr. von jeher, insonders am Rothen Meere und am Jarden gethan (5—7.), Aufforderung an Isr. besonders, Gott für das zu verherrlichen, was er jetzt an Isr. gethan, indem er es aus großer Bedrängniß befreite (8—12.). Der Dank wird in Fülle von Opfern dargebracht (13—15.). Nochmalige freudige Erinnerung, wie Gott das Gebet erhört hat, und welch frohes Bewußtsein daraus zu schöpfen (16—20.). Der Ps. hat so zwei sehr merkliche Absätze (1—12. 13—20.), die mit dreiversigen Str. beginnen, mit fünfversigen schließen, nämlich 3. 3. 5. 3. 5. (wobei der Halbv. 1. zum folg. V. gerechnet). Ein National-Danklied nach großer Rettung, das einen ganz allgemeinen Charakter trägt, so daß auch die besondere Veranlassung gänzlich verwischt ist. Frägt es sich nach der Ursprungszeit, so weist die große Klarheit, die Einfachheit und Abgeschliffenheit der Sprache neben der Wortfülle und dem Mangel an bedeutenden Gedanken nicht in die ältere Zeit, es ist ein Ps., der, nicht ganz Nachahmung, dennoch schon eine ausgebildete Liedergattung vor sich hat. Dafür spricht auch besonders die breite Anführung der Opfer, als Dank für die Rettung, ohne auf ein sittliches Moment hinzudeuten (13—15.), was nachschelomohnisch ist. Die Mehrzahl der Ausleger wollte ihn daher als ein nach dem babylon. Exil gesungenes Danklied ansehen, und speziell, da V. 13. den Bestand des Tempels voraussetzt, in der Freude über Vollendung des zweiten Tempels gesungen (Rüdiger, Rosenm., Ewald). Sehr scharfsinnig hat dies Hengstenb. widerlegt. Der Ps. sagt wiederholt aus, daß die Rettung schnell nach dem Gebet gekommen (17. 19.), was von einem so schweren und langwierigen Unglück wie das Exil nicht gesagt werden konnte; ganz speziell paßt nimmermehr „er ließ unsern Fuß nicht wanken" (9.), und die Berufung auf die Unschuld des Volkes (19.); von einer Wegführung des Volkes ist 9—12. nicht eine Spur, ebensowenig, daß der Tempel zerstört gewesen; endlich will das Volk nach der Rettung in den Tempel gehen, während die Vollendung des zweiten Tempels über 20 Jahre nach der Rückkehr geschah. Einige wollten an die Belagerung durch Sancherib unter Chiskijah denken, und dies wird durch die wörtliche Entlehnung in V. 5. aus 46, 9. u. z. mit dem nur an diesen beiden Stellen vorkommenden מפעלות gefördert. Allein besondere Erweise finden sich nicht, und wir möchten eher an ein Ereigniß in der Zeit Jirmejah's nicht lange vor der Zerstörung denken, weil dahin auch die bereits Allgemeingut gewordenen prophetischen Anschauungen V. 8. 10. weisen. Gott erhört das Gebet des Unschuldigen. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Vgl. Jesch. 7, 19. doppelter Akkus., wo dann כבוד der erste Akkus. ist.

ihm als Lob. 3. Sprecht zu Gott: wie furchtbar bist in deinen Werken du, ob der Fülle deiner Stärke heucheln deine Feinde dir! 4. Alle Lande beugen sich vor dir und singen dir, singen deinem Namen. Selah. — 5. Kommt und schauet Gottes Thaten, der furchtbar ist in seinem Thun an Menschensöhnen. 6. Er wandelte zu Trockenem das Meer, sie ziehen durch den Strom zu Fuß: dort freuen wir uns sein. 7. Er herrscht in seiner Stärke ewiglich, deß Augen schauen auf die Völker, daß sie sich nicht erheben, die Abtrünnigen. Selah. — 8. Preiset, Völker, unsern Gott, laßt seines Lobes Stimm' erschallen! 9. Der eingesetzt in's Leben unsre Seele, und unsern Fuß nicht wanken ließ. 10. Denn geprüft hast du uns, Gott, geläutert, wie man Silber läutert; 11. hast uns in's Netz gebracht, um unsre Lenden warfst du Schlingen; 12. ließest Menschen auf unsrem Haupte reiten, in Feuer und Wasser waren

שְׁמוֹ שִׂימוּ כָבוֹד תְּהִלָּתוֹ׃ (ג) אִמְרוּ
לֵאלֹהִים מַה־נּוֹרָא מַעֲשֶׂיךָ בְּרֹב עֻזְּךָ
יְכַחֲשׁוּ לְךָ אֹיְבֶיךָ׃ (ד) כָּל־הָאָרֶץ ׀
יִשְׁתַּחֲווּ לְךָ וִיזַמְּרוּ־לָךְ יְזַמְּרוּ שִׁמְךָ
סֶלָה׃ (ה) לְכוּ וּרְאוּ מִפְעֲלוֹת אֱלֹהִים
נוֹרָא עֲלִילָה עַל־בְּנֵי אָדָם׃ (ו) הָפַךְ
יָם ׀ לְיַבָּשָׁה בַּנָּהָר יַעַבְרוּ בְרָגֶל שָׁם
נִשְׂמְחָה בּוֹ׃ (ז) מֹשֵׁל בִּגְבוּרָתוֹ ׀ עוֹלָם
עֵינָיו בַּגּוֹיִם תִּצְפֶּינָה הַסּוֹרְרִים ׀ אַל־
יָרִימוּ לָמוֹ סֶלָה׃ (ח) בָּרְכוּ עַמִּים ׀
אֱלֹהֵינוּ וְהַשְׁמִיעוּ קוֹל תְּהִלָּתוֹ׃ (ט) הַשָּׂם
נַפְשֵׁנוּ בַּחַיִּים וְלֹא־נָתַן לַמּוֹט רַגְלֵנוּ׃
(י) כִּי־בְחַנְתָּנוּ אֱלֹהִים צְרַפְתָּנוּ כִּצְרָף־
כָּסֶף׃ (יא) הֲבֵאתָנוּ בַמְּצוּדָה שַׂמְתָּ
מוּעָקָה בְמָתְנֵינוּ׃ (יב) הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ

נ"א יְכַחֲשׁוּ־ ב"א יְכ׳ v. 3.
נ"א הַסֹּרְרִים v. 7. ירומו קרי ibid.
נ"א בָּרְכוּ v. 8. נ"א אֱנוֹשׁ v. 12.

Rabe: macht es Euch zur Ehre ihn zu loben. — 3. Worte, die die Völker singen sollen. 92, 6. zeigt, daß der Sing. נורא nicht als Praed. zu מעשיך, sondern dies wie עלילה V. 5. Akkus. ist, und hier אתה zu suppl., ganz wie 68, 36. Die Feinde Gottes heucheln ihm aus Furcht vor seiner Macht, ist ein neuer Gedanke. — 4. Ausführung von V. 1., daher nicht wie 3. Worte der Völker, wie die Meisten annahmen. — 5. Vgl. 46, 9. — 6. Spezieller Beleg zu dem Allgemeinsatz in 5. Indem der S. sicher den Durchgang durch das Rothe Meer und den Jarden im Sinne hat, giebt er durch die Wahl der Tempora dennoch zugleich die Färbung, daß Gott solche Rettung immer wiederholt, wie dies bestimmt Jesch. 11, 15. 16. ausgesprochen wird. Die späteren Midraschim halten daher den Grundsatz fest, daß alle Geschehnisse beim Auszuge aus Aegypten sich bei der zukünftigen Erlösung wiederholen werden. Man kann daher bei נהר immer an den Euphrath denken, den dieses Wort in der Regel bezeichnet. — 7. Die Selbstständigkeit der Völker ist nur scheinbar, Gott schaut auf all ihr Thun, und führt sie dahin, wohin er will, so daß die Frevelnden immer zum Falle kommen. — 8. Rabe versteht עמים von den jisr. Stämmen, richtiger Rdak von allen Völkern. Die große Rettung, die Gott an Jisr. vollführte, soll alle Völker von der Wahrheit dieses Gottes überzeugen. Diese Anschauung ist ein Hauptmoment des ganzen Prophetismus. — 9. Die geschehene Rettung in allgemeinen Ausdrücken. — 10. Die vorübergegangene Gefahr und Bedrängniß als Prüfung und Läuterung Jisrael's, ebenfalls gewöhnliche prophetische Ansicht. Vgl. Jesch. 1, 25. — 11. 12. Schilderung der Bedrängniß mit kurzem, nachdrücklichem Ausdruck der Rettung. מועקה, ἅπ. λεγ. Targ. Fessel. And. drückende Last, die aber nicht auf die Lenden, gew. Druck von עוק vgl. 55, 4. Es muß jedoch aus dem Parallel. heraus etwas Besonderes bezeichnet haben, was nicht mehr zu bestimmen. Die Lenden als Sitz der Stärke, das Haupt als Sitz des Geistes. רויה 23, 5. — Ewald will hier den Ps. enden und den folgenden Theil als ein Danklied ansehen, das fälschlich mit dem obigen verbunden. Es nöthigt uns hierzu Nichts, da in einem Feierliebe der Einzelne als Glied der Gesammt-

לְרֹאשֵׁנוּ בָּאנוּ בָאֵשׁ וּבַמַּיִם וַתּוֹצִיאֵנוּ
לָרְוָיָה׃ (יג) אָבוֹא בֵיתְךָ בְעוֹלוֹת אֲשַׁלֵּם
לְךָ נְדָרָי׃ (יד) אֲשֶׁר־פָּצוּ שְׂפָתָי וְדִבֶּר־
פִּי בַּצַּר־לִי׃ (טו) עֹלוֹת מֵחִים אַעֲלֶה־
לָּךְ עִם־קְטֹרֶת אֵילִים אֶעֱשֶׂה בָקָר עִם־
עַתּוּדִים סֶלָה׃ (טז) לְכוּ־שִׁמְעוּ וַאֲסַפְּרָה
כָּל־יִרְאֵי אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה לְנַפְשִׁי׃
(יז) אֵלָיו פִּי־קָרָאתִי וְרוֹמַם תַּחַת לְשׁוֹנִי׃
(יח) אָוֶן אִם־רָאִיתִי בְלִבִּי לֹא יִשְׁמַע
אֲדֹנָי׃ (יט) אָכֵן שָׁמַע אֱלֹהִים הִקְשִׁיב
בְּקוֹל תְּפִלָּתִי׃ (כ) בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר
לֹא־הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי׃

wir gerathen: da führtest du zu reicher Fülle uns heraus. — 13. Ich komme in dein Haus mit Opfern, bezahle meine Gelübde dir, 14. was meine Lippen ausgesprochen, mein Mund geredet hat in meiner Noth. 15. Feiste Opfer bring ich dir mit der Widder Duft, bereite Rinder mit Böcken. Selah. — 16. Kommt, höret, daß ich erzähle, ihr Gottesfürchtigen Alle, was meiner Seel' er that. 17. Zu ihm rief ich mit meinem Munde: und Lobgesang war unter meiner Zunge. 18. Hätt' ich auf Unrecht geseh'n mit meinem Herzen, der Herr hätt' nicht gehört. 19. Allein Gott hat gehört, auf meines Flehens Stimme wohl gemerkt. 20. Gepriesen sei Gott, der mein Flehen nicht von sich that, noch seine Gnade von mir.

סז (א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינֹת מִזְמוֹר שִׁיר׃
(ב) אֱלֹהִים יְחָנֵּנוּ וִיבָרְכֵנוּ יָאֵר פָּנָיו

Gottes Segen.

67. 1. Dem Sangmeister auf dem Saitenspiel, ein Gesang, ein Lied. 2. Gott sei uns gnädig und segne uns, er lasse leuchten

נ"א באנו־בָ v. 12. בנ"א־בָּאֵשׁ ibid.
נ"א וּבַמַּיִם ibid. בנ"א פִּי v. 14.
נ"א מֵיחִים v. 15. נ"א אֶעֱשֶׂה ibid.
בנ"א לְכוּ v. 16. בנ"א הֵסִיר v. 20.
בנ"א נות v. 1. ב"א יָאֵר ב"נ יָאֵר v. 2.

heit spricht. Dann würde auch drr Ps. mit V. 12. so kurz abgebrochen, wie es nach der langen Einleitung nicht angemessen. — 13—15. V. 14. erklärt, wie es sonst nicht vorkommt, die Gelübde näher. — 16. Der S. will aber nicht bloß die Rettung besingen, ihm ist es darum zu thun, die Rettung als unmittelbares Werk Gottes erkenntlich zu machen (V. 5.), weshalb er auch dies V. 16. nochmals ausdrückt; und dies geschieht dadurch am prägnantesten, daß er die Rettung als schnelle Erhörung des Gebetes zu Gott darstellt; dies der Inhalt der letzten Str. — 17. Insonders des V. 17. רומם Nom., dessen Plur. רוממות 149, 6. „Unter m. Zunge" s. 10, 17. so viel wie: in reicher Fülle. — 18. Motivirung der schnellen Erhörung, weil das Volk unschuldig war, was dem V. 10. durchaus nicht widerspricht. Auch dem Guten dient das Unglück zu größerer Läuterung; und dann unschuldig dem Feinde gegenüber. — 19. In der Erhörung sieht demnach der S. zugleich den Beweis der Unschuld. — 20. Schluß, dem Vorherg. genau angepaßt. —

67. Der Ps., offenbar Tempellied, enthält zwei Gedanken: Gott segne Isr., und: an diesem Segen werden alle Völker Gott erkennen (so wie der vor. Ps. ausführte, daß die Völker an der Rettung Isr.'s aus Bedrängniß Gott erkennen werden). Beide Gedanken sind künstlich mit einander verflochten. Der erste Gedanke, Isr.'s Segen, wird zuerst allgemein mit Anlehnung an den alten Priestersegen 4 M. 6, 24. 25. ausgesprochen 2. Dann ebenso allgemein der zweite Gedanke, die Erkenntniß Gottes durch die Völker 3. Nun wird dieser zweite Gedanke speziell ausgeführt 4—6. Hierauf der Segen Isr.'s speziell angegeben 7., und im Schlußsatz werden beide Gedanken ver-

sein Antlitz mit uns. Selah. — 3. Daß man erkenne auf Erden deinen Weg, deine Hülfe unter allen Völkern. — 4. Dich preisen die Völker, Gott, dich preisen die Völker alle; 5. es freu'n sich und jubeln die Nationen, daß du richtest die Völker gerade, auf Erden leitest die Nationen. Selah. 6. Dich preisen die Völker, Gott, dich preisen die Völker alle. — 7. Das Land gab seinen Ertrag, uns segnet Gott, unser Gott. — 8. Uns segnet Gott, und ihn fürchten alle Enden der Erde.

אִתָּנוּ סֶלָה: (ג) לָדַעַת בָּאָרֶץ דַּרְכֶּךָ
בְּכָל־גּוֹיִם יְשׁוּעָתֶךָ: (ד) יוֹדוּךָ עַמִּים ׀
אֱלֹהִים יוֹדוּךָ עַמִּים כֻּלָּם: (ה) יִשְׂמְחוּ
וִירַנְּנוּ לְאֻמִּים כִּי־תִשְׁפֹּט עַמִּים מִישֹׁר
וּלְאֻמִּים ׀ בָּאָרֶץ תַּנְחֵם סֶלָה: (ו) יוֹדוּךָ
עַמִּים ׀ אֱלֹהִים יוֹדוּךָ עַמִּים כֻּלָּם:
(ז) אֶרֶץ נָתְנָה יְבוּלָהּ יְבָרְכֵנוּ אֱלֹהִים
אֱלֹהֵינוּ: (ח) יְבָרְכֵנוּ אֱלֹהִים וְיִירְאוּ
אוֹתוֹ כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ:

Gott hat Zijon zum Sitze erkoren.

68. 1. Dem Sangmeister; von David, ein Gesang, ein Lied. 2. Erhebt sich Gott,

סח (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמוֹר שִׁיר:
(ב) יָקוּם אֱלֹהִים יָפוּצוּ אוֹיְבָיו וְיָנוּסוּ

v. 4. נ"א יוֹדוּךָ v. 6. נ"א יוֹדוּךָ
ibid. נ"א לא פסיק v. 7. נ"א יְבָרְ׳

bunden 8. Wir können daher nur die Form in 1. 1. 3. 1. 1. finden, weil uns die Gedankenreihe diese genau an die Hand giebt. Die große Str. hat übrigens refrainmäßig denselben V. 4. 6. zum Beginn und Schluß, gerade darum kann das Selah bei V. 5 nicht auffallen, weil mit diesem V. der Inhalt der Str. eigentlich fertig ist. Das Selah am Ende von V. 2. soll die Trennung von V. 3. aussprechen. Die Verschiedenheit des Inhalts von V. 6. 7. läßt uns die beiden nicht verbinden. Der Zusatz von אלהינו zu V. 7. trennt 7. von 8., der sonst mit denselben Worten anfängt. Der Ps. ist frisch und kräftig. V. 7. zeigt, daß er nach der Ernte gesungen werden sollte. Ewald will ihn als eine Ausführung des Priestersegens in der Zeit des Exils ansehen. In die Zeit nach dem Exil haben wir ihn allerdings zu versetzen, da er das, was früher allein prophetisch im Munde der Seher lebte, *in den Mund des Volkes legt*, den Uebergang der Gotteserkenntniß von Isr. auf alle Völker durch die Sichtbarwerdung des göttlichen Heils an Isr., also die Vermittelung des isr. Partikularismus mit der Allgemeinheit. Dies konnte nur zu einer Zeit dem Volke in den Mund gelegt werden, wo Isr. mit den Völkern in engere Verbindung gekommen, da es sich hier nicht um Rettung (wie im vor. Ps.), sondern um die Segnung des Friedens handelt. In dieser Beziehung ist dieser Ps. sehr bemerkenswerth. *Gott richtet, leitet, segnet die Völker.* — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Vergl. 4 M. 6, 24. 25. — 3. Alle Menschen sollen die Führung Gottes zum Heile hin erkennen. — 4. Dies erkennend, werden sie Gott preisen, sich also allesammt zu ihm bekennen. — 5. Ja, es wird diese Erkenntniß Gottes als Richters und Führers der Menschheit die höchste Freude erwecken. — 6. Beziehung zu 3 M. 26, 4. Daher ארץ nicht Erde, wozu auch „er segnet uns" nicht passen würde. —

68. Neben dem achtzehnten Ps. wird von allen Interpreten diesem 68ten die Palme der Poesie, aber auch der Schwierigkeiten zuertheilt. Kein anderer Ps. hat deshalb mehr Erklärer gefunden, und schon Rabe führt ihn ein mit den Worten זה המזמור נכבד מאד. Dadurch ist jedoch der eigentliche Zweck und Gegenstand des Ps. nicht zur sichersten Klarheit geführt. Wie der 18te Ps. zerfällt auch dieser 68ste in zwei Absätze mit einer allgemeinen Einleitung voran, und diese müssen wir uns durchsichtig machen, bevor wir den Ps. verstehen lernen. Daß der erste Absatz mit V. 20. endet, ist zweifellos; bemerken wir nur, daß er eben so ein ברוך ארני bringt, wie der V. 36. den zweiten Theil mit ברוך אלהים schließt. Der Bau des Ganzen ist nun völlig symmetrisch; die Einleit. besteht aus zwei dreiversigen Str. 2—4., 5—7.; dann der erste Theil aus drei vierversigen Str. 8—11., 12—15., 16—19., wozu noch ein Schlußvers 20. tritt; der dritte Theil aus vier vierversigen Str. 21—24., 25—28., 29—32., 33—36.

so weichen seine Feinde, so fliehen seine Hasser vor seinem Angesicht. 3. Wie Rauch verweht, verwehst du sie, wie Wachs zerschmilzt

מְשַׂנְאָיו מִפָּנָיו׃ (ג) כְּהִנְדֹּף עָשָׁן תִּנְדֹּף כְּהִמֵּס דּוֹנַג מִפְּנֵי־אֵשׁ יֹאבְדוּ רְשָׁעִים

Man erkennt hieraus schon die Kunst der Anlage. Die Einl. spricht in ihrer ersten Str. ganz allgemein aus, wie die Feinde Gottes, die Frevler, vor ihm in Nichts vergehen, die Gerechten in Freude verherrlicht werden; die zweite Str. feiert eben so allgemein Gott als Schützer aller Hülfsbedürftigen. Nun verläßt der S. das Gebiet des Allgemeinen, er zeigt im ersten Theile Gott, wie er Isr. aus Aegypten und durch die Wüste führte, zum Sinai, und fürder zum heiligen Lande, wo er es seßhaft machen wollte. Die vierte weist darauf hin, wie Gott vor Isr. die Könige zerstreute, und es das Land in Besitz behielt, trotz vieler Kämpfe. Nun feiert er in der fünften die Erwählung Zijons vor allen Bergen zur Gottesstätte, zum Wohnsitz der Herrlichkeit Gottes. Es läßt sich hiernach nicht verkennen, daß das eigentliche Thema dieses ersten Theils die Feier der Wahl Zijon's zum Sitz des Nationalheiligthums ist. Nicht allein weil der S. am längsten hierbei verweilt, sondern weil alle anderen Gedanken theils nur einleitend allgemein, wie in den ersten beiden, theils hingeleitend und Durchgang sind, wie in den beiden anderen Str. Der zweite Theil stellt in seiner ersten (der 6ten) Str. Gott als Gott der Hülfe dar, der alle Feinde, die Feinde Isr.'s, zerschmettert, und ihm Rache an seinen Gegnern giebt. Dann sieht der S. (in der 7ten) die Gott feiernden Festzüge im Heiligthum und beschreibt sie, beschreibt die Versammlungen Isr.'s, die Gott preisen, und in denen sich die südlichsten und nördlichsten Stämme Isr.'s begegnen. Hieran reiht er die Bitte um immer größere Befestigung, um Unterwerfung der Mächtigen, die er dann auch selbst aus Aegypten und Aethiopien sich vor Gott demüthigen sieht (achte Str.) Darum zum Schlusse Aufforderung an alle Reiche der Erde, Gott zu feiern, den Gott Isr.'s, der aller Welt Herr, furchtbar aus seinem Heiligthum ist, und Isr. Stärke verleiht (9te Str.). Klar ist es, daß in diesem zweiten Theile die beiden letzten Str. die Ausläufe, die natürlichen Folgerungen aus dem Vorhergehenden sind; und sich ebenso die erste Str. dieses zweiten Theils als Motiv der zweiten erkennbar macht, so liegt der Nachdruck und eigentliche Gegenstand des zweiten Theils in dieser zweiten Str. 25—28., den Festzügen im Heiligthum und den Volksversammlungen Isr.'s auf Zijon. Ist es daher nicht mehr zweifelhaft, daß der Gegenstand den zu besingen der S. im Auge hatte, die Erkürung Zijons zur Stätte des Heiligthums und der in diesem stattfindende Triumphkultus Isr.'s ist, so ist doch sichtbar, sowohl an der Weise, wie er im ersten Theile bis zu dieser Erwählung kommt, als auch wie er im zweiten Theile vor den Festzügen die Zerschmetterung der Feinde, das Zurückbringen von Baschan und dem Meere her ausspricht, daß jener Hauptgedanke seine wesentliche Färbung dadurch erhält: wie diese Erhebung Zijons nicht blos die früheren Kämpfe gekostet, sondern neuerdings neue Kämpfe gekostet hatte, aber aus diesen siegreich hervorging, jetzt zweifellos feststeht, und die größten Erfolge noch zu erwarten hat. Mit Nichten kann daher die gangbare Meinung, daß der Ps. zur Feier beim Heraufbringen der heiligen Lade aus dem Hause Obed-Edom's nach Zijon gedichtet sei, gebilligt werden. Es ist nicht der bloße Akt des Hinaufbringens, den der S. feiern will, sondern die Kämpfe, welche die Befestigung dieses Sitzes gekostet. Ja, das heilige Zelt hatte diese Stätte schon längere Zeit eingenommen, und es hatten sich nur neue Kämpfe, die den Sitz des Heiligthums bedrohten, erhoben, aber sie waren glänzend durchgefochten. Folgen wir nun der Geschichte David's, so finden wir leicht einen hierfür passenden Zeitpunkt. David hatte das Zelt aufgeschlagen in Zijon und die heilige Lade endlich dahin gebracht. Da entbrannte der Kampf von Neuem, die Pelischthim erhoben sich, und wurden geschlagen, die Moabiter unterwarf er, daß sie Geschenke brachten, Aram-Zobah demüthigte er; die Edomiter brachen unterdeß in das Land, aber schnell wurden sie im Salzthale vernichtet; da sandte der König von Chamath seinen Sohn zu D., ihm zu huldigen, viele kostbare Geräthe bringend. „Auch diese heiligte der König D. dem Ewigen, sammt dem Silber und Golde, das er geheiligt von allen Völkern, die er bezwungen" (2 Schem. 8, 11.). Da hatte D. eine Zeit lang Ruhe. Dieser Zeitpunkt ist der geeignete für unsern Ps.; jetzt war es, wo D. auf die zerschmetterten Feinde blicken, wo er das Heiligthum und seinen königlichen Sitz gesichert meinen, wo er von der Zukunft noch Großes erwarten konnte; noch stand die Sonne seines Lebens im Zenith; noch hatte er die traurigen Kämpfe in seiner eigenen Familie nicht erfahren; noch war die Kraft ihm nicht geschwächt vom Alter und der enttäuschenden Mühsal des Lebens. — Daß wir hiermit den Gedanken des Ps. richtig gefaßt, erweist sich auch aus dem Einzelnen. Würde die Erwählung Zijon's an sich Gegenstand des Liedes sein, so hätte schon die Einleitung 2—4. nicht die Vernichtung der Feinde aussprechen können. Der S. stellt immer den Allgemeinsatz, der sich aus seinem Liede ergeben werde, voran. Diese Vernichtung der Feinde stand aber mit der Erwählung Zijon's zum Mittelpunkt des Landes, also auch zum Nationalheiligthume in nächster Verbindung. D. war es, der Jerusch., das er erobert, hierzu bestimmte. So lange diesem mächtige Feinde so nahe waren, wie Pelischthim, Edomiter, Moabiter, Ammoniter, und selbst die Syrer des Ostens es Jerusch. waren: so lange mußte sich ihm die Frage aufdrängen, hast du recht gewählt? Mit der Unterwerfung derselben in Südwest, Süd, Südost und Ost, war Jerusch. wirklich die Mitte des ihm unterworfenen Gebietes, dem Feinde überall entlegen, und der

מִפְּנֵי אֱלֹהִים: (ד) וְצַדִּיקִים יִשְׂמְחוּ
יַעַלְצוּ לִפְנֵי אֱלֹהִים וְיָשִׂישׂוּ בְשִׂמְחָה:
(ה) שִׁירוּ לֵאלֹהִים זַמְּרוּ שְׁמוֹ סֹלּוּ לָרֹכֵב

כ״א וְצַ׳ v. 4. כ״א שֻׁירוּ v. 5.

vor Feuer, vergeh'n vor Gott die Frevler.
4. Doch die Gerechten freu'n sich, jubeln vor Gott, und frohlocken in Freude. —
5. Singet Gott, spielet seinem Namen, er=

Sieg war Bürgschaft der Ruhe, wie sich dies auch unter Schelomoh bewährte. Hiermit war jene Frage entschieden. Daher drückt er auch den frühern Zweifel geradezu V. 16. aus, indem er andere, bedeutendere Berge von ihren vermeintlichen Ansprüchen zurückweist. An die, von den Völkern erlangten, Gott geheiligten Kostbarkeiten denkt er V. 19. geradezu. Daß D., indem er in die Zukunft blickt, V. 31. 32. an Aegypten und Aethiopien denkt, bezeugt, daß die benachbarten Nationen alle unterworfen waren, er aber noch keine Ahnung hatte, daß der zukünftige Feind Jisr.'s von Osten kommen würde. Dies zeugt aber wieder dafür, daß an eine spätere Zeit, als an die David's nicht gedacht werden kann. V. 28. erweist, daß alle Stämme Jisr.'s noch vereinigt waren, weshalb die südlichen und nördlichsten Stämme in den Versammlungen Jisr.'s zugegen genannt werden. Demnächst konnte die Theilung Jisr.'s noch nicht vor sich gegangen sein. In Schelomoh's Regierung konnte der Ps. aber den kriegerischen Charakter nicht haben. Ueberhaupt dürfte die Feststellung Zijons als Mittelpunkt der Nation noch nicht zu alt gewesen sein, weil sonst dem ganzen Gedanken die Spitze fehlen würde. Der Einwand, daß מהיכלך V. 30. nur auf den Tempel passe, haben wir schon öfter zurückgewiesen. Daß der S. nicht gerade feindlich auf Aeg. schaut, sondern es nur als eine, Gott noch nicht anerkennende, aber einst erkennende Macht ansieht, zeigt schon die Nebenstellung von Aethiopien. Endlich die Wiedererrichtung des Tempels und dessen Einweihung nach dem Exil mit Ewald als Gegenstand des Ps. anzunehmen, das verbietet Alles, die herrliche Sprache, der Blick nach Aegypten, die siegreich bestandenen Kämpfe, die Fortführung der geschichtlichen Erinnerung allein bis zur Zeit David's, was Ewald selbst zugiebt. Die Auslegung der älteren christl. Komment. auf Christus, weil schon V. 19. im Br. an die Ephes. 4, 8. falsch verstanden ist, können wir übergehen, ebenso die Auslegung der älteren jüd. Ausleger (vgl. z. B. Albo, Ikk. III., 16.) auf die Ertheilung der Zehnworte auf Sinai, während Rabe ebenso einseitig ihn nur als einen Kriegssiegesps. ansieht. Hengstenb. will den Ps. nach dem Siege über die Ammoniter (2 Schem. 12.) versetzen; allein die speziellern Züge, die wir oben angeführt, sprechen für den frühern Sieg, und daß die Rückkehr der Bundeslade aus dem Felde gefeiert werde, ist nicht durchaus erwiesen; wohl aber spricht die gedrücktere Stimmung, in die D. nach der Versündigung mit der Bathscheba während des ammonitischen Krieges gerathen sein mußte, gegen Hengstenb.'s Meinung. Für die ungetrübte begeisterte Stimmung D.'s nach der Besiegung Edom's zeugt insonders Ps. 60. — Der Ps. hat eine besondere Eigenthümlichkeit dadurch, daß er voll Original und Kraft, doch sich Sätze aus früheren Dichtungen gewissermassen zum Ausgangspunkte macht. So beginnt er die Einleitnng leicht umwandelnd mit 4 M. 10, 35., und den Blick auf die früheren Ereignisse V. 8. 9. in geringfügiger Biegung mit dem Siegesliede der Deborah Richt. 5, 4. 5. Daß hiermit dem Ps. die Originalität nicht abzusprechen sei, konnte Ewald nur durch die willkürliche Annahme leugnen, daß noch andere Stellen aus verloren gegangenen Liedern entnommen seien. Vielmehr wollte der S. auf sehr sinnige Weise sein Lied an die Sänge der Vorzeit knüpfen, um deren beständige Geltung in die Seele zu rufen, und weil er so mit Recht mit seinem Sange einen neuen Abschnitt der Geschichte Jisr.'s bezeichnen wollte. Auf diese Weise brauchte auch der S. die geschichtlichen Ereignisse, auf die er hindeuten wollte, nicht breit auszuführen, sie waren dem Hörer schon gegenwärtig. Der ganze Sang stimmt den Ton der höchsten Begeisterung an, die im kühnen Schwunge die einzelnen Gegenstände mehr andeutet, als ausführt und sie ohne sichtliche Uebergänge verbindet, dann und wann aber in einem glänzenden Bilde ausruht. Dennoch ist der Gang des Ganzen fest gegliedert, beginnt mit der allgemeinen Verherrlichung Gottes, und schließt mit dem Ruhme desselben als Gott Jisr.'s, als welcher er dennoch aller Welt und Völker Herrscher ist. **Gott, der Feind aller Frevler, der Schützer aller Gerechten und Bedrängten, erwählte Zijon zum siegreichen Heiligthum, erlangt aber von hier aus die Huldigung aller Nationen.** — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. **Einleitung.** Als Aussage in der 3. Pers., was 4 M. 10, 35. als Aufforderung in der 2. Pers. zur Losung beim Aufbruch der heil. Lade gesprochen wurde, s. Anm. I. S. 728. — 3. הנדף wie המם Infin. Niph. form. irregur., wie das נ in תנדף des Gleichklanges wegen. — 4. לפני Gegensatz zu מפני V 2. 3. — 5. Aufforderung zum Lobe Gottes. Die meisten Erkl. nehmen סלו im Sinne von סלו דרך „bahnet einen Weg;" in dieser Bedeutung fehlt aber דרך oder ein ähnliches Wort nie, und kann nicht fehlen, auch stünde es hier gänzlich isolirt zwischen שירו, זמרו und עלזו. Der Targ. schon erkl. es „loben, erheben," und so auch Raschi, Rabe, wie das Pi. סלסל Spr. 4, 8. בערבות die Neueren: „der einherfährt durch die Wüsten," was aber nirgends vorkommt; Sept. ἐπὶ δυσμῶν auf Sonnenuntergängen, Targ., Rabe: „durch die

hebet den, der in den Wolken fährt, Jah ist sein Name, und jauchzet vor ihm. 6. Der Waisen Vater, der Wittwen Richter ist Gott in seiner heiligen Wohnung. 7. Gott macht Verlassene zu Hause seßhaft, führt Gefesselte zum Glück heraus, doch Abtrünnige wohnen in dürrem Land. — 8. Gott, als du auszogest vor deinem Volke, einherschrittst durch die Wüste, Selah: 9. es bebte die Erde, auch die Himmel troffen vor Gott, dort der Sinai vor Gott, dem Gotte Jisrael's. 10. Einen Regen von Gaben sandtest du, Gott, dein Erbe, das ermattete, festigtest du. 11. Deine Schaar wohnte darinnen, du bereitetest es in deiner Huld dem Gedrückten,

בָּעֲרָבוֹת בְּיָהּ שְׁמוֹ וְעִלְזוּ לְפָנָיו׃ (ו) אֲבִי
יְתוֹמִים וְדַיַּן אַלְמָנוֹת אֱלֹהִים בִּמְעוֹן
קָדְשׁוֹ׃ (ז) אֱלֹהִים ׀ מוֹשִׁיב יְחִידִים ׀
בַּיְתָה מוֹצִיא אֲסִירִים בַּכּוֹשָׁרוֹת אַךְ־
סוֹרְרִים שָׁכְנוּ צְחִיחָה׃ (ח) אֱלֹהִים
בְּצֵאתְךָ לִפְנֵי עַמֶּךָ בְּצַעְדְּךָ בִישִׁימוֹן
סֶלָה׃ (ט) אֶרֶץ רָעָשָׁה ׀ אַף־שָׁמַיִם
נָטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים זֶה סִינַי מִפְּנֵי
אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃ (י) גֶּשֶׁם נְדָבוֹת
תָּנִיף אֱלֹהִים נַחֲלָתְךָ וְנִלְאָה אַתָּה
כוֹנַנְתָּהּ׃ (יא) חַיָּתְךָ יָשְׁבוּ־בָהּ תָּכִין

נ"א אַךְ v. 7. נ"א בִּישׁ׳ v. 8. בנ"א סִינַי v. 9.

Himmel, Wolken," wofür nicht bloß V. 34. spricht, sondern auch 5 M. 33, 26. und noch mehr Jesch. 19, 1. — יה als Abkürzung für יהוה, nur emphatisch gebraucht. — 6. 7. Begründung, Motivirung des Lobes. Gott, in seiner heil. Wohnung, im Himmel, der Allerheiligste, der Höchsterhabene, ist dennoch der Schützer aller gedrückten Hülfsbedürftigen, als welche individualisirt angeführt werden: die Waisen, die Wittwen (דין nur noch 1 Schem. 24, 16. in David's Munde), Verlassene (vgl. Ps. 25, 16. Jesch. 58, 7.), Gefesselte. בכושרות ἅπ. λεγ. Ueberfluß, Glück, wie כשרון, And. wie Rabe „Fesseln" wie קושרה, hier Gegensatz zu צחיחה. — 8. Erster Absatz. Nach diesen einleitenden allgemeinen Sätzen schreitet der S. seinem Gegenstande näher, indem er die an Jisr. bewährte Gnade Gottes erweist durch Erinnerung an die geschichtlichen Momente. Es war dies nothwendig für den S., um die Erwählung Zijon's zur Gottesstätte zu motiviren. Zuerst: Auszug aus Aeg. und Zug durch die Wüste zum Sinai hin. Der S. bedient sich zu nachdrücklicher Anknüpfung (s. Einleit. zu diesem Ps.) der Worte aus dem Liede Deborah's, biegt sie jedoch so, daß er spezielle Bezeichnungen ausläßt, und dafür den Begriff näher bestimmendere setzt. Daher für משעיר sagt er לפני עמך, wodurch er zugleich den Uebergang vom Allgemeinen in den vorherigen Versen zum Speziellen an Jisr. getroffen hat, was unumgänglich nothwendig war; ebenso für משדה אדום sagt er בישימון. Der Unterschied ist der, daß Deborah Gott zur Erscheinung auf Sinai von Osten her zu dem aus Westen gezogenen Volke kommen läßt, der S. aber hier Gott Jisr. von Aeg. durch die Wüste zum Sinai führen läßt. „Vor dem Volke" in Feuer und Wolkensäule. Das Selah soll 8. von 9. nicht dem Strophen- und Periodenbau nach trennen, sondern durch eine Gedankenpause, um das Folgende desto überraschender auf den Hörer losströmen zu lassen. Auf dieselbe Weise ist es V. 33. gebraucht. — 9. Gleich Richt. 5, 45. mit Auslassung von גם עבים נטפו מים הרים נזלו, und אלה׳ für ה׳, אף für גם. Diese Auslassung ist ein Beweis für die Ursprünglichkeit des Liedes der Deborah, da das זה סני dort hinter הרים נזלו völlig deutlich ist, im Ps. aber schwierig zu רעשה gezogen werden muß. Die Auslassung zeigt aber zugleich, daß der S. mit V. 9. streng auf die Erscheinung auf Sinai allein, nicht auf den Zug durch die Wüste, wohin הרים führen konnte, zielen will. — 10. Ein bloßer Regen wäre hier völlig unpassend, daher erkl. man ihn richtig seit Schnurrer mit dem Manna. Gew. נדבות „reichlichen Regen," wofür sonst keine Stelle. Hengstenb.: „Regen von Gaben," wo er dann zum Manna die Wachteln, das Wasser, alle von Gott den Jisr. in der Wüste ertheilten Gaben fügt. Vom Manna wird „vom Himmel regnen" 2 M. 16, 4. ebenso Ps. 78, 24. und von den Wachteln das. V. 26. gesagt. Daß unter „Dein Erbe" hier wie meist „Dein Volk" zu verstehen, ist nicht zweifelhaft. כוננתה, dasselbe Wort in D.'s Munde 2 Schem. 7, 24. ungefähr zu der Zeit, in welche wir den Ps. versetzen. Der V. bezieht sich demnach auf den ganzen Zug Jisr.'s durch die Wüste, so daß V. 8. auf den Zug zum Sinai, 9. auf den Sinai, 10. auf den 40jähr. Zug durch die Wüste geht. — 11. Nun die Ertheilung des Landes Canaan. חיתך deine Schaar, dein Volk vgl. 2 Schem. 23, 11. 13. בה hinweisend auf das Land. תכין vgl. 65, 10. עני ist Jisr., da es ohne Land, von Pharoh

בְּטוֹבָתְךָ לֶעָנִי אֱלֹהִים׃ (יב) אֲדֹנָי יִתֶּן־
אֹמֶר הַֽמְבַשְּׂרוֹת צָבָא רָב׃ (יג) מַלְכֵי
צְבָאוֹת יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק
שָׁלָל׃ (יד) אִם־תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם
כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ
בִּירַקְרַק חָרוּץ׃ (טו) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי ׀
מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן׃ (טז) הַר־

o Gott. — 12. Der Herr läßt die Kunde ertönen, der Siegesbotinnen eine große Schaar. 13. Die Könige der Heerschaaren fliehen, sie fliehen; in der Heimat weilend vertheilt es die Beute. 14. Wenn ihr ruhet zwischen den Hürden, seid ihr gleich Flügeln der Taube, silberbedeckt, gleich ihrem Gefieder mit Goldes Schimmer. 15. Da der Allmächtige alldort die Könige zerstreute, ward es licht im Schatten. — 16. Ein Gottesgebirg' ist der Berg

v. 13. בנ"א וּנְוַת־
v. 14. בנ"א בֵּין ibid. סגול באתנח

gedrückt, vor den mächtigen Nationen ohne Gott schutzlos war. — 12. Die vorherg. Str. hatte also Isr. von Aeg. bis zur Besitznahme des heil. Landes geführt. Die 4te Str. zeigt auf die Schicksale Isr.'s im Lande selbst hin. Der S. mußte zeigen, wie Isr. viele Kämpfe zu bestehen hatte, und endlich zur Ruhe kam, um die jetzt erst unter ihm, D., vorgegangene Wahl einer Stätte zum Nationalheiligthum zu rechtfertigen. Die Isr. hatten in dieser Zeit viele Kriege zu führen, aber der feiernde S., statt dies auszudrücken, vermeldet sofort ihre Erfolge; anstatt zu sagen: viele Kriege wurden geführt, sagt er: viele Siege wurden gefeiert. Eine feiernde Verkündigung des Sieges wird oft den Frauen zugetheilt, wie auch V. 26., vgl. 2 M. 15, 20. Richt. 5, 12. 11, 34. 1 Schem. 18, 6. 2 Schem. 1, 20. Diese Siege waren aber ein, Isr. von Gott gegebener Erfolg, was die erste Vershälfte ausspricht. — 13. Schon Raschi, Rabe und dann die meisten Neueren halten V. 13. 14. für die Worte des Siegesgesanges der Frauen. Allein mit Recht sagt Hengstenb.: „zu dieser Annahme ist kein Grund vorhanden, und dagegen spricht das regelmäßige Fortschreiten des Gedankens, in V. 12. der Sieg, in V. 13. die Flucht und Beutetheilung, in V. 14. die glückliche Ruhe nach dem Streite." „Könige," man denke an die vielen Könige der canaan. Völkerstämme, fast auf jede Stadt einen König. Sehr gezwungen erkl. die Meisten נות בית die Frauen, welche die Beute, welche die Männer nach Hause gebracht, unter sich vertheilen. Richtig erkl. es schon Raschi כנסת ישראל, Rabe: הקהלה שנשארה בירושלים, Hengstenb.: das nach der Flucht der (feindlichen) Könige wieder friedlich seine Heimat bewohnende Isr. — 14. Nachdem der Sieg errungen, die Feinde geflohen, die Sieger nach Hause zurückgekehrt und die Beute vertheilt, folgt die dichterische Beschreibung der glänzenden Ruhe, die Isr. nach solchem Siege genoß. Es ist allerdings noch nicht von der (unter D.) gegenwärtigen Ruhe, sondern von der unter den Richtern nach den Siegen immer wieder eingetretenen Ruhe die Rede. Daher beginnt diese Beschreibung mit אם und Fut., dichterisch als Anrede an die Isr. שפתים wie משפתים Hürden, „ruhen zwischen den Hürden" unzweifelhaft als Bild der Friedfertigkeit, des Friedens, s. Anm. zu 1 M. 49, 14. I. S. 273. Jech. 40, 43. II. S. 1302. und Richt. 5, 16. „Wenn ihr ruhet zwischen den Hürden," d. h. wenn ihr Ruhe, Frieden genießet; die Gegenwart für das Praet. in der fortschreitenden Entwickelung. Die Taube wird in vielfacher Beziehung als Bild gebraucht, bald in der Schnelligkeit ihres Fluges, s. S. 146, bald wegen ihrer klagenden Töne Jesch. 38, 14., bald als Bild der Einfältigkeit Hosch. 7, 11., als Bild der Unschuld H. L. 5, 2. 6, 9. Hier liegt das tert. comp. in dem schimmernden Glanze der Flügel im Sonnenschein, die theils wie Silber, theils wie der gelbe Glanz des matten Goldes schillern. Gerade solche Farben zeigen die Tauben im Morgenlande nach den Reisenden am öftersten. Die in Frieden ruhenden Isr. werden also mit der Taube, dem Bilde der Unschuld und Lieblichkeit überhaupt, mit dem Farbenglanze der Flügel insonders verglichen. Die früheren Deutungen liegen zu fern und sind meist zu gezwungen, um sie hier auszuführen. — 15. Dies endigte mit der völligen Vertreibung der Feinde durch und unter Schaul und David. Auch hier ein Gleichniß. Wir müssen aber dabei auf die Grundbedeutung der Worte zurückgehen. שלג heißt schneeweiß sein, Hiph. schneeweiß werden, licht werden wie הלבין, האדים, wie der Schnee öfters zum Bilde dient 9, 1. Jesch. 1, 18. צלמון ist Nom. deriv. in ־ון von צלם Schatten, nicht aber der unbedeutende Berg Zalmon Richt. 9, 48., dem man unsrer Stelle zu Liebe ewigen Schnee andichtete (so schon Rabe), während er vielmehr mit dichter Waldung bedeckt war. Es ist also ein ähnliches Bild wie V. 14. es wurde weiß, licht in der Dunkelheit, als Gott endlich alle Feinde Isr.'s vernichtete. So sagt man noch jetzt in Persien: Jemandes Antlitz weiß

Baschan's, ein Gipfelgebirge der Berg Baschan's; 17. was stellet ihr nach, gipflige Berge, dem Berge, den Gott begehrte zum Sitze? Auch wird der Ewige da ewig thronen. 18. (Es kommen) Wagen Gottes, zweimal Myriaden, tausend und abermal tausend, der Herr unter ihnen, der Sinai in's Heiltgthum. 19. Zur Höhe steigst du auf, führest Gefangene, nimmst Gaben unter den Menschen, selbst den Abtrünnigen, (dort) zu thronen, Jah, Gott! 20. Gepriesen sei der Herr Tag für Tag: legt man uns Bürde auf, Gott ist unsre Hülfe. Selah. — — 21. Dieser Gott läßt Rettung uns entstehen, und, der Ewige, der

אֱלֹהִים הַר־בָּשָׁן הַר גַּבְנֻנִּים הַר־בָּשָׁן׃
(יז) לָמָּה ׀ תְּרַצְּדוּן הָרִים גַּבְנֻנִּים הָהָר
חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ אַף־יְהוָה יִשְׁכֹּן
לָנֶצַח׃ (יח) רֶכֶב אֱלֹהִים רִבֹּתַיִם אַלְפֵי
שִׁנְאָן אֲדֹנָי בָם סִינַי בַּקֹּדֶשׁ׃ (יט) עָלִיתָ
לַמָּרוֹם ׀ שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת
בָּאָדָם וְאַף סוֹרְרִים לִשְׁכֹּן ׀ יָהּ אֱלֹהִים׃
(כ) בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם ׀ יוֹם יַעֲמָס־לָנוּ
הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה׃ (כא) הָאֵל ׀ לָנוּ
אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵיהוִה אֲדֹנָי לַמָּוֶת

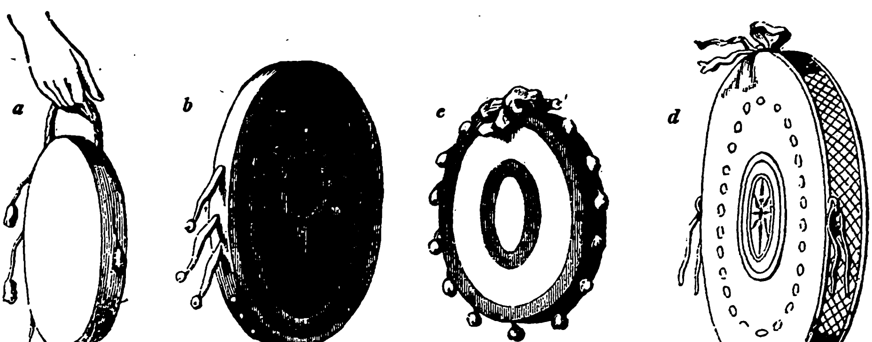
v. 16. בנ״א הַר־ v. 18. נ״א רִבּוֹתַ׳ או תָ׳
ibid. רפה אחר מפיק v. 19. נ״א שָׁבִיתָ
ibid. עטי׳ לִשְׁכֹּן ׀ ibid. נ״א יָהּ או יָה
v. 20. בנ״א בָּרוּךְ v. 21. בנ״א אֵל

machen, für: ihn zu hohen Ehren bringen. — 16. 17. Nun hat sich der S. den Weg gebahnt, die näher gelegenen Feinde Jisr.'s sind besiegt, das Land ist vollständig im Besitze Jisr.'s, jetzt konnte zur Wahl der Höhe, welche das Nationalheiligthum tragen, die alleinige Kultusstätte des einigen Gottes auf der ganzen Erde sein sollte, geschritten werden. Aber der S. ist sich bewußt, die Wahl Zijon's werde bestritten werden. Dem kommt er zuvor. Er läßt andere, höhere Berge, und als deren Repräsentanten das Gebirge Baschan's, d. i. der Hermon, der Antilibanon, das höchste im heil. Lande, feindselig darein schauen, daß der niedrige Zijon der erwählte sei — aber Gott hat ihn dazu begehrt, also die Wahl, die Gnadenwahl Gottes beseitigt alle natürliche Gabe und Kraft. Hengstenb. findet im Geb. Baschan das Symbol der Weltmacht, welche vergebens die Gottesgemeinde zu verdrängen sucht. הר אלהים hoher Berg, s. 36, 7. גבננים, die nicht aus einem, sondern vielen Gipfeln bestehen. רצד ἅπ. λεγ. nach den alten jüd. Lexikgr. nachstellen, auflauern. Gott wählte Zijon, und wird auch ewig da thronen. — 18. 19. Dieses Thronen Gottes auf Zijon fortan noch näher und sicherer zu bestimmen, sieht der S. den Zug Gottes nach Zijon. Es kam der Zug der Wagen Gottes, zahlloser Wagen, Kriegeswagen der Engel, gegen die die Kriegswagen der Menschen nichts vermögen, und in ihrer Mitte der Herr, vgl. 2 Kön. 6, 15. 17. 5 M. 33, 2. — שנאן ἅπ. λεγ. für שנין von שנה, wie Rabe es erkl. Die schwierigen Worte סיני בקדש erkl. Rabe: כבסיני oder כאשר על סיני; Schnurrer: der Sinai, nämlich die heil. Lade, ist jetzt im Heiligthum, oder die Erscheinung Gottes auf Sinai ist jetzt im Heiligthum. Alles gezwungen. Man sieht gleich, daß im ganzen Vers ein בא „es kommt" zu suppliren ist, ähnlich wie Chab. 3, 8. כי תרכב על סוסיך מרכבתיך ישועה; danach muß es heißen „der Sinai kommt in das Heiligthum," d. h. die Herrlichkeit Gottes wird vom Sinai in's Heiligthum auf Zijon versetzt. Der Zug geht nun zur Höhe hinauf, um fortan auf dessen Gipfel zu thronen לשכן (מרום s. zu 7, 8. S. 21.). Um den Zug noch näher zu charakterisiren, wird hinzugefügt, daß Gott wie ein Sieger Gefangene mit fort führt; d. h. alle überwand, die der Errichtung der Kultusstätte auf Zijon widerstrebten, Tribut erhob (באדם wie V. 18. בם), selbst von den Widerspenstigen (ב vor סוררים zu wiederholen) — לשכן um endlich am Ziele zu sein; לשכן, nämlich auf Zijon, steht in engster Beziehung zu ישכן לנצח V. 17., es hebt den eigenthümlichen Gegenstand des ganzen bisherigen Sanges noch einmal hervor. And. „an Menschen," was ganz verwerflich. De Wette: „und die Empörer auch sollen wohnen bei Jah, Gott," sehr gezwungen, und sprachwidrig, da שכן mit dem Akkus. nicht bei Jem. wohnen heißt. Ewald: „doch die Widerspenstigen müssen ruhen," was שכן nicht heißt. — 20. Mit יה אלה׳ schließt nachdrücklich der Absatz. Aber der ergriffene S. fügt der objektiven Schilderung, noch eine subjektive Preisung hinzu, die er sofort begründet. Zugleich ist der Gedankenübergang auf das Folgende angedeutet. And. zu יעמס Subj. Gott. — 21. Zweiter Absatz. Die Wahl Gottes war verwirklicht. Er hat sich auf Zijon niedergelassen. Sein Heilig=

תּוֹצָאוֹת׃ (כב) אַךְ־אֱלֹהִים יִמְחַץ רֹאשׁ
אֹיְבָיו קָדְקֹד שֵׂעָר מִתְהַלֵּךְ בַּאֲשָׁמָיו׃
(כג) אָמַר אֲדֹנָי מִבָּשָׁן אָשִׁיב אָשִׁיב
מִמְּצֻלוֹת יָם׃ (כד) לְמַעַן ׀ תִּמְחַץ רַגְלְךָ
בְּדָם לְשׁוֹן כְּלָבֶיךָ מֵאֹיְבִים מִנֵּהוּ׃
(כה) רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים הֲלִיכוֹת
אֵלִי מַלְכִּי בַקֹּדֶשׁ׃ (כו) קִדְּמוּ שָׁרִים
אַחַר נֹגְנִים בְּתוֹךְ עֲלָמוֹת תּוֹפֵפוֹת׃

Herr, dem Tod' entgehen. 22. Ja, Gott zerschmettert seiner Feinde Haupt, deß haarigen Schädel, der wandelt in seiner Schuld. 23. Es spricht der Herr: von Baschan bring' ich zurück, bringe zurück aus den Tiefen des Meeres, 24. auf daß du zerschmetterst, deinen Fuß im Blute, deiner Hunde Zunge von ihm, von den Feinden. — 25. Deine Feierzüge schaut man, Gott, die Züge meines Gottes, meines Königs, im Heiligthume. 26. Sänger voran, dahinter Saitenspieler, in-

thum steht da. Wenn aber der S. im ersten Theile die Schwierigkeiten schilderte, die vorher zu überwinden waren, ehe das Heiligthum auf Zijon sich erhob, so waren doch die Kämpfe damit nicht vorüber. Um das bestehende Zijon erheben sich neue. Ihren Ausgang deutet er schon im Voraus V. 21. an. Der Tod s. v. w. Todesgefahren. Der Reim nicht zu übersehen. — 22. Wie Gott diese Rettung aus großen Gefahren vollbringt. — 23. 24. Man könnte nun einwenden: warum Gott nicht die Feinde so abhält, daß sie dem Heiligthume keine Gefahr bringen können? Diesem begegnet der S., indem er Gott die schon zerstreuten, verjagten Feinde von Osten (Baschan) und Westen (dem Meere) wieder ins Land bringen läßt, um Jisrael desto größere Triumphe zu bereiten. Als Gedanken kleidet er es daher in einen Spruch Gottes. Zu אשיב nicht etwa Jisr., sondern aus dem vor. und nachf. V. „die Feinde" Objekt. Vgl. Amos 9, 3. — 24. „Waten, bewegen, schütteln," heißt מחץ nie, „erglänzen" wie חמץ (Rdak, Ewald) oder רחץ „baden" (de Wette) lesen wollen, ist Willkühr, dem das ימחץ V. 22. widerspricht. Hengstenberg trennt es daher, indem er אותם suppl., und „dein Fuß in Blut, deiner Hunde Zunge ff." als Nebensätze ansieht. Simonis Lex. מנהו „ihren Theil," dem de Wette, Sachs folgt. Allein מן nie als Subst. in der Bedeutung Theil, und לשון nie Masc., daher מנהו auf das Blut zu beziehen. — 25. Nun endlich ist die Gottesstätte auf Zijon gesichert. Es werden die feiernden Züge abgehalten und beschrieben. „Deine Züge," d. h., die Dir gefeiert werden. — 26. Die Ordnung der Musizirenden, wie sie noch jetzt bei den Hindu's stattfindet. Wir haben S. 83 ff. die Saiteninstrumente der Alten beschrieben, und dort als zweite Art die Blas-, als dritte die Paukeninstrumente kennen gelernt. Das Wichtigste über die Letzteren, die im alten Morgenlande zumeist von Frauen gespielt wurden, haben wir nebst einem ägypt. Holzschnitte I. S. 386 beigebracht. Wir fügen hier einige andere Bilder bei; die dargestellten Tamburins sind noch jetzt im Orient gebräuchlich. Fig. a. hat an den Rahmen Schnüre befestigt, die sich in kleinen Gewichten endigen, welche beim Drehen des Tamburins an das Fell schlagen; es ist von beiden Seiten bezogen, und allein ohne Figuren. Fig. b. hat statt der Gewichte Schellen. In Fig. c. ist der Rahmen ringsum mit Schellen besetzt, und wird diese Art häufig auf Antiken gefunden. Fig. d. ist ein großes Tamburin ohne Zuthaten. Unser zweiter Holz-

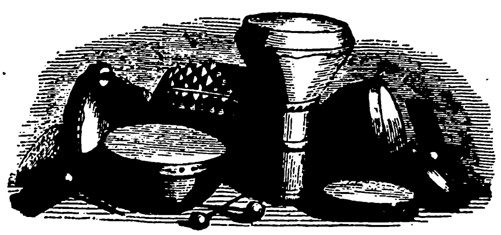


Klassische Tamburin's orientalischen Ursprungs.

(כז) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים אֲדֹנָי
מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל׃ (כח) שָׁם בִּנְיָמִן ׀ צָעִיר
רֹדֵם שָׂרֵי יְהוּדָה רִגְמָתָם שָׂרֵי זְבוּלוּן
שָׂרֵי נַפְתָּלִי׃ (כט) צִוָּה אֱלֹהֶיךָ עֻזֶּךָ
עוּזָּה אֱלֹהִים זוּ פָּעַלְתָּ לָּנוּ׃ (ל) מֵהֵיכָלֶךָ
עַל־יְרוּשָׁלָם לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי׃
(לא) גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אַבִּירִים ׀ בְּעֶגְלֵי
עַמִּים מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי־כָסֶף בִּזַּר עַמִּים

דגש אחר שורק v. 29.
עט׳ מֵהֵיכָלֶךָ v. 30. בנ״א לְךָ ibid.
ב״נ גְּעַר v. 31.

mitten paukenschlagender Jungfrauen. 27. In den Versammlungen preiset Gott, den Herrn, ihr aus Jisrael's Quell! 28. Da ist Binjamin, der Kleine, (der Feinde) Beherrscher, Fürsten Jehudah's, (der Feinde) Steinigung, Sebulun's Fürsten, Fürsten Naphthali's. — 29. Dein Gott hat entboten deine Stärke: stärke, Gott, was du für uns gewirkt. 30. Deines Tempels über Jeruschalajim wegen, bringen Könige dir Gaben dar. 31. Schilt das Thier des Schilfes, die Horden der Stiere unter den Kälbern der Völker, die herbeistürzen mit Sil-



Modern-orientalische paukenartige Instrumente.

schnitt zeigt die jetzt in Aegypten und dem westlichen Asien gewöhnlichen Pauckeninstrumente von verschiedenster Gestalt, die nicht alle mit der nackten Hand, sondern mit kleinen Klöppeln geschlagen werden. — 27. Neben den Zügen der Musiker die Versammlung des Volks. Den V. als Worte der S. anzunehmen, nöthigt nichts. Vgl. Jesch. 48, 1. 51, 1. — 28. Die in den Versammlungen Anwesenden; natürlich alle Stämme, wenigstens ihre Fürsten, aber es werden nur als Repräsentanten Aller die südlichsten und nördlichsten, die Jerusch. nächsten und entferntesten genannt. Hengstenb. will diese auch darum genannt haben, weil sie sich im Kampfe hervorgethan, wie Richt. 5, 18. Binjamin voran, in dessen Gebiet Jerusch. lag, aus ihm der erste König, Schaul. „Der Kleine," der jüngste Sohn Jakobs, der kleine unter den Stämmen, vgl. 1 Schem. 9, 21. Das Suff. in רדם und רגמתם wird gezwungen auf Binjamin und Jehudah bezogen, des Stammes Herrscher; besser auf die Feinde, die überall im Sinne liegen, wie V. 3. 23. 24. die betreffenden Suff. ausgelassen sind. Binjamin beherrschte durch den oft siegreichen Schaul die Feinde, 1 Schem. 14, 47. 48. רגמתם ἅπ. λεγ. meist erkl. „seine (Jehudah's) Haufen," And. „Stein, Stütze," der alleinigen Bedeutung von רגם nach „Steinigung," die Steinigung, Vernichtung der Feinde, repräsentirt durch die Tödtung Goliaths durch David (aus Jehudah) vermittelst eines Steines (Hengstenb.). — 29. Das Thema des Sanges ist zu Ende. So wie aber der S. zu ihm durch die Vergangenheit und die Bewährung der göttlichen Gnade in dieser führte, so knüpft er zum Schlusse den Blick in die Zukunft daran, die er als eine solche anschaut, in welcher alle Reiche der Erde Gott huldigen werden, dem Gotte Jisrael's, dem wahrhaftigen Gotte. In V. 29. leitet er dies durch die Bitte ein, wie Gott Jisrael Macht verliehen, so festige sie Gott immer mehr. Die Bitte ist durch die erste Vershälfte so kräftig motivirt, daß diejenigen irrten, welche, den alten Verss. gemäß, lesen wollten: צַוֵּה אלהים עוך, bloß um den, unzählige Male vorkommenden Wechsel der Anrede zuerst an Jisrael, dann an Got zu vermeiden. — 30. Dieser Gedanke ist bei den Prophen sehr häufig, vergl. Jesch. 60, 6. שי kommt nur noch Jesch. 18, 7. Ps. 76, 12. vor, immer mit יבל und in demselben Gedanken. Das gewöhnliche „zum Tempel" ist hier umgewandelt in „wegen deines Tempels," um auszudrücken, daß dieß nicht die äußerliche Waffengewalt Jisr.'s vollführt, sondern die vom Tempel ausgehende Macht der Erkenntniß. Sehr gezwungen wollen Einige die erste Vershälfte mit dem vorigen V. verbinden. — 31. Wie V. 29. Bitte, V. 30. Verkündigung aussprechen, so beginnt mit בזר in V. 31. u. 32. die Verkündigung, nachdem der erste Theil des V. 21. die Bitte aussprach. Der S. sieht die Zukunft und fordert daher Gott auf, das Nöthige zur Verwirklichung zu thun. Fälschlich lesen daher Einige בַּזֵּר Imperat. für בִּזַּר. Gott soll die weltliche Macht der Völker, die Kriegesgewalt brechen, um der Erkenntniß den Eingang zu verschaffen. Wenn man עדת und das zwiefache עמים erwägt, so ist klar, daß V. 31. kein besonderes Volk gemeint sein kann, sondern alle kampfmächtigen Völker, so daß erst V. 32. speziell als deren Repräsentanten Aegypt. und

qerstangen. Er zerstreuet die Schlachtenbegierigen Völker; 32. die Edlen kommen aus Mizrajim, Cusch beeilet seine Hände vor Gott. — 33. Reiche der Erde, singet Gott, spielet dem Herrn, Selah: 34. ihm, der in den höchsten Himmeln der Urzeit fährt, sieh, er läßt seine Stimme ertönen, mächtige Stimme! 35. Gebet Gotte die Macht, über Jisrael seine Hoheit, und deß Macht in den Wolken! 36. Furchtbar, Gott, bist du aus deinen Heiligthümern, Gott Jisrael's, Macht giebt er und Stärke dem Volke. Gepriesen sei Gott.

קְרָבוֹת יִתְרַפֵּס׃ (לב) יֶאֱתָיוּ חַשְׁמַנִּים
מִנִּי מִצְרָיִם כּוּשׁ תָּרִיץ יָדָיו לֵאלֹהִים׃
(לג) מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ שִׁירוּ לֵאלֹהִים זַמְּרוּ
אֲדֹנָי סֶלָה׃ (לד) לָרֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־
קֶדֶם הֵן יִתֵּן בְּקוֹלוֹ קוֹל עֹז׃ (לה) תְּנוּ
עֹז לֵאלֹהִים עַל־יִשְׂרָאֵל גַּאֲוָתוֹ וְעֻזּוֹ
בַּשְּׁחָקִים׃ (לו) נוֹרָא אֱלֹהִים | מִמִּקְדָּשֶׁיךָ
אֵל יִשְׂרָאֵל הוּא נֹתֵן | עֹז וְתַעֲצֻמוֹת לָעָם
בָּרוּךְ אֱלֹהִים׃

Des Geschmäheten Rettung durch Gott.

69. 1. Dem Sangmeister, auf Schoschannim, von David. 2. Hilf mir, o Gott, denn schon dringen die Wasser mir an's Le-

סט (א) לַמְנַצֵּחַ | עַל־שׁוֹשַׁנִּים לְדָוִד׃
(ב) הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים כִּי בָאוּ מַיִם עַד־

v. 34. בנ״א הֵן

Aethiopien genannt werden. Ebenso klar ist es, daß „das Thier," „die Stiere," „die Kälber" eine Steigerung enthalten, also die Könige, Großen und Massen der Völker gemeint seien. Was also „das Thier des Schilfes" speziell sei, ist kaum erheblich, in Anbetracht aber, daß es ein den Stieren und Kälbern anverwandtes, und über denselben an Stärke stehendes sein muß, kann es nur das Behemoth (Nilpferd) sein, dessen Name schon mit חיה und dem Stiergeschlecht verwandt ist, und das Jjob 40, 21. im Schilfe liegt. Nach Aegypten weisen uns überhaupt alle Stellen hin, wo קנה bildlich gebraucht wird; Jesch. 19, 6. 35, 7. 36, 6. Jech. 29, 6. 2 Kön. 18, 21. Jjob 40, 21. And. wollten das Krokodil, And. den Löwen an den Ufern des Euphrat's verstehen, um Syrien symbolisirt zu sehen, obschon Löwen auch am Ufer des Jarden. רפס im Hithp. am einfachsten nach Spr. 6, 3. ein verstärktes הלך, welches ebenfalls im Hitph. gebräuchlich, s. V. 22. Der Sing. sich auf das Ganze der vorhergenannten beziehend. Sie kommen eilends mit Gaben vgl. V. 30, 32. And. sich treten lassen, sich unterwerfen. — 32. Die Anerkennung Gottes durch die Völker verwirklicht. חשמן ἅπ. λεγ. nach den Rabb. Edle; Michaelis: aus der ägyptischen Prov. Aschmunein. „Beeilt seine Hände" Gaben darzubringen, And. zum Gebet. Cusch, Aethiopien, neben Aeg. Jesch. 20. und öfter. — 33. In der Gewißheit, daß diese Zukunft eintreten werde, richtet der S. schon jetzt an die Völker die Aufforderung, den Herrn zu preisen. Diese Schlußstr. hat viele Aehnlichkeit mit Ps. 29. — 35. Gott als allgemeiner und jisraelitischer innig verbunden. —

69. In drei Absätzen verläuft die tief und stark gefühlte Elegie dieses Ps., die Schilderung des Weh's, der Schmach, die der S. von seinen zahllosen Feinden und zwar um Gottes willen erleidet, füllet den ersten Absatz (2—13.); die aus dem tiefsten Grunde der Seele kommende Bitte um Hülfe von, und um Rache an seinen Feinden den zweiten (14—29.); der dritte spricht die Erfüllung dieser Bitte und deren Folgen aus (30—35.). Jeder der beiden letzten Absätze beginnt mit ואני (14. 30.). Der ganze Ps. besteht aus dreivers. Str., der erste Absatz aus 4, der zweite aus 5, der dritte aus zwei solcher Str., nur daß die letzte Str. des zweiten Absatzes in der tiefern Erregung des Rachegedankens 4 Verse zählt. Diese, bis jetzt nicht gefundene Strophenabtheilung sei in Folgendem erwiesen. Der S. beginnt mit allgemeiner, bildlicher Schilderung seiner äußersten Noth (2—4., endigend mit לאלהי), der Menge seiner Feinde, die ihn ohne Ursache verfolgen, weshalb Gott in ihm, dem S., die auf Gott Vertrauenden nicht zu Schanden werden lasse (5—7., endigend mit אלהי ישראל), um so mehr, da um Gottes willen die Schmach ihn trifft (8—10.), die er dann genauer beschreibt (11—13.). Genau an den Anfang dieser Schilderung reihet sich nun der Anfang der Bitte um Hülfe (14—16.), die er, mit einem zweiten ענני anhebend, noch weiter vorträgt (17—19.). Indem er deshalb die fortgesetzte Schmähung der Feinde, seine Trostlosigkeit, ihren bittern Hohn

נָפֶשׁ׃ (ג) טָבַעְתִּי ׀ בִּיוֵן מְצוּלָה וְאֵין
מָעֳמָד בָּאתִי בְמַעֲמַקֵּי־מַיִם וְשִׁבֹּלֶת
שְׁטָפָתְנִי׃ (ד) יָגַעְתִּי בְקָרְאִי נִחַר גְּרוֹנִי
כָּלוּ עֵינַי מְיַחֵל לֵאלֹהָי׃ (ה) רַבּוּ ׀
מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי שֹׂנְאַי חִנָּם עָצְמוּ
מַצְמִיתַי אֹיְבַי שֶׁקֶר אֲשֶׁר לֹא־גָזַלְתִּי
אָז אָשִׁיב׃ (ו) אֱלֹהִים אַתָּה יָדַעְתָּ

v. 4. נ״א עֵינַי
v. 5. סגול באתנח

ben. 3. Ich sank in der Tiefe Schlamm, und kein Grund ist da, ich fuhr in des Wassers Tiefen, und die Fluth überströmt mich. 4. Müd' ward ich vom Rufen, heiser meine Kehle, die Augen schwinden mir, harrend meines Gottes — 5. Mehr denn meines Hauptes Haare sind die mich hassen ohne Ursach', stark meine Verderber, die trügerisch mir feind sind; was ich nicht geraubt, soll ich jetzt erstatten. 6. Du, Gott, kennest meine Thorheit, meine Schuld ist

noch einmal in die Erinnerung ruft (20—22.), bricht er in die Bitte um Rache an ihnen aus, die er durch 2 Str. (23—25., 26—29.) im Detail durchführt. Diesem gegenüber erhebt sich der S. im Gedanken an die Hülfe Gottes, deß Lob und Preis er anstimmen werde (30-32.), wie darüber das Herz aller Gebeugten aufleben, wie Himmel, Erd' und Meere und was darinnen lebet, den Herrn rühmen werden (33—35.). An diesen hiermit völlig abgeschlossenen Sang knüpfen sich nun noch zwei Verse (36. 37.), welche die Hülfe Gottes für Zijon, den Wiederbau der Städte Jehudah's, und die Bewohner derselben durch die Jisr. verheißen. Es kann nach der obigen Darstellung des Inhalts nichts klarer sein, als daß diese beiden Verse die Hinzufügung eines Exulanten sind, der den Inhalt des subjektiven Klagepsalms auf das Schicksal der Nation anwendete. Hierfür zeugt 1) die Form, da dem durchgehends dreiversigen Strophenbau 2 Verse angehängt sind, und die Sprache, welche in dem Ps. selbst bilderreich, zart und tief, in diesem Anhängsel dürre und bestimmt ist; 2) der Inhalt, da in dem ganzen Ps. stets der S. selbst als leidende Person auftritt, die Leiden als persönliche geschildert werden, die Schmach sich auf ihn persönlich häuft (z. B. die Verläumdung, daß er geraubt habe, das Weinen und Fasten), und nun mit einem Male Zijon und die Städte Jehudah's zerstört erscheinen, während gerade im Gegentheil V. 10. den Tempel als bestehend voraussetzt; 3) der angemessene Schluß in V. 35. in einem Hallelujah der ganzen Welt, nachdem dieses V. 34. motivirt ist. Wir haben Ps. 14. und Ps. 51. ganz gleiche Anhängsel, und der Umstand, daß in allen diesen Ps. diese Bitte und Verheißung des Wiederaufbaues am Schlusse auftritt, beweist die Richtigkeit unserer Ansicht. Hiermit ist denn der Einwand, daß der Ps. ins Exil gehört, wofür nur 36. 37. angeführt werden könnten (denn die אסירים 34. sind allgemein vgl. z. B. 68, 7.), abgewiesen. Die übrigen Einsprachen gegen den David. Ursprung sind sämmtlich unbestimmt. Daß die Verhältnisse nicht auf D. passen, ist eine Behauptung, die um so vager, als Aehnliches in allen, auch D. unbestrittenen Klageps. vorkommt, und wir alle Lebensverhältnisse D.'s nicht so genau kennen, um darüber abzusprechen. D. repräsentirte von seinem ersten Auftreten an die Verehrung des wahren jisraelitischen Gottes 1 Schem. 17, 37 ff., und mit jedem Schritte weiter mußte er sich, seinen Feinden gegenüber, so ansehen. Nach dem Zerwürfniß zwischen Schaul und Schemuel mußte er um so öfter, selbst noch bei Hofe, Gelegenheit haben, dafür aufzutreten, und der Haß Schaul's, den D.'s Feinde schlau benutzten, faßte desto mehr Wurzel. S. Anm. zu 8—10. Je tiefer nun D. in Noth sank, desto eher konnte er in der Stunde tiefen Erbangens alles Das aussprechen, was der Ps. enthält. Wie immer sieht denn auch hier D. mit seiner Person das Geschick aller Gottesverehrer in Jisr. eng verflochten. Der Ps. ist allerdings in der Zeichnung der Empfindungen ausführlich, aber dennoch sehr belebt und voll Wechsels; es ist, als ob der S. hier einmal sein ganzes Herz ausschütten und Nichts vorenthalten wollte, bis er den Kelch seiner Gefühle geleert. Darum auch hier so ausführlich im Strafgericht der Widersacher, das er sonst nur kühn, blitzend, in wenigen Worten von sich schleudert. Auch den tiefst Bedrängten und mit Schmach Ueberhäuften rettet Gott und straft seine höhnenden Widersacher. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. 3. Vgl. 40, 3. — 4. Schon vielfach hat er um Hülfe gefleht, aber sie kam noch nicht, jetzt ist die Gefahr am drängendsten geworden, er dem Untergange nahe. Dabei legt er durch den gedrängten Schluß darauf Nachdruck, daß er ein auf Gott harrender, also der Hülfe würdig ist. — 5. Vgl. 35, 19. 40, 13. 35, 11. Strengen Parallel. wegen liest Syr. מעצמותי, Hare, Jakobi, Ewald מִצְּמָתִי „als meine Locken," welche Bedeutung unerwiesen. — 6. Im vor. V. hatte der S. ausgesprochen, daß die Feinde ihn ohne Ursache verfolgen, daß sie ihn strafen um etwas, was er nicht verschuldet. Er fügt daher hinzu: Du Gott weißt, worin ich als Mensch gesündigt habe, daß ich aber

nicht vor dir verborgen. 7. Laß nicht an mir die auf dich trau'n zu Schanden werden, Herr, Ewiger der Heerschaaren, an mir beschämet werden die dich suchen, Gott Jisrael's! — 8. Denn um dich ertrug ich Schmach, deckte Scham mein Angesicht. 9. Fremd ward ich meinen Brüdern, den Söhnen meiner Mutter Fremdling. 10. Denn mich verzehrt' der Eifer um dein Haus, deiner Schmäher Schmähungen, auf mich sind sie gefallen. — 11. Da ich beim Fasten meiner Seele weinete, ward es zur Schmähung mir. 12. Da ich Sack anlegte als Gewand, ward ich zum Sprüchwort ihnen. 13. Auf mich sprechen die im Thore sitzen und Lieder die Zecher. — 14. Doch ich — es komme mein Gebet zu dir, o Ewiger! die Gnadenzeit, Gott, durch die Fülle deiner Huld! erhöre mich in deiner Hülfe Wahrheit! 15. Rett' aus dem Schlamme mich, auf daß ich nicht versinke, daß ich gerettet werde von meinen Hassern und aus des Wassers Tiefen. 16. Nicht überströme mich die Wasserfluth, und nicht verschlinge mich die Tiefe, und nicht ver=

לְאִוַּלְתִּי וְאַשְׁמוֹתַי מִמְּךָ לֹא־נִכְחָדוּ׃
(ז) אַל־יֵבֹשׁוּ בִי ׀ קֹוֶיךָ אֲדֹנָי יֱהֹוִה
צְבָאוֹת אַל־יִכָּלְמוּ בִי מְבַקְשֶׁיךָ אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (ח) כִּי־עָלֶיךָ נָשָׂאתִי חֶרְפָּה
כִּסְּתָה כְלִמָּה פָנָי׃ (ט) מוּזָר הָיִיתִי
לְאֶחָי וְנָכְרִי לִבְנֵי אִמִּי׃ (י) כִּי־קִנְאַת
בֵּיתְךָ אֲכָלָתְנִי וְחֶרְפּוֹת חוֹרְפֶיךָ נָפְלוּ
עָלָי׃ (יא) וָאֶבְכֶּה בַצּוֹם נַפְשִׁי וַתְּהִי
לַחֲרָפוֹת לִי׃ (יב) וָאֶתְּנָה לְבוּשִׁי שָׂק
וָאֱהִי לָהֶם לְמָשָׁל׃ (יג) יָשִׂיחוּ בִי יֹשְׁבֵי
שָׁעַר וּנְגִינוֹת שׁוֹתֵי שֵׁכָר׃ (יד) וַאֲנִי
תְפִלָּתִי־לְךָ ׀ יְהֹוָה עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים
בְּרָב־חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ׃
(טו) הַצִּילֵנִי מִטִּיט וְאַל־אֶטְבָּעָה אִנָּצְלָה
מִשֹּׂנְאַי וּמִמַּעֲמַקֵּי־מָיִם׃ (טז) אַל־
תִּשְׁטְפֵנִי ׀ שִׁבֹּלֶת מַיִם וְאַל־תִּבְלָעֵנִי

נ״א מִמְּךָ v. 6. נ״א יֵבֹשׁוּ v. 7.
נ״א כְּלִמָּה v. 8. ב״נ וְאַל־ v. 16.

die Verfolgung meiner Feinde nicht verdient. — 7. Würde er untergehen, so wären die Gottesverehrer zu Schanden, da dann die triumphirenden Gottesverächter auf die Vergeblichkeit des Gottvertrauens hinweisen würden. — 8—10. Der S. identifizirt, um V. 7. noch genauer zu motiviren, was ihm von Wichtigkeit, da dies ein Hebel der göttlichen Hülfe, seine Sache ganz mit der Gottes. Die Gotteslästerer lästern ihn V. 10., was zeigt, daß „der Eifer um Dein Haus," nicht äußerlich „um den Tempel" zu fassen, sondern innerlich um die wahre Gottesverehrung. um die Befolgung der göttlichen Gebote. Es paßt dies ganz auf David. Bald nach der Salbung Schaul's zum Könige eröffnete sich der Kampf zwischen der Souverainetät der königlichen Macht und deren Unterordnung unter die geistliche Bestimmung Jisr.'s, zwischen dem Könige und dem Propheten, zw. Schaul und Schemuel. Aeußerlich überwand Schaul den Schemuel, aber weil ihm dadurch die innere Lebenskraft fehlte, ging sein Königthum unter. In diesem Kampfe stand D. auf Seiten des geistlichen Moments — wie seine Salbung durch Schemuel erweist — wenn auch nur von seinem noch untergeordneten Standpunkte, weshalb ihn Schaul befeindete, vertrieb, verbannte. Diese Situation sprechen unsere Verse klar aus. עליך 44, 23. Zu V. 9. vergl. 27, 10. und Anm. 38, 12. — 11—13. Nähere Schilderung der Schmach, die sie auf ihn häuften, weil er sich der gedrückten Sache der Gottesverehrung annahm. Fasten, trauern bildlich und individualisirend; daß hier an Buße nicht zu denken, s. 35, 13. Die im Thore sitzen, die ernsthafte Geschäfte treiben, sowohl diese als auch die Zecher. — 14. Mit ואני nachdrücklicher Uebergang des Wehes zur Bitte. In der Fülle der Empfindung spricht der S. zuerst abgebrochen. Mit ואני lenkt er von den Feinden V. 13. auf sich zurück; dieses faßt er im pron. poss. in תפלתי auf, so daß תפלתי לך für sich, und ein „kommt" oder „komme nun" auch zu עת zu suppliren. — 15. 16. lehnen sich an V. 3., so daß hier in die Bitte gewandelt ist, was dort Klage, nur daß hier die Erkl. „daß ich gerettet werde von meinen Hassern"

schließe über mir der Brunnen seinen Mund. — 17. Erhör mich, Ewiger, denn gut ist deine Huld, nach der Fülle deines Erbarmens wende dich zu mir. 18. Verbirg dein Antlitz nicht vor deinem Knecht, denn mir ist die Noth, erhör mich bald. 19. Sei meiner Seele nah, erlöse sie, um meiner Feinde willen befreie mich. — 20. Du kennest meine Schmach und meinen Schimpf und meine Scham, dir gegenwärtig sind all meine Dränger. 21. Es brach die Schmach mein Herz, daß ich versieche, auf Mitleid hoffe ich, es ist nicht da, auf Tröster, und ich find' sie nicht. 22. Sie geben Wermuth mir zur Speise, in meinem Durst zum Tranke Essig. — 23. So werd' ihr Tisch zum Fallstrick vor ihnen, den Sorglosen zur Schlinge! 24. Ihre Augen müssen sich verfinstern, daß sie nicht sehen, ihre Lenden laß immerfort wanken. 25. Deinen Grimm gieß über sie aus, und deines Zornes Gluth treffe sie. — 26. Ihre Burg sei verödet, in ihren Zelten wohne Niemand. 27. Denn den du geschlagen, verfolgen sie, und von den Schmerzen derer, die du verwundet, spotten sie. 28. Auf ihre Schuld leg' Schuld, und laß sie nicht in deine Gerechtigkeit eingehen. 29. Sie sei'n getilget aus dem Buch des Lebens, und mit den Gerechten nicht auf=

מְצוּלָה וְאַל־תֶּאְטַר־עָלַי בְּאֵר פִּיהָ׃
(יז) עֲנֵנִי יְהוָה כִּי־טוֹב חַסְדֶּךָ כְּרֹב
רַחֲמֶיךָ פְּנֵה אֵלָי׃ (יח) וְאַל־תַּסְתֵּר
פָּנֶיךָ מֵעַבְדֶּךָ כִּי־צַר־לִי מַהֵר עֲנֵנִי׃
(יט) קָרְבָה אֶל־נַפְשִׁי גְאָלָהּ לְמַעַן אֹיְבַי
פְּדֵנִי׃ (כ) אַתָּה יָדַעְתָּ חֶרְפָּתִי וּבָשְׁתִּי
וּכְלִמָּתִי נֶגְדְּךָ כָּל־צוֹרְרָי׃ (כא) חֶרְפָּה ׀
שָׁבְרָה לִבִּי וָאָנוּשָׁה וָאֲקַוֶּה לָנוּד וָאַיִן
וְלַמְנַחֲמִים וְלֹא מָצָאתִי׃ (כב) וַיִּתְּנוּ
בְּבָרוּתִי רֹאשׁ וְלִצְמָאִי יַשְׁקוּנִי חֹמֶץ׃
(כג) יְהִי־שֻׁלְחָנָם לִפְנֵיהֶם לְפָח וְלִשְׁלוֹמִים
לְמוֹקֵשׁ׃ (כד) תֶּחְשַׁכְנָה עֵינֵיהֶם מֵרְאוֹת
וּמָתְנֵיהֶם תָּמִיד הַמְעַד׃ (כה) שְׁפָךְ־
עֲלֵיהֶם זַעְמֶךָ וַחֲרוֹן אַפְּךָ יַשִּׂיגֵם׃
(כו) תְּהִי־טִירָתָם נְשַׁמָּה בְּאָהֳלֵיהֶם אַל־
יְהִי יֹשֵׁב׃ (כז) כִּי־אַתָּה אֲשֶׁר־הִכִּיתָ
רָדָפוּ וְאֶל־מַכְאוֹב חֲלָלֶיךָ יְסַפֵּרוּ׃
(כח) תְּנָה־עָוֺן עַל־עֲוֺנָם וְאַל־יָבֹאוּ
בְּצִדְקָתֶךָ׃ (כט) יִמָּחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים וְעִם

נ״א שֶׁבְרָה v. 21. עטר׳ וָאָנוּשָׁה ibid.
ב״א וְלמנחמים ibid.
נ״א יַשְׁקוּנִי v. 22. ב״א תְּנָה v. 28.

gleich eingeschoben, und V. 16. noch ein Bild hinzugefügt ist. Der Brunnen schließt den Mund über den, der nicht wieder herausgezogen wird. — 21. Tiefgefühlte Schilderung der Gefühle deß, der durch Schmach gebrochenen Herzens keinen Tröster findet. נוש ἅπ. λεγ. = אנש, νοσ — εῖν. — 22. Aber nicht allein, daß sie den Unglücklichen, Geschmäheten nicht trösten, sie suchen sein Leiden noch durch Bitterkeiten zu erhöhen, wodurch sie noch Hohn hinzufügen. Ueber ראש s. l. S. 960. Indeß kann es hier nicht geradezu Gift heißen, sondern allgemeiner Bittres: es steht dann parallel dem Essig als Saurem; da es so mit לענה gew. zusammensteht, gaben wir es „Wermuth." — 23. Indem so tiefen Bosheiten gegenüber der S. in Verwünschungen, in die Bitte um das göttliche Strafgericht ausbricht, knüpft er mit „Tisch" an V. 22. an. — 27. Den Strom der Verwünschungen unterbricht er durch eine neue Motivirung: statt sich dessen, den Gott schlagen ließ, zu erbarmen, verfolgen und verhöhnen (יספו; יספרו, wie Ewald lesen will, ist ganz unnöthig, vgl. 2, 7.) sie ihn noch. Die Feinde haben also gar keine Rechtfertigung; sie können nicht sagen, sie seien Gottes Werkzeuge gewesen, da sie ihre Schlechtigkeit noch an dem Leidenden erwiesen. — 28. Vgl. Jirm. 18, 23. Gott solle sie nicht zur Sühnung kommen lassen, damit sie von ihrer ganzen Strafe betroffen werden. — 29. Vgl. 2 M. 32, 32. Das Leben ist nicht das zeitliche, sondern zugleich die Seligkeit, das

gezeichnet. — 30. Doch ich, elend und leidend, deine Hülfe, Gott, wird mich erhöhen. 31. Loben werd ich im Liede den Namen Gottes, und ihn verherrlichen in Dank. 32. Das wird dem Ewigen besser gefallen denn Stiere, Farren mit Hörnern und Klauen. — 33. Sehen werden's die Gedrückten, freuen sich; die ihr Gott suchet, es lebe eur Herz auf! 34. Denn auf die Dürftigen höret der Ewige, und seine Gefesselten verschmäht er nicht. 35. Ihn loben Himmel und Erde, die Meere und all, was sich reget darin. — — 36. Denn Gott wird Zijon helfen und die Städte Jehudah's bauen, und sie wohnen daselbst und besitzen es, 37. und seiner Knechte Samen ererbet es, und die seinen Namen lieben, wohnen darin.

צַדִּיקִים אַל־יִכָּתֵבוּ׃ (ל) וַאֲנִי עָנִי וְכוֹאֵב
יְשׁוּעָתְךָ אֱלֹהִים תְּשַׂגְּבֵנִי׃ (לא) אֲהַלְלָה
שֵׁם־אֱלֹהִים בְּשִׁיר וַאֲגַדְּלֶנּוּ בְתוֹדָה׃
(לב) וְתִיטַב לַיהוָה מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן
מַפְרִים׃ (לג) רָאוּ עֲנָוִים יִשְׂמָחוּ דֹּרְשֵׁי
אֱלֹהִים וִיחִי לְבַבְכֶם׃ (לד) כִּי־שֹׁמֵעַ
אֶל־אֶבְיוֹנִים יְהוָה וְאֶת־אֲסִירָיו לֹא בָזָה׃
(לה) יְהַלְלוּהוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ יַמִּים וְכָל־
רֹמֵשׂ בָּם׃ (לו) כִּי אֱלֹהִים ׀ יוֹשִׁיעַ צִיּוֹן
וְיִבְנֶה עָרֵי יְהוּדָה וְיָשְׁבוּ שָׁם וִירֵשׁוּהָ׃
(לז) וְזֶרַע עֲבָדָיו יִנְחָלוּהָ וְאֹהֲבֵי שְׁמוֹ
יִשְׁכְּנוּ־בָהּ׃

Bitte um schleunige Hülfe.

70. 1. Dem Sangmeister, von David, zur Erinnerung. 2. Gott, mich zu retten, Ewiger, zu meiner Hülfe eile! 3. Zu Schanden werden, erröthen mögen, die nach dem Leben mir trachten, zurückweichen voll Schmach, die mein Unglück begehren; 4. zurückekehren ob ihrer Schande, die sprechen: Ha, ha! — 5. Aber jubeln sollen und deiner sich freuen all die dich suchen, uud stets sprechen: „groß ist Gott!" die deine Hülfe lieben. 6. Doch, bin

ע (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד לְהַזְכִּיר׃ (ב) אֱלֹהִים
לְהַצִּילֵנִי יְהוָה לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה׃ (ג) יֵבֹשׁוּ
וְיַחְפְּרוּ מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיִכָּלְמוּ
חֲפֵצֵי רָעָתִי׃ (ד) יָשׁוּבוּ עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם
הָאֹמְרִים הֶאָח ׀ הֶאָח׃ (ה) יָשִׂישׂוּ
וְיִשְׂמְחוּ ׀ בְּךָ כָּל־מְבַקְשֶׁיךָ וְיֹאמְרוּ תָמִיד
יִגְדַּל אֱלֹהִים אֹהֲבֵי יְשׁוּעָתֶךָ (ו) וַאֲנִי ׀

ב״א יְהַלְלוּהוּ ב״נ יְהַלְל׳ v. 35.
נ״א רָ v. 2.

ewige Heil, wie oft, 5 M. 30, 19. — 30. Abermals wie V. 14. mit ואני der Uebergang als Gegensatz zu den Feinden, von denen vorher die Rede. — 31. Der S. ist der Erfüllung der Bitte gewiß. — 32. Zwischen בשיר und משור Beziehung. Beschreibung des Opferthieres des Nachdrucks wegen! es sind eben Eigenschaften des Thieres, dem תודה und אגדלנו gegenüber. — 33. Wirkung. Vgl. 22, 27. — 34. Motivirung der allgemeinen Theilnahme der ענוים; in der Rettung des leidenden S. die Bürgschaft der Errettung aller Bedrängten; individueller: mit der Erhebung D.'s erhebt sich die ganze gedrückte Partei in Jisr. „Seine Gefesselten," die ihm anhangen und gefesselt sind. — 35. Allgemeine Verherrlichung Gottes, da dem S. überall der Gedanke in der Seele lebt, daß durch den immer wiederholten Sieg des Guten endlich die ganze Menschheit sich zu Gott wenden werde. — 36. 37. S. Einleit. zu diesem Ps. Höchst dürre Häufung eines und desselben Gedankens von וישבו שם an. —

70. S. zu Ps. 40. S. 108. —

עָנִי וְאֶבְיוֹן אֱלֹהִים חוּשָׁה־לִּי עֶזְרִי וּמְפַלְטִי אַתָּה יְהֹוָה אַל־תְּאַחַר׃

ich elend und arm, Gott, eile zu mir; meine Hülf' und mein Retter bist du: Ewiger, säume nicht!

Gebet eines Greises um Gottes Hülfe.

עא (א) בְּךָ־יְהֹוָה חָסִיתִי אַל־אֵבוֹשָׁה לְעוֹלָם׃ (ב) בְּצִדְקָתְךָ תַּצִּילֵנִי וּתְפַלְּטֵנִי הַטֵּה־אֵלַי אָזְנְךָ וְהוֹשִׁיעֵנִי׃ (ג) הֱיֵה לִי ׀ לְצוּר מָעוֹן לָבוֹא תָּמִיד צִוִּיתָ לְהוֹשִׁיעֵנִי כִּי־סַלְעִי וּמְצוּדָתִי אָתָּה׃ (ד) אֱלֹהַי פַּלְּטֵנִי מִיַּד רָשָׁע מִכַּף מְעַוֵּל וְחוֹמֵץ׃ (ה) כִּי־אַתָּה תִקְוָתִי אֲדֹנָי יְהֹוִה מִבְטַחִי מִנְּעוּרָי׃ (ו) עָלֶיךָ ׀ נִסְמַכְתִּי מִבֶּטֶן מִמְּעֵי אִמִּי אַתָּה גוֹזִי בְּךָ תְהִלָּתִי

71. 1. Ewiger, auf dich vertrau'-ich, laß nicht auf immer mich zu Schanden werden. 2. In deiner Gerechtigkeit errette und befreie mich, neige dein Ohr mir zu und hilf mir. 3. Sei Felsenwohnung mir, dahin beständig zu kommen, die du verordnet mir zu helfen, denn mein Fels und meine Burg bist du. — 4. Mein Gott, befrei mich aus des Frevlers Hand, aus der Faust des Ungerechten und Gewalthätigen. 5. Denn du warst meine Hoffnung, Herr, Ew'ger, mein Vertrau'n von meiner Jugend an. 6. Ich stütze mich auf dich vom Mutterleibe an, von meiner Mutter Schooße an warst meine Zuflucht du, von dir war stets

v. 5. נ״א אַתָּה
v. 6. נ״א תְּהִלָּתִי

71. Ein unbenannter Greis blickt in seine Vergangenheit zurück und schaut in die ihm noch übrige Zukunft hinaus. Die göttliche Schutzwaltung hat ihn geleitet, gewahrt, geborgen und gerettet von Jugend auf durch viele Mühsal und Bedrängniß des Lebens hindurch bis an die Schwelle des Greisenalters, daß des Lobes Gottes sein Herz eine nicht auszusprechende Fülle umschließt. Aber auch als Greis entbehrt er der Feinde, die ihn verfolgen, die seine Schwäche benutzen möchten, ihn zu drängen, nicht; darum bedarf er jetzt und fürder der Hülfe desto mehr und erbittet sie. Aber seine Vergangenheit ist ihm Bürgschaft, und um so eher wird immerfort der Preis Gottes seinem Munde entströmen. Dies ist Inhalt und Situation. Historisches und Individuelles ist nichts gegeben, nur daß im Chethib des V. 20. der S. sich in die Gesammtheit seiner Partei versetzt, aus der und um die die Kämpfe der Vergangenheit gekämpft worden. Auch die Sprache ist des Greisen würdig und gemäß; sanft, linde, klar, ohne Schwung, aber in Sicherheit und innig, anlehnend und anklingend an die vielen Gänge, die in seinem Herzen leben, seien es eigene, seien es Andere, die sein Mund oft gesprochen. Der Ps. besteht aus acht dreivers. Str. De Wette nahm vierverſ. an, aber mit Unrecht, da genau zusammenhängende Verse dadurch zerrissen z. B. 20. 21., offenbare Anfänge nicht beachtet werden z. B. 22. Die Schlußstr. 22—24. und die Anfangsstr. 1—3., welche letztere sich als solche schon dadurch beweist, daß sie eine freie Bearbeitung von 31, 2—4. ist, geben den Beweis für die dreivers. Eintheilung auch da, wo diese nicht eklatant ausgesprochen ist. Verfasser und Ursprungszeit lassen sich nicht bestimmen, da V. 20. mit nichten durchaus das Exil bezeichnet. — 1 — 3. Dem greisen S. leben 31, 2—4. in der Seele; da er seinen Sang aussprechen will, treten sie ihm unwillkührlich als der Hauptgedanke des Ps.: du warst mir stets Hülfe, hilf mir auch fürder, auf die Lippen; aber nicht buchstäblich, wie wir dies oft genug in der Schrift bei Entlehnungen gesehen haben. 1. ganz wie 33, 2., nur daß die Endworte von 33, 2. hier zu V. 2. gezogen sind. 2. wie 33, 2. 3., nur daß hier תצילני verstärkend eingeschoben, und dann והושיעני statt מהרה הצילני gesetzt worden. 3. wie 33, 3. 4., nur daß auf freie, nicht unschöne Weise statt צור מעון gesagt ist צור מעוז, an das 33, 3. folgende לבית מצודות denkend, statt derer es hier לבוא תמיד heißt, dann noch hier sinnig צוית vor להושיעני schiebend. Die zweite Vershälfte von 3. ist die erste von 33, 4., womit die Entlehnung aufhört. S. noch Anm. S. 78. — 4. Indem der S. nunmehr sein eigenes Inneres ausspricht, beginnt er sogleich mit dem, was ihn am nächsten drückt, die Furcht vor dem frevelnden Feinde, der Unrecht und Gewaltthat nicht scheut. — 5. Die Begründung der Bitte in der von seiner Jugend an auf Gott gesetzten Hoffnung und in Gott gefundenen Hülfe. — 6. V. 6. umschreibt das

תָּמִיד׃ (ז) כְּמוֹפֵת הָיִיתִי לְרַבִּים וְאַתָּה
מַחֲסִי־עֹז׃ (ח) יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל־
הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ׃ (ט) אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי
לְעֵת זִקְנָה כִּכְלוֹת כֹּחִי אַל־תַּעַזְבֵנִי׃
(י) כִּי־אָמְרוּ אוֹיְבַי לִי וְשֹׁמְרֵי נַפְשִׁי
נוֹעֲצוּ יַחְדָּו׃ (יא) לֵאמֹר אֱלֹהִים עֲזָבוֹ
רִדְפוּ וְתִפְשׂוּהוּ כִּי־אֵין מַצִּיל׃ (יב) אֱלֹהִים
אַל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי אֱלֹהַי לְעֶזְרָתִי חִישָׁה׃
(יג) יֵבֹשׁוּ יִכְלוּ שֹׂטְנֵי נַפְשִׁי יַעֲטוּ חֶרְפָּה
וּכְלִמָּה מְבַקְשֵׁי רָעָתִי׃ (יד) וַאֲנִי תָּמִיד
אֲיַחֵל וְהוֹסַפְתִּי עַל־כָּל־תְּהִלָּתֶךָ׃ (טו) פִּי ׀
יְסַפֵּר צִדְקָתֶךָ כָּל־הַיּוֹם תְּשׁוּעָתֶךָ כִּי
לֹא יָדַעְתִּי סְפֹרוֹת׃ (טז) אָבוֹא בִּגְבֻרוֹת
אֲדֹנָי יֱהוִה אַזְכִּיר צִדְקָתְךָ לְבַדֶּךָ׃
(יז) אֱלֹהִים לִמַּדְתַּנִי מִנְּעוּרָי וְעַד־
הֵנָּה אַגִּיד נִפְלְאוֹתֶיךָ׃ (יח) וְגַם ׀ עַד־
זִקְנָה וְשֵׂיבָה אֱלֹהִים אַל־תַּעַזְבֵנִי עַד־
אַגִּיד זְרוֹעֲךָ לְדוֹר לְכָל־יָבוֹא גְּבוּרָתֶךָ׃
(יט) וְצִדְקָתְךָ אֱלֹהִים עַד־מָרוֹם אֲשֶׁר־

ב"א רָדְפוּ v. 11. בנ"א וְתָפְשׂוּהוּ ibid.
חושה קרי v. 12. נ"א וְהוֹסַפְתִּי v. 14.
בנ"א אַגִּיד v 17. בנ"א זִקְנָה או זִקְנָה ׀ v. 18.

mein Lobgesang. — 7. Ein Wunderzeichen war ich Vielen, doch du meine mächtige Zuflucht. 8. Voll deines Lobes sei mein Mund, deiner Herrlichkeit alle Zeit. 9. Verwirf mich nicht zur Zeit des Alters! so schwindet meine Kraft, verlaß mich nicht. — 10. Denn meine Feinde sprechen von mir, die auf mein Leben lauern, berathen sich mitsammen, 11. sprechend: Gott hat ihn verlassen, verfolgt und greifet ihn, denn kein Retter ist da. 12. Gott, sei nicht fern von mir, mein Gott, zu meiner Hülfe eile! — 13. Mögen zu Schanden werden, vergehen, die meine Seele befeinden, in Schmach und Scham sich hüllen, die mein Unglück suchen. 14. Doch ich will harren immerfort, und mehren all dein Lob. 15. Mein Mund erzähle deine Gerechtigkeit deine Hülfe alle Zeit, denn nicht zählen kann ich sie — 16. Ich komme mit den Großthaten des Herrn, des Ewigen, verkünde deine Gerechtigkeit allein. 17. Gott, du lehrtest's mich von meiner Jugend an, und bis hierher verkünd' ich deine Wunder. 18. So verlaß mich auch im Greisenalter nicht, o Gott, bis deinen Arm ich künde dem Geschlecht, Jedwedem der da kommet, deine Stärke. — 19. Ja, deine Gerechtigkeit, o Gott, reicht bis zur Höhe, der

מבטחי מנעורי des V. 5., und drückt demnächst die Gesinnung des S. aus; daher נסמכתי ich stützte mich, גוזי ἅπ λεγ. גֹּוזִי Nom. verb. von גוז „meine Zuflucht" (Fürst), wie das analoge גֹּחִי von גוח in der Parallelstelle 22, 10. Targ. מפקי der du mich herauszogst; Rosenm. partic. von גוז, was im Hebr. nicht existirt, „mein Wohlthäter," Hengstenb. „mein Führer," allein nicht die Thaten Gottes beschreibt der V., wie der Schluß ebenfalls beweist. — 7. Ueber מופת wunderbare Errettung s. II. S. 741. Viele sahen die Errettung des S. aus so schrecklichen Gefahren als wunderbar, unerklärlich an, er aber hat das volle Bewußtsein, daß sie durch Gott geschah. — 8. Die natürliche Folge, keine Bitte. — 9. Daher schließt er die Bitte nun daran, wie er V. 4. damit begonnen, noch als einen speziellen Punkt. — 10. 11. Die Schwäche des Alters ist nicht der eigentliche Feind, sondern die Gelegenheit für die Feinde, auf den nun Schutzlosen einzustürmen. — 12. 13. Anklänge an andere Ps. — 14. Ich bin gewiß, daß ich noch immer mehr Ursache zu deinem Lobe erhalten werde. — 15. Vgl. 40, 6. ספרה ἅπ λεγ. — 16. Für אבוא בגברות hat man unnöthige Schwierigkeiten geschaffen; der ganze Zusammenhang zeigt, daß man bei der einfachen Wortbedeutung stehen bleibe. — 17. „Gelehrt," dich zu preisen, indem du mich von Rettung zu Rettung führtest. — 18. Genau zu V. 17. passend. מנעורי = עד זקנה; עד הנה = לדור. — 20. Das Chethib ist als

Großes du gethan, Gott, wer ist wie du? 20. Der du uns ließest schaun viel Leid und Nöthen: du wirst uns wiederum beleben, hervorgeh'n lassen aus der Erde Fluthen. 21. Du mehrest meine Größe und wendest dich und tröstest mich. — 22. Auch ich will dich preisen mit Harfenklang, deine Wahrheit, mein Gott, ich will dir spielen mit der Zither, Heiliger Jisrael's. 23. Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich spiele dir, und meine Seele, die du befreitest. 24. Auch meine Zunge soll reden alle Zeit von deiner Gerechtigkeit, denn es schämen sich, es erröthen die mein Unglück suchen.

עָשִׂיתָ גְדֹלוֹת אֱלֹהִים מִי כָמוֹךָ׃ (כ) אֲשֶׁר הִרְאִיתַנוּ ׀ צָרוֹת רַבּוֹת וְרָעוֹת תָּשׁוּב תְּחַיֵּינוּ וּמִתְּהֹמוֹת הָאָרֶץ תָּשׁוּב תַּעֲלֵנוּ׃ (כא) תֶּרֶב ׀ גְּדֻלָּתִי וְתִסֹּב תְּנַחֲמֵנִי׃ (כב) גַּם־אֲנִי ׀ אוֹדְךָ בִכְלִי־נֶבֶל אֲמִתְּךָ אֱלֹהָי אֲזַמְּרָה לְךָ בְכִנּוֹר קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל׃ (כג) תְּרַנֵּנָּה שְׂפָתַי כִּי אֲזַמְּרָה־לָּךְ וְנַפְשִׁי אֲשֶׁר פָּדִיתָ׃ (כד) גַּם־לְשׁוֹנִי כָּל־הַיּוֹם תֶּהְגֶּה צִדְקָתֶךָ כִּי־בֹשׁוּ כִּי־חָפְרוּ מְבַקְשֵׁי רָעָתִי׃

Des gerechten Königs Regierung.

72. 1. Von Schelomoh. Gott, deine Gerichte verleihe dem Könige, und deine Gerechtigkeit dem Königssohne. — 2. Er wird

עב (א) לִשְׁלֹמֹה ׀ אֱלֹהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמֶלֶךְ תֵּן וְצִדְקָתְךָ לְבֶן־מֶלֶךְ׃ (ב) יָדִין

הראיתני קרי v. 20. תחייני קרי ibid.
תעלני קרי ibid. קמץ בלא א״סף v. 22.

das Ursprünglichere und Schwierigere vorzuziehen, da das Keri nur Aenderung ist, weil im Ps. sonst nur die 1. Pers. Sing. vorkommt. Allein im S. dringt hier das Bewußtsein hindurch, daß die Leiden und Bedrängnisse ihm nicht als Individuum, sondern aus der Partei der Gerechten, der treuen Gottesverehrer heraus geworden sind, und mit der Partei auch die Rettung. Das zweimalige תשוב beweist, daß es adverb. zu nehmen. Die Wiederbelebung ff. starkes Bild zur Rettung. —

72. Abzuweisen sind alle die, welche, wie schon Rabe, Rasche das ל in לשלמה „für, auf" erklären wollen (von David auf Schelomoh), da ohne nähere Bestimmung ל in den Ueberschriften immer den Verfasser bezeichnet, jene Annahme also rein willkührlich ist. Aber auch die alte, von Targ., Saadias, Raschi getragene, von Rosenm. und Hengstenb. wieder aufgenommene Meinung, daß der Ps. Schilderung des Messias und seines Reiches sei, ist abzuweisen, weil der gesammte Hintergrund des Ps. hierzu nicht paßt. Die Bitte, dem Könige Gerechtigkeit zu verleihen 1., das Vorhandensein der Elenden und Armen, das Dasein ihrer Unterdrücker 4. 12. während der Regierung des Messias, daß sie um Hülfe schreien, und er sie von Gewalt erlöst 14., sind Daten, die die Herrschaft dessen, unter dessen Zepter Wolf und Lamm beisammen weiden, nicht voraussetzen. Wir haben aber in der Einleit. zu Ps. 2. gesehen, von welch' hohem Standpunkte das Königthum in Jisr. aufgefaßt, und wie es vom Begriff der Offenbarung völlig durchtränkt wurde. Es war nicht allein eine weltliche Macht und Würde, sondern getragen von der speziellen Erwählung Gottes, die in Jisr. wirksam sein mußte. Wir sahen daher auch das jisrael. Königthum in Verbindung mit Gott in den Ps. 20. 21., etwas schwächer 61. 63., gebracht. Ein solches Königthum konnte aber nicht ohne zwiefache Erfolge gedacht werden, zuerst daß es in Gerechtigkeit alle seine Unterthanen beglücken, allen Druck von ihnen entfernen, allen ihren Uebeln Heilung bringen würde, dann daß es immer mehr und mehr von den Völkern anerkannt, und ihm allseits gehuldigt werden würde. Es versteht sich von selbst, daß dies eben die Hoffnungen des jisr. Königthums waren, als es noch jungfräulich und unentweihet war, ja diese Hoffnungen mußten im jisraelitisch-gläubigen Geiste so tief wurzeln, daß selbst dann, nachdem das Königthum in den Staub des Abfalls, der Lasterhaftigkeit, der Schwäche und Treulosigkeit hinabgezogen worden, diese Hoffnungen nicht wichen, vielmehr auf die ferne Zukunft sich über-

richten dein Volk in Recht, und deine Gebeugten im Gericht. 3. Tragen werden die Berge Frieden dem Volke und die Hügel durch Gerech=

עַמְּךָ בְצֶדֶק וַעֲנִיֶּיךָ בְמִשְׁפָּט׃ (ג) יִשְׂאוּ הָרִים שָׁלוֹם לָעָם וּגְבָעוֹת בִּצְדָקָה׃

trugen, und eben messianisch wurden, wie es bei den Propheten geschah. Jene Anschauung vom jisraelit. Königthum in seinem ersten Stadium mußte durch die großen Erfolge Davids in der Unterwerfung aller benachbarten Völkerschaften, zu einer Zeit, wo die großen östlichen Dynastieen noch nicht nahe gerückt waren, fest begründet werden, und bei der Thronbesteigung Schelomoh's sich der Erfüllung nahe vorstellen. Während daher die Königspsalmen aus Davidischer Zeit immer noch den Kampf athmen, und die Hülfe Gottes in diesem beanspruchen mußten: konnte sich ein Ps. bei Schelomoh's Thronbesteigung und in der ersten Zeit seiner Regierung auf die nunmehrigen Wirkungen des jisr. Königthums lenken. Alles spricht daher dafür, unsern Ps. in diese Zeit zu setzen, und ihn als den Ausdruck dieser Erwartungen vom jisr. Königthum anzusehen. Während Ps. 2. hauptsächlich die Erwählung des jisr. Königs durch Gott, und auf Grund dieser die eitele Erhebung der Völker gegen ihn, dem Gott Sieg verleiht, ausspricht: ist Ps. 72. nur von Frieden durchweht. In ihm ist nur einen Theils von den innern Verhältnissen des Volkes, von dem Recht, das vom Könige ausgeht über alle Glieder des Volkes, von dem Schutz, den er übt, von der Hülfe, die er angedeihen läßt, die Rede (1—7. 12—15.), andern Theils von der Huldigung, die ihm auf dem Wege des Friedens von allen Völkern dargebracht wird (8—11.), so daß Friede und Fülle im Lande, und Ruhm nach Außen vorhanden ist (16. 17.). Es ist einsichtlich, daß hier nicht der und der König persönlich, sondern das jisr. Königthum überhaupt zu verstehen ist, die Reihe der Könige, wie sie mit Schelomoh begonnen zu haben schien. Alles dies paßt allein auf die erste Zeit der Regierung Schelomoh's, mit dem, nach den Davidischen Kämpfen, die goldene Aera des jisrael. Königthums gekommen zu sein scheinen mußte. Späterhin war keine Periode dazu angethan. Hierin bestärken uns auch die Völker, die genannt werden. Es sind keine, mit denen Jisr. je Krieg führen konnte, es werden nicht Aegypter, Assyrer u. dergl. genannt, sondern ferne kleine Gegenden, auf die jedoch die Blicke der Jisr. zu Schelomoh's Zeit gerichtet waren, Tharschisch, Scheba. Es gilt daher hier auch keine Huldigung auf dem Wege der Besiegung, sondern des Friedens. Man vergl. 1 Kön. 4, 21. 31. 34. Kap. 10, um das ganze Kolorit Schelomohnisch zu finden. Ist dies aber unzweifelhaft, so steht auch dem nichts entgegen, Schelomoh selbst für den Verfasser anzusehen. Schelomoh spricht das Ideal von seiner und des Königthums Wirksamkeit selbst, er spricht seine Vorsätze und was für Folgen er davon erhofft, aus, gestützt auf die glänzenden Erfolge seiner ersten Regierungsjahre. Im Geiste des Alterthums sagt er nun nicht: „ich will," sondern: „der König wird." Sehr richtig sagt Hengstenb.: „Für die Angabe der Ueberschrift spricht der Charakter Schelomohnischer Objektivität, der dem Ganzen so deutlich aufgeprägt ist, im Unterschiede namentlich von der Davidischen Empfindung." Es herrscht in den Ps. nirgends höherer Schwung, wohl aber ruhige Gemessenheit, liebliche Würde, heitere Schilderung, Eigenschaften, die sich schon in den zweigliedrigen Versen darthun, indem nur die letzten drei Verse 16—17. sich erweitern. Ganz falsch ist Ewald's Meinung: „Das David. Reich war schon sehr verringert, verarmt und tief gesunken: die Weltherrschaft war verloren und sollte auf andere Weise wieder gewonnen werden. Schon dies führt darauf, daß der König nicht Schelomoh sein kann, sondern ein später Nachkomme David's, etwa Joschijah oder vielmehr wo möglich ein noch späterer." Hiervon im Ps. auch nicht die geringste Spur, vielmehr setzt V. 8. die David. Grenzen voraus; es ist ganz, wie unmittelbar nach David: die benachbarten Völker sind bsiegt, ferne Feinde sind nicht da; es ist keine Aussicht zum Kampf, die Weltherrschaft kommt nach der alt=jisr. Anschauung. Die Ansicht Einiger, welche alle Verba optativisch nehmen, ist nicht allein in einer so langen Reihe sehr unangemessen, sondern muß von V. 12. an auch von ihnen selbst geradezu aufgegeben werden. Hyperbeln endlich enthält der Ps. gar nicht, wenn man ihn nicht von einem einzelnen, persönlichen König, sondern vom ganzen jisr. Königthum versteht, wobei denn auch alles Unpassende für Schelomoh als Person wegfällt. — Der Ps. bewegt sich in vier Wendungen; nach kurzer Bitte (1.) wird die Wirksamkeit des Königs durch strenge Gerechtigkeit nach innen geschildert (2—7.), dann die Ausdehnung seiner Herrschaft auf dem Wege freier Huldiguug beschrieben (8—11.), hierfür der Grund darin gefunden, daß er überall hin seine Hülfe und seinen Schutz ausdehnt (12—15.) und endlich die Wirkung für das Land und den König selbst gezeichnet (17. 18.). Der Ps. besteht nur aus zweiversf. Str., denen die Bitte in einem Verse vorangestellt wird, indem diese ausdrücken soll, daß der Inhalt der ganzen Schilderung der Zukunft nur durch Gottes Gabe verwirklicht wird. Die Erste (2. 3.) und zweite Str. (4. 5.) zeichnen sich als solche dadurch ab, daß ihre ersten V. (2. 4.) die Thätigkeit des Königs, die zweiten V. (3. 5.) die nächsten Wirkungen derselben schildern; die dritte Str. (6. 7.) knüpft hieran die allgemeinere Wirkung. Die fünfte Str. (10. 11.) zeichnet sich genau von der vierten (8. 9.) ab, indem in jener von den Königen die Rede ist. Die sechste (12. 13.) lenkt mit כי wieder auf die Thätigkeit des Königs über, von der sich die siebente (14. 15.) abscheidet, indem dieselbe nicht mit dem Fut. beginnt. Die achte endlich (16. 17.) ist wieder Schilderung der Wirkung und beginnen ihre beiden Verse mit יהי. Die Verse 18—20. gehören nicht zum Ps., indem 18. 19. Doxologie zum Schlusse des

(ד) יִשְׁפֹּט ׀ עֲנִיֵּי־עָם יוֹשִׁיעַ לִבְנֵי אֶבְיוֹן
וִידַכֵּא עוֹשֵׁק׃ (ה) יִירָאוּךָ עִם־שָׁמֶשׁ
וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים׃ (ו) יֵרֵד כְּמָטָר
עַל־גֵּז כִּרְבִיבִים זַרְזִיף אָרֶץ׃ (ז) יִפְרַח־
בְּיָמָיו צַדִּיק וְרֹב שָׁלוֹם עַד־בְּלִי יָרֵחַ׃
(ח) וְיֵרְדְּ מִיָּם עַד־יָם וּמִנָּהָר עַד־אַפְסֵי־

tigkeit. — 4. Recht wird er schaffen des Volkes Gebeugten, helfen des Dürftigen Söhnen, aber zermalmen den Unterdrücker. 5. Dich werden sie fürchten in der Sonne Strahl, und in des Mondes Schein, der Geschlechter Geschlecht. — 6. Er kommt, wie der Regen herab auf die Wiesenschur, wie Güsse, des Landes Bewässerung. 7. In seinen Tagen blühet der Gerechte, und des Friedens Fülle, bis der Mond nicht mehr. — 8. Und

Buches sind, vgl. 41, 14., V. 20. ein Abschluß der David. Psalmen, oder vielmehr des Theiles der ganzen Sammlung sein soll, in welchem die David. Psalmen die Hauptmasse bilden. Eine Eigenthümlichkeit des Ps. ist, daß gern in den je folg. V. auf einen vorherg. angespielt, und dadurch eine künstliche Verflechtung bewirkt wird, so 7 auf 5, 15 auf 10, 16 auf 13, 17 auf 15 und auf 11. **Durch das Recht allein erblühen die Völker.** — 1. Der Imperat. tritt den folg. Fut. gegenüber, woraus erhellt, daß diese nur als Schilderung zu fassen. Die kurze Bitte soll nichts anders, als hinweisen, daß die Verwirklichung alles Folgenden nur Gabe Gottes ist. Derselbe Gedanke ist in dem bekannten Traume Schelomoh's ausgedrückt, und selbst der nüchternste Denker muß zugeben, daß die von Gott verliehenen natürlichen Anlagen und die von Gott geordneten Verhältnisse des Lebens den bedeutendsten Antheil an dem haben, was der Mensch auch auf geistigem und sittlichem Gebiete wird. משפטיך sind nicht die Rechtsvorschriften, sondern wie Raschi sagt: חכמות דיניך die Befähigung, die Urtheile so zu fällen, wie sie Gott fällt. Vgl. übrigens 1 Kön. 3, 9. 38. צדקה ist die abstrakte, sittliche Eigenschaft, aus der jene fließen. למלך, לבן־מלך ohne bestimmten Art., im Gegensatz zu 20, 10. 21, 8. 33, 16. 45, 12. 15. (im Gegensatz zu dem allgemeinen das. V. 2.) 63, 12. beweist, daß in unserm Ps. der bestimmte persönliche König nicht bezeichnet werden soll, sondern der König überhaupt, also die fortgesetzte Reihe der Könige, wo allerdings der gegenwärtige König dann mit einbegriffen, ja als der erste hingestellt ist. „Königsohn" parallel zu König. Man führt gewöhnlich den türkischen Gebrauch an: „Sultan, Sohn des Sultans." — 3. Die Wirkung: durch die Gerechtigkeit, welche der König durch das ganze Land ausübt, wird das Volk in Frieden leben. V. 3. also genau zu 2. Die Berge und Hügel als Repräsentanten des ganzen Landes. בצדקה durchaus nicht Akkus., was sowohl unsprachlich, als auch den Sinn zerstört, da die Ursache des שלום bezeichnet werden soll. — 4. In dieser Gerechtigkeit ist Hülfe für die Armen, Vernichtung für die Unterdrücker. — 5. Hierdurch wird immerfort Gottesfurcht im Volke bewirkt, da es die Gerechten triumphiren, die Ungerechten unterliegen sieht. Da konstant vom König in der 3ten Pers. die Rede ist, so kann die Anrede nur an Gott gehen, V. 1. 2. Indem der ganze Ps. voraussetzt, daß von der fortlaufenden Reihe der Könige die Rede ist, so kann der poetische Ausdruck für „immerfort," so lange Sonne und Mond leuchten, nicht auffallen. — 6. Die Wirkung seiner ganzen Regierung. „In den gemäßigten Himmelsstrichen Europa's," sagt Forbes, „ist es schwer die Stärke und Schönheit der bildlichen Ausdrücke zu fühlen, die in den morgenländischen Sprachen von fruchtbar machenden Strömen und erfrischendem Regen hergenommen sind. Nicht so ist es bei den Bewohnern der heißen Zone, die mit ängstlicher Ungeduld dem Eintritt der regnerischen Jahreszeit entgegensehen." Bleiben die periodischen Regengüsse aus, so sind die Folgen fürchterlich. Der König wird also wirken, wie der Regen auf die Erde. Im ירד ist allerdings schon das Bild des Regens כמטר vorausgenommen. גז vgl. Amos 7, 1. u. Anm. Die Wirkung des Regens ist, wenn das Gras abgeschnitten ist, desto sichtlicher, da es dann schnell wieder wächst. זרזיף ἅπ λεγ., die Bedeutung aber aus den alten Verss. und Dialekten zweifellos. — 7. Blühen, Fortsetzung des Bildes von V. 6. Das „in seinen Tagen" zeigt, daß die ewige Dauer hier, wie V. 5., so lange der Mond existirt, nicht zu urgiren. שלום hier und V. 3. Anspielung auf Schelomoh's Namen vielleicht. — 8. Die Ausdehnung der Herrschaft von der speziell jisraelit. zur allgemeinen. Da מנהר den Euphrat bezeichnet, so ist unter מים das Mittelmeer zu verstehen, also von der bestimmten Grenze des jisr. Reiches bis zu den Enden der Erde, womit eben angedeutet ist, daß der jisr. König zwar Regent des bestimmten Landes bleiben solle, aber ihm alle Völker auf dem Wege freiwilliger Huldigung gehorchen würden. Unter dem „Strom" die östliche Grenze der Erde zu verstehen, verbietet der konstante Gebrauch des נהר, aber eben so sehr widerspricht אפסי ארץ der arab. Wüste. Diejenigen irren also sehr, welche, wie jüngst wieder Ewald, hier die engeren Grenzen Palästina's verstehen wollen, und מים עד ים vom Mittelmeer bis zum arab. (vgl. dagegen Amos 8, 12.), מנהר עד אפסי ארץ vom Euphrat bis zu den Wüsten im Südwest erklären. Auch würde der Wunsch, daß das verringerte Reich wieder seine älteren Grenzen einnehme, gar nicht zum folgenden passen,

אֶרֶץ׃ (ט) לְפָנָיו יִכְרְעוּ צִיִּים וְאֹיְבָיו
עָפָר יְלַחֵכוּ׃ (י) מַלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאִיִּים
מִנְחָה יָשִׁיבוּ מַלְכֵי שְׁבָא וּסְבָא אֶשְׁכָּר
יַקְרִיבוּ׃ (יא) וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָל־מְלָכִים
כָּל־גּוֹיִם יַעַבְדוּהוּ׃ (יב) כִּי־יַצִּיל אֶבְיוֹן
מְשַׁוֵּעַ וְעָנִי וְאֵין־עֹזֵר לוֹ׃ (יג) יָחֹס
עַל־דַּל וְאֶבְיוֹן וְנַפְשׁוֹת אֶבְיוֹנִים יוֹשִׁיעַ׃
(יד) מִתּוֹךְ וּמֵחָמָס יִגְאַל נַפְשָׁם וְיֵיקַר
דָּמָם בְּעֵינָיו׃ (טו) וִיחִי וְיִתֶּן־לוֹ מִזְּהַב
שְׁבָא וְיִתְפַּלֵּל בַּעֲדוֹ תָמִיד כָּל־הַיּוֹם
יְבָרְכֶנְהוּ׃ (טז) יְהִי פִסַּת־בַּר ׀ בָּאָרֶץ
בְּרֹאשׁ הָרִים יִרְעַשׁ כַּלְּבָנוֹן פִּרְיוֹ וְיָצִיצוּ
מֵעִיר כְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ׃ (יז) יְהִי שְׁמוֹ ׀
לְעוֹלָם לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וְיִתְבָּרְכוּ־

נ"א לְעוֹלָם v. 17. ינון קרי ibid.
נ"א וְיִתְבָּרְכוּ ibid.

er herrschet von Meer zu Meer, und von Strom bis zu den Enden der Erde. 9. Vor ihm werden sich beugen die Bewohner der Wüsten, und seine Feinde Staub lecken; — 10. die Könige von Tharschisch und den Küsten Gaben senden, die Könige von Scheba und Seba Geschenke spenden, 11. und vor ihm sich neigen alle Könige, alle Völker ihm dienen. — 12. Denn er rettet den Dürftigen, der fleht, und den Gebeugten, dem Niemand hilft. 13. Des Armen und Dürftigen schont er, und der Dürftigen Seelen stehet er bei. — 14. Aus Gewalt und Bedrückung erlöst er ihre Seele, und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen. 15. Und er lebt und giebt ihm vom Golde Scheba's, und betet für ihn beständig, alle Zeit wird er ihn segnen. — 16. Fülle wird sein Getreides im Lande, am Gipfel der Berge, rauschen gleich dem Lebanon seine Frucht, und erblühen die Menschen aus der Stadt wie Gras der Erde. 17. Sein Name wird ewig sein, in der Sonne Strahl sein Name

wo alle Könige ihm unterworfen sein sollen. — 9. Individualisirung der huldigenden Völker. Die Wüstenbewohner (s. Jesch. 23, 13.) als die trotzigsten, wildesten. „Staub lecken," das Huldigen durch die unterwürfigsten Zeremonien, Niederwerfen, daß das Antlitz die Erde berührt, s. I. S. 174. — 10. 11. Die Könige huldigen durch Tribut. Zuerst die K. des entfernten reichen Westens: Tharschisch, Tortosa in Spanien s. II. S. 1242. איים die Inseln, Küstenländer des Westens. השיב מנחה 2 Kön. 3, 4. 17, 3. Dann die Könige des fernen und reichen Südens: Scheba, Sabäa in Yemen, s. II. S. 542, mit ihm auch 1 M. 10, 7. Seba (Meroe, Hauptst. Aethiopiens) zusammen genannt. אשכר nur noch Jech. 27, 15. יקריבו ,ישיבו Reim, wie איים und ציים, סבא und שבא, was wir nachgeahmt. Daß כל nicht zu urgiren sei, bemerkt schon Albo, Ikk. II., 20. — 12. Die Art und Weise, wie der jisr. König sich diese Anerkennung von Seiten aller Könige und Völker gewinnt, als Motivirung. Die Hülfe, die Befreiung von aller Gewaltthätigkeit, die Sorgfalt für alle Glieder des Volkes erregt die Bewunderung der Welt, und sie wird hierdurch überwunden. Daß die Größe des jisr. Königthums nur auf einem sittlichen Grunde sich erheben, dieser aber zur Erlangung jener genügen werde, ist stets biblische Anschauung gewesen. Sehr überflüssig ist die Streitfrage, ob hier die Bedrängten Jisr's oder der anderen Völker gemeint seien, da der K. seine Schutzherrschaft ausübt, wohin nur seine Macht reicht. Vgl. Jjob 29, 12. — 15. ויחי beweist, daß nicht der König Subj. sein kann, sondern der Dürftige, und V. 14. nicht als Zwischensatz angesehen werden kann (Ewald), da es unmittelbar vom Schluß des V. 14. abhängt; der Wechsel des Num. kann nicht auffallen, und daß der Arme dem K. als Dank und Huldigung Gold giebt, ist einsichtlich, da der K. ihm wieder zu seinen Gütern verholfen hat. — 16. 17. Schluß: die Wirkung solcher Regierung auf das Land 16. und für den K. selbst 17. Fülle der Bodenerzeugnisse, Fülle an Menschen. Der Segen in der Natur wird biblisch immer mit der Sittlichkeit des Volkes verbunden, wie auch das Gegentheil. Die Fruchtbarkeit des Bodens und der Menschen wird schon in den Segensverheißungen des Pentateuchs verbunden. יהי ebenso wie יחי V. 15. als Eut. פסה ἅπ. λεγ. von פסה = פשה und in den Dialekten. Berge wie V. 3. Repräsentanten des Landes. „Wie der Lebanon," d. i. wie die Zedern des Lebanon rauschen, so das dichte Getreide. — „Vor der Sonne" s. V. 5. 7. נון ἅπ. λεγ. aus נין Chethib Hiph., woraus Keri Niph. ויתברכו s.

בוֹ כָּל־גּוֹיִם יְאַשְּׁרֻהוּ׃ (יח) בָּרוּךְ ׀ יְהוָה
אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֹשֵׂה נִפְלָאוֹת
לְבַדּוֹ׃ (יט) וּבָרוּךְ ׀ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם
וְיִמָּלֵא כְבוֹדוֹ אֶת־כֹּל הָאָרֶץ אָמֵן ׀ וְאָמֵן׃
(כ) כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשָׁי׃

sprießen, mit ihm segnen sie sich, alle Völker preisen ihn glücklich. — — 18. Gepriesen sei der Ewige, Gott, Jisrael's Gott, der Wunder thuet allein; 19. und gepriesen sein herrlicher Namen ewig, und voll seiner Herrlichkeit die ganze Erde. Amen und Amen. — 20. Zu Ende sind die Gebete David's, des Sohnes Jischai's.

ספר שלישי

Drittes Buch.

עג (א) מִזְמוֹר לְאָסָף אַךְ טוֹב לְיִשְׂרָאֵל
אֱלֹהִים לְבָרֵי לֵבָב׃ (ב) וַאֲנִי כִּמְעַט

Gott ist der gerechte Vergelter.

73. 1. Gesang Aßaph's. Ja, gut ist gegen Jisrael Gott, gegen die, so reinen Herzens sind. 2. Doch ich, um wenig wankten

נ״א גוים v. 17. בנ״א עשה v. 18.

1 M. 22, 18. und 1. S. 53. — — 18. 19. Doxologie zum Schlusse des Buches, s. Einleit. zu den Ps. Der Schluß von 19. s. 4 M. 14, 21. — 20. S. Einleit. zu den Ps. —

73. Der S. stellt im ersten V. sofort das Resultat, zu dem er gelangt ist, hin: daß Gott nur gegen die Reinen gütig ist. Es ist aber Zweck seines Liedes, den Weg zu zeigen, auf welchem er zu dieser Erkenntniß gekommen. Der S. war in seinem Innersten aus seinen Wahrnehmungen im Leben heraus wankend geworden (2.). Er schildert beredt, wie ihm die Sünder in ihren Lebensverhältnissen beglückt und bevorzugt erschienen (3—12.). Da mußte ihm sein eigenes Bestreben nach sittlicher Reinheit zweideutig und eitel mühselig erscheinen, bis er, von innen getrieben, tiefer einzudringen versuchte (13—17.). Nun erkannte er das Glück der Sünder als nur scheinbar, ihr Ziel verderblich, vom Herrn plötzlich vernichtet, und er ward sich des frühern Irrthums bewußt (18—22.), der ihm nun aus dem unlautern Neide auf die scheinbaren Glücksumstände der Frevler und der dadurch bewirkten Verblendung seines Geistes (3. 21. 22.) entstanden erscheint. Darum will er immerfort an Gott halten, an nichts Irdischem Gefallen haben, denn alle gehen unter, die von Gott abfallen (23—27.). Dies faßt er kräftig noch in einem Schlußvers (28.) zusammen. Die Wendungen dieser Gedankenfolge sind deutlich, und damit auch die Form des Ps. bezeichnet. Wir haben außer Anfang und Schluß 5 fünfversige Str. 3—7. 8—12. 13—17. 18—22. 23—27.; der Anfang besteht aus zwei V., in denen die allgemeine Wahrheit und der persönliche Zweifel gegenüber gestellt ist, der Schluß drückt die Verwirklichung der allgemeinen Wahrheit an der Person aus. Diese Str. sind aber auch äußerlich angegeben; die Gedankenwendungen sind nämlich durch ein אך 1. 13. 18. und ואני 2. 23. 28. angegeben, wodurch sich die fünfversige Strophenabtheilung so bestimmt herausstellt, daß auch in dem ersten Absatz 3—12. sie angenommen werden muß, wenn sie sich auch hier im Flusse der Schilderung mit V. 8. nicht abzeichnet. Der Ps. steht so in Gedankeninhalt ganz auf dem Boden von Ps. 37., wozu s. Einleit., woran auch das eigentlich entscheidende Wort אחריתם V. 17., nämlich: nicht auf den äußern Schein, sondern auf den eigentlichen Erfolg nach längerer Zeit ist zu blicken — erinnert 37, 37. 38. Aber auch nur diesen Gedanken haben beide Ps. gleich, sonst sind sie völlig verschieden. Während 37. nur ruhig reflektirende Sätze giebt, und denselben Gedanken immerfort wiederholt, will 73. die psychologische Entwickelung, durch welche zu diesem Gedanken gekommen worden, schildern; 73. kennt daher den Zweifel und bekämpft ihn. Hierin steht der Ps. dem 39sten näher, wo auch das אך oft hervortritt. Eine gute Exposition des Ps. giebt Albo, Ikk. IV., 14. Den Ps. dem David. Aßaph zuzuschreiben, wie 50., dem steht nichts entgegen. V. 17. setzt den Bestand des Heiligthums, wenn auch nur zum Bilde gebraucht, voraus. Dafür spricht der allgemeine Lehrinhalt des Ps., und dennoch die individuelle Färbung, die jenem gegeben ist; dafür die besondere Neigung, den Hauptkörper des Ps. aus zweigliedrigen V. bestehen, und nur in Anfang oder Schluß mehrgliedrige eintreten zu lassen; dafür endlich die Neigung, dem allgemeinen Lehrps. dennoch einen jisraelit. Ton zu geben, wie 50, 2. 7. 73, 1. An Frische, Sinnigkeit, Schwung und Originalität der Sprache fehlt es nicht. — 1. אך s. zu

נָטוּי רַגְלָי כְּאַיִן שֻׁפְּכָה אֲשֻׁרָי׃ (ג) כִּי
קִנֵּאתִי בַּהוֹלְלִים שְׁלוֹם רְשָׁעִים אֶרְאֶה׃
(ד) כִּי אֵין חַרְצֻבּוֹת לְמוֹתָם וּבָרִיא
אוּלָם׃ (ה) בַּעֲמַל אֱנוֹשׁ אֵינֵמוֹ וְעִם־
אָדָם לֹא יְנֻגָּעוּ׃ (ו) לָכֵן עֲנָקַתְמוֹ גַאֲוָה
יַעֲטָף־שִׁית חָמָס לָמוֹ׃ (ז) יָצָא מֵחֵלֶב
עֵינֵמוֹ עָבְרוּ מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב׃ (ח) יָמִיקוּ ׀
וִידַבְּרוּ בְרָע עֹשֶׁק מִמָּרוֹם יְדַבֵּרוּ׃
(ט) שַׁתּוּ בַשָּׁמַיִם פִּיהֶם וּלְשׁוֹנָם תִּהֲלַךְ
בָּאָרֶץ׃ (י) לָכֵן ׀ יָשִׁיב עַמּוֹ הֲלֹם וּמֵי
מָלֵא יִמָּצוּ לָמוֹ׃ (יא) וְאָמְרוּ אֵיכָה

נטיו ק׳ v. 2. שפכי ק׳ ibid.
נ״א עֵינֵימוֹ v. 7. ישוב ק׳ v. 10.
נ״א אֵיכָה v. 11.

meine Füße, wie Nichts ausglitten meine Schritte. — 3. Denn ich beneidete die Uebermüthigen, ich sah der Frevler Frieden; 4. daß ihnen keine Todesschlingen seien, und ihre Stärke feist. 5. Sie theilen nicht der Sterblichen Mühsal, und werden mit den Menschen nicht geplagt. 6. Drum ist ihr Halsschmuck Hoffart, Gewaltthat deckt sie als Gewand. 7. Es tritt aus Fett ihr Aug' hervor, ihres Herzens Gebilde schwellen über. — 8. Sie höhnen und reden boshaft Unterdrückung, hochher reden sie; 9. versetzen in den Himmel ihren Mund, und ihre Zung' ergehet sich auf Erden. 10. Dadurch verführet er sein Volk dahin; sie schlürfen volle Gewässer ein; 11. und

62, 2., die Gewißheit, zu der man nach Ueberwindung der Zweifel, gekommen ist, ausdrückend. טוב Gott verhängt Gutes. Jisrael, d. h. das echte, wahre Jisr., das allein in der sittlichen Reinheit beruht, wie der Zusatz näher angiebt. Jisr. in seiner Gesammtheit wird hierdurch als in seiner Bestimmung und Beschaffenheit die Sittlichkeit tragend hingestellt, dann aber in seinen einzelnen Gliedern verschieden zugegeben. — 2. ואני Gegensatz der individuellen Ansicht der allgemeinen Wahrheit gegenüber. Die erleichternden Keri's (vgl. 5 M. 21, 7.) sind unnöthig. — 3. Giebt sofort die Quelle an, aus der der Zweifel entstanden, der Neid. — 4. Die Ungerechten sollten, wenn Gott gerecht wäre, Unglück erleiden; man sieht dies aber im Leben nicht. Dem nur noch Jesch. 58, 6. vorkommenden חרצבות, das dort und in den Dialekten „Fesseln, Schlingen" bedeutet, hat man willkürlich die Bedeutung „Schmerzen" gegeben, und haben dann die Einen „bis zum Tode," die Anderen „beim Tode" übersetzt; ebenso erkl. man אולם willkürlich mit „Körper," während es „Kraft, Stärke" bedeutet, wie an der Stelle, wo es noch vorkommt 2 Kön. 24, 15. Schlingen zum Tode sind Gefahren, Unglücksfälle, durch die sie untergehen. Vgl. V. 18. — 5. Während alle Menschen Mühsal haben, scheinen die Frevler davon befreit. — 6. Statt sich ihrer Verbrechen zu schämen, tragen sie sie, durch Straflosigkeit bestärkt, prahlerisch zur Schau, wie ein Gewand, das den Menschen bedecket, wie eine Halskette, die Jedem auffällt. — Wenn die Erkl. den genauen Parallelismus des V. beachtet hätten, würden sie keine verunglückten Deutungen gemacht haben. יצא und עברו, עינמו und משכיות, מחלב und לבב entsprechen sich auf's genaueste, nur daß bei dem letztern eine feine Biegung eintritt, wie gewöhnlich. Dann ist es aber klar, daß die erste Vershälfte ein körperliches Bild, die zweite ein geistiges geben soll. Aus der Straflosigkeit kam der Hochmuth 6., aus dem Hochmuth kommen die immer höher fliegenden Gedanken, die immer wachsenden Entwürfe. Dies besagt die zweite Vershälfte, als Mittelglied das körperliche Bild des sich selbst übersteigenden Hochmuths, das stolz blickende, hervortretende Auge, und nun sehr sinnig aus dem Fett, womit zu gleicher Zeit die Wohlgenährtheit (s. zu 17, 10.) und die Lasterhaftigkeit, denn die angeschwollene Umgebung des Auges ist physiognomisches Zeichen vielgeübter Wollust, charakterisirt. Sept. Syr. Vulg. lasen עֲוֹנָמוֹ, was Ewald, de Wette billigen „es bringt aus feistem Innern ihre Sünde," sehr flach. עברו es treten über, schwellen über, z. B. ein Strom. Raschi, Rdak: ihr Glück übertrifft ihre Gedanken. Albo a. a. O. sie übertreffen alle Wünsche des Herzens, sie sind schöner als ff. — 8. המיק nur hier, chald. מֵיק höhnen. — 9. Himmel und Erde in Verbindung bezeichnet immer die ganze Welt, der Sinn des V. also: es ist Nichts, worüber sie nicht absprechen, da sie nicht mit ihrem Wort beherrschen wollen. — 10. Dieses Glück und zugleich dieses Großthun der Sünder verführt vielerlei Volkes, und dadurch wird wieder die Macht der Bösen größer. Das Chethib ישיב drückt das Verführen aus, wozu, wie auch zu עמו (nicht Gott, der gar nicht genannt ist im Vorherg., sondern) der Sünder Subj. ist. ימצו Niph. von מצה. — 11. So weit gekommen, stehen sie auch nicht an, das laut auszusprechen, was ihrem Thun von Beginn an zu Grunde

יָדַע־אֵל וְיֵשׁ דֵּעָה בְעֶלְיוֹן׃ (יב) הִנֵּה־
אֵלֶּה רְשָׁעִים וְשַׁלְוֵי עוֹלָם הִשְׂגּוּ־חָיִל׃
(יג) אַךְ־רִיק זִכִּיתִי לְבָבִי וָאֶרְחַץ
בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי׃ (יד) וָאֱהִי נָגוּעַ כָּל־הַיּוֹם
וְתוֹכַחְתִּי לַבְּקָרִים׃ (טו) אִם־אָמַרְתִּי
אֲסַפְּרָה כְמוֹ הִנֵּה דוֹר בָּנֶיךָ בָגָדְתִּי׃
(טז) וָאֲחַשְּׁבָה לָדַעַת זֹאת עָמָל הִיא
בְעֵינָי׃ (יז) עַד־אָבוֹא אֶל־מִקְדְּשֵׁי־אֵל
אָבִינָה לְאַחֲרִיתָם׃ (יח) אַךְ בַּחֲלָקוֹת
תָּשִׁית לָמוֹ הִפַּלְתָּם לְמַשּׁוּאוֹת׃ (יט) אֵיךְ
הָיוּ לְשַׁמָּה כְרָגַע סָפוּ תַמּוּ מִן־בַּלָּהוֹת׃
(כ) כַּחֲלוֹם מֵהָקִיץ אֲדֹנָי בָּעִיר ׀ צַלְמָם
תִּבְזֶה׃ (כא) כִּי יִתְחַמֵּץ לְבָבִי וְכִלְיוֹתַי

sprechen: wie sollte Gott es wissen, und Kunde sein beim Höchsten? 12. Sieh, also sind die Frevler, doch ewig sicher, häufen sie Vermögen. — 13. Ja, so läuterte um Leeres ich mein Herz, und wusch in Unschuld meine Hände; 14. war alle Zeit geplagt, und hatte Züchtigung alle Morgen. 15. Doch wenn ich spräche: also will ich reden — sieh, dann wär' ich treulos am Geschlechte deiner Söhne! 16. So sinn ich nach, dies zu erkennen: Mühsal ist's in meinen Augen. 17. Bis ich zu den Heiligthümern Gottes komme, einsehe ihre Zukunft. — 18. Ja, auf schlüpfrigen Boden stellest du sie, läßt sie zu Trümmern zerfallen. 19. Wie werden zur Oede sie plötzlich, gehen unter, zu Ende, aus Schreckniß! 20. Wie einen Traum nach dem Ewachen, Herr, verwirfst du ihren Wahn, wenn du sie weckest. 21. Denn es gohr in meinem Herzen, in meinen Nieren stach es

v. 16. הוא קרי

liegt die Gottesleugnung. — 12. Schließt die Schilderung der Bösen ab, אלה auf die vorher Geschilderten, insonders auf die Gottesleugner V. 11. hinweisend. — 13. Mit אך wieder übergehend auf sich, seine Seelenzustände. Die Zweifel, die sich aus den geschilderten Wahrnehmungen folgerten. Wenn dies Alles vom Glücke der Frevler wahr ist, so war mein Bestreben, mich sittlich rein zu erhalten, ein eitles, wofür ich keinen Lohn zu erwarten, da Gott nicht gerechter Vergelter ist. Vgl. 26, 6. — 14. Die Erhaltung eines sittlichen Charakters ist mit vielen Mühen und Schmerzen verbunden. Gegensatz zu V. 5. — 15. Auf welchem Wege ist nun der S. aus diesen Zweifeln herausgekommen. Zuerst dadurch, daß er durch die Hingebung an dieselben in Widerspruch träte mit allen denen, die er achtete und liebte, mit den Edlen und Besten, mit den „Söhnen Gottes" (vgl. 5 M. 14, 1. 2.). — 16. Dadurch aufmerksam gemacht, suchte er es eifriger zu erforschen, ohne daß es ihm aber gelang. — 17. Bis er tiefer in die göttliche Waltuug eindrang, sich über den Augenblick erhob, und einen längern Zeitraum überschaute, wo er dann ganz andere Wahrnehmungen machte, als die, welche er 4—12. geschildert. Der S. gebraucht Ausdrücke, die das „Gehen in das Heiligthum" nicht bezweifeln lassen, so daß nicht die Worte selbst schon, wie man durch die Uebertragung „bis ich in die Geheimnisse Gottes eindrang" annahm, den unter dem Bilde verborgenen Gedanken ausdrücken. Der S. kam in die Heiligthümer Gottes, heißt, er versetzte sich in das Innere der religiösen Erkenntniß, um von ihr durchdrungen die Dinge in ihrem Zusammenhange zu erkunden. So lang er (16.) die Dinge vom rein menschlichen Standpunkt, aus empirischen Beobachtungen betrachtete, kam er zu keinem entscheidenden Resultat. Anders, als er sich auf den Boden der Gotteslehre versetzte. Albo a. a. O. in's Jenseits, bis ich mich in's Jenseits versetzte. Vgl. 5 M. 32, 29. — 18. Da erscheint der Frevler momentanes Glück nur als die von Gott geordnete Versuchung, in der sie fallen und untergehen. משואות Trümmer nur noch 74, 3. And. Täuschungen von נשא. — 19. Nach längerer Dauer ihres scheinbaren Glückes gehen sie unter. מן בלהות And. unversehens, allein מן ist kausativ. — 20. Ihr Glück vergeht wie ein Traum beim Erwachen, schnell und spurlos. בעיר Sept., Raschi, Hengstenb. „in der Stadt, in Jerusch.," wo sie böse gehandelt. Targ., Schröder, Gesen.: „im Zorn" (Hosch. 11, 9.). Am einfachsten parallel dem מהקיץ „im Erwecken," wenn du, Gott, sie weckst aus ihrem Traume בעיר für בהעיר, vgl. 35, 23. — 21. Nun erkennt er auch seinen frühern Zustand. Seiner Richterkenntniß lag eine Leidenschaft zu Grunde, wie er

אֶשְׁתּוֹנָן׃ (כב) וַאֲנִי־בַעַר וְלֹא אֵדָע
בְּהֵמוֹת הָיִיתִי עִמָּךְ׃ (כג) וַאֲנִי תָמִיד
עִמָּךְ אָחַזְתָּ בְּיַד יְמִינִי׃ (כד) בַּעֲצָתְךָ
תַנְחֵנִי וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי׃ (כה) מִי־לִי
בַשָּׁמָיִם וְעִמְּךָ לֹא־חָפַצְתִּי בָאָרֶץ׃
(כו) כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי צוּר־לְבָבִי וְחֶלְקִי
אֱלֹהִים לְעוֹלָם׃ (כז) כִּי־הִנֵּה רְחֵקֶיךָ
יֹאבֵדוּ הִצְמַתָּה כָּל־זוֹנֶה מִמֶּךָּ׃ (כח) וַאֲנִי ׀
קִרֲבַת אֱלֹהִים לִי ° טוֹב שַׁתִּי ׀ בַּאדֹנָי
יְהוִה מַחְסִי לְסַפֵּר כָּל־מַלְאֲכוֹתֶיךָ׃

mich: 22. da war ich bethört und erkannt' es nicht, war wie verstandloses Thier bei dir. — 23. So werd' ich beständig bei dir sein, du ergreifst meine Rechte, 24. leitest mich durch deinen Rath, und bringest mich zu Ehren hin. 25. Wen hab' ich im Himmel? und neben dir begehr' ich nichts auf Erden. 26. Vergehet mein Fleisch und mein Herz, meines Herzens Fels und mein Theil ist Gott in Ewigkeit. 27. Denn sieh, die dir Fernen kommen um, tilgest Alle, die von dir abfallen. — 28. Doch ich, die Nähe Gottes ist mir gut, ich stellte auf den Herrn, den Ew'gen, meine Zuversicht, all deine Werke zu verkünden.

עד (א) מַשְׂכִּיל לְאָסָף לָמָה אֱלֹהִים
זָנַחְתָּ לָנֶצַח יֶעְשַׁן אַפְּךָ בְּצֹאן מַרְעִיתֶךָ׃

Bitte auf den Trümmern des zerstörten Tempels

74. 1. Ein Gedicht von Aßaph. Warum verwirfst du uns, o Gott, auf immer, raucht dein Zorn wider die Heerde deiner Weide?

v. 26. נ״א וּלְבָבִי
v. 28. נ״א לִי־טוֹב

V. 3. offen aussprach, Neid, Eifersucht. Die beiden Hithp. nur an dieser St. — 23. Da es nun gänzlich wieder ausgeglichen in ihm ist, giebt er sich dem Willen, der Führung Gottes ganz hin. Einige sehr gezwungen von der Vergangenheit: trotz seiner Zweifel war Gott bei ihm geblieben, dem schon der folg. V. widerspricht. — 24. אחר wie Sech. 2, 12. Präpos. Albo, Rabe: nachher nimmst du mich in die ewige Seligkeit auf. — 25. s. zu V. 8. Vgl. 39, 8. — 26. Tiefsinnige Aussprache des Hangens an, Tröstens in Gott; ein sehr sinniger Bezug des חלקי zu שארי, da לבבי gleich wiederholt wird. — 27. Gegensatz. Bei ihm ist es nur das Fleisch, das schwindet: die Gott fern sind, gehen gänzlich unter. — 28. Schlußsatz. Die allgemeine Wahrheit V. 1. nunmehr individualisirt am S. Dabei Gegensatz zum vor. V. קרבת zu רחקיך, טוב zu יאבדו, מחסי zu הצמתה. —

74. De Wette wollte den Ps. in zweiversige Str. mit einer dreiversigen Einleitung abtheilen, zerreißt aber dadurch die offenbar zusammengehörenden Verse, wie 5. und 6., wo 5. den V. 6. einleitet, 7. und 8., 13. und 14. Vielmehr besteht der Ps. von Beginn an aus zweiversigen Str., indem das הרימה des V. 3. nur die Schilderung dessen, was der Feind im Heiligthum anrichtet, einleitet, 5. und 6. das Zerhauen, 7. und 8. das Niederbrennen schildert, 9. 10. durch עד מה und עד מתי zusammengefügt sind, 11. 12. durch den Gegensatz in למה und ו in ואלהים genau zusammengehören. Nur die 7te Str. macht eine Ausnahme, indem sie im Feuer der Schilderung von Gottes Thaten zu 3 V. sich erweitert, die durch den Anfang jedes V. mit אתה und durch denselben Gegenstand, die Gewässer als eine Str. ausmachend sich herausstellen. Hierauf folgen wieder zweiversige Str., wo 16. 17. die Zusammenstellung von Tag und Nacht, Sommer und Winter umfassen; die folgenden 3 Str. zeigen sich als solche, indem je ihre ersten V. mit Imperat., die zweiten mit אל beginnen. Der S. richtet zuerst an Gott die Frage, warum er über Jisr. seinen Zorn habe ausgehen lassen? (1.) weiset ihn dann zunächst auf sein enges Verhältniß mit Jisr. aus alter Zeit (2.), dann auf die schrecklichen Gräuel, welche die Feinde am Heiligthum verüben, daß sie zerschlagen und verbrennen (3—8.). Er schildert den trostlosen Zustand Jisr.'s., und frägt warum Gott nicht helfe, der doch die Macht dazu besitzt (9—12.), er, der diese an Meer, Himmel und Erde erwiesen (13—17.). Der Schmähung der Feinde, des Bundes mit Jisr. soll Gott eingedenk sein, und darum Jisr. und sein Land nicht dem Verderben Preis, und seinen Widersachern Dauer geben (18—23.). Leicht sieht man ein, daß der Ps. nicht dem Aßaph zur Zeit David's

2. Deiner Gemeinde gedenke, die du vor Alters
erworben, erlöstest als deines Erbes Stamm,
des Berges Zijon, darauf du thronteſt. —
3. Deine Schritte erhebe zu den ewigen Trüm=
mern: Alles hat der Feind im Heiligthum miß=
handelt. 4. Deine Widersacher brüllten inmit=
ten deiner Stätten, ihre Zeichen stellten sie als
Zeichen auf. — 5. Wie wer empor in Wal=
des Dickicht schwingt die Aexte, anzuschauen,
6. zerschlagen sie darauf deren Bildwerk allzu=

(ב) זְכֹר עֲדָתְךָ ׀ קָּנִיתָ קֶּדֶם גָּאַלְתָּ
שֵׁבֶט נַחֲלָתֶךָ הַר־צִיּוֹן זֶה ׀ שָׁכַנְתָּ בּוֹ׃
(ג) הָרִימָה פְעָמֶיךָ לְמַשֻּׁאוֹת נֶצַח כָּל־
הֵרַע אוֹיֵב בַּקֹּדֶשׁ׃ (ד) שָׁאֲגוּ צֹרְרֶיךָ
בְּקֶרֶב מוֹעֲדֶךָ שָׂמוּ אוֹתֹתָם אֹתוֹת׃
(ה) יִוָּדַע כְּמֵבִיא לְמָעְלָה בִּסֲבָךְ־עֵץ
קַרְדֻּמּוֹת׃ (ו) וְעַתְּ פִּתּוּחֶיהָ יָּחַד בְּכַשִּׁיל

v. 6. ועתה ק׳

angehören könne; da aber die Ueberschrift Aßaph eine Sängerfamilie, wie „die Söhne Korachs“ bezeichnet, so frägt es sich, welcher Begebenheit der Ps. gilt. Die Sprache, die ohne Schwung, breit, ohne tiefere Sinnigkeit, aber volles Gefühl des Geschehenden zeigend ist, und die mit der Sprache Jirm.'s und Jech.'s besondere Aehnlichkeiten hat (s. d. Anm.), dann das völlige Niederbrennen des Tempels, dessen gänzliche Zertrümmerung, weisen auf die Zerstörung durch die Chaldäer hin, die aber eben vor sich gegangen sein muß. Hingegen ist von der Fortführung des Volkes noch nicht die Rede. Sehen wir 2 Kön. 25, 9—11. nach, so wurde zuerst der Tempel zerstört, dann die Mauer Jerusch.'s niedergerissen, dann erst das Volk gesammelt und fortgeführt. Zwischen die Zerstörung und Fortführung fällt unser Ps. Der S. sieht, wie die Feinde Hand angelegt an das Heiligthum, vor diesem Schrecknis weichen ihm alle anderen Schicksale des Volkes zurück, da sieht er den Zorn Gottes im ganzen Umfang entbrannt, da frägt er, wie Gott so seinen alten Sitz aufgeben könne? da hält er sich an den Gott, der in seiner Allmacht selbst den furchtbaren Feind vernichten könnte; da ist es nur der Hohn der Feinde, den er immer wieder als Motiv der Rettung Gott vorführt. Seine Bitte kann da nicht die Wiederherstellung sein, sondern nur die Rache am Feinde und das nicht gänzliche Verderbenlassen des Volkes. Die Einwände, die man dagegen erhoben, und auf die hin man den Ps. der makkabäischen Zeit zuschrieb, lassen sich entfernen. Denn dieser letztern widerspricht durchaus die gänzliche Zertrümmerung und Verbrennung (שרפו, שלחו באש) des Tempels, den Antiochus nur entweihete, indem er ihn seinen Göttern weihete. Wenn man sich auf V. 9. beruft, der den Mangel an Propheten beklagt, und auf Jirmejah hinweist, so wäre diese Klage noch viel weniger passend, nachdem man in der makk. Zeit Jahrhunderte lang das Aufhören des Prophetismus wußte, und verstummte in der That Jirm. gerade zur Zeit der Zerstörung, und sprach erst wieder nach Gedaljah's Ermordung auf die Aufforderung des Volkes selbst; aber das Bestehen dieses einen Pr. schlösse die Klage noch nicht aus, noch dazu da der S. leicht Jirm.'s Prophetie nicht ganz anerkennen konnte. Daß V. 8. die Synagogen betreffe, ist mit Hinblick auf V. 4. schon willkürliche Annahme, und eine Zerstörung der Synagogen kennt die makkab. Zeit auch nicht, wie sie überhaupt in jener Zeit noch nicht so bestimmt hervortreten. Gott sei des jisr. Bundes und des Hohnes der Feinde eingedenk. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Die Größe des nun eingetroffenen Unglückes, nachdem so Vieles schon vorhergegangen, erscheint dem S. als ein zu langwährender (לנצח vgl. V. 3. 10.) Zorn, Strafgericht Gottes. Vgl. 5 M. 29. 19. Gott als Hirt Jisr.'s, daher Jisr. als Heerde seiner Weide, d. h. die er weidet; so auch 79, 13. — 2. Erinnerung Gottes an sein Verhältniß mit Jisr., die Erlösung aus Aeg. und die Erwählung Zijons zur Stätte der Anbetung, aus dem heraus er es nicht untergehen lassen dürfe. Vgl. 2 M. 15, 16. 5 M. 32. 6. 9. Gleicher Weise benennt Jisr. Jirm. 10, 16. 51, 19. — 3. Hinweisung für Gott auf den zertrümmerten Tempel, der so vernichtet ist, daß seine Ruinen der Wiederherstellung auf lange unfähig scheinen (נצח nicht zu urgiren wie V. 1. 10.). Damit ist die Schilderung der Zerstörung eingeleitet, die hier noch allgemein im Folgenden genauer gegeben wird. — 4. Zuerst die Besitznahme der Heiligthümer durch den Feind in brutaler Weise mit Geschrei (da, wo ewiges Schweigen der Menschen herrschte, und nur Gott sprach מועד —) und indem sie ihre Zeichen aufrichten. מועד ist die Zusammenkunft Gottes mit Jisr. durch das Sichoffenbaren Gottes, wie אהל מועד s. I. S. 467. Die Zeichen sind die Standarten, Insignien des Feindes, s. 4 M. 2, 2., durch deren Aufstellung die Besitznahme geschah. Dies wird durch die Wiederholung des Wortes bewiesen. And. ganz falsch: sie stellen ihre Götzenbilder auf; denn daß die Feinde nicht in den Tempel bringen, um Kultus darin zu üben, sieht man aus dem „brüllen“ und daß sie ja den Tempel zerschlagen und verbrennen. Dies spricht Alles gegen die makkab. Zeit. — 5. 6. Nun das Erscheinen der Feinde mit Aexten und das Zerschlagen aller kostbaren Bildwerke im Tempel mit jenen. Der S. will die Rede heben, darum V. 5. eine poetische Vorbereitung, die mit ועתה etwas plump in

mal mit Beil und Hämmern. — 7. Sie steckten deine Heiligthümer in Brand, entweiheten bis auf den Grund die Wohnung deines Namens. 8. In ihrem Herzen sprachen sie: wir wollen sie vertilgen allzumal! und sie verbrannten alle Gottesstätten in dem Lande. — 9. Unsre Zeichen seh'n wir nicht, kein Prophet ist mehr, und mit uns nicht, der wüßte, bis wie lagne? 10. Wie lange, Gott, soll schmäh'n der Dränger, der Feind auf immer deinen Namen höhnen? — 11. Warum hältst deine Hand und deine Rechte du zurück: Hervor aus deinem Busen: tilge! 12. Ist doch Gott mein König von Alters her, Hülfe schaffend inmitten des Landes. — 13. Du zerschlugst durch deine Macht das Meer, zerbrachst der Krokodile Häupter auf dem Wässer, 14. du zerschmettertest der Drachen Häupter, gabst sie zum Fraß der Wüstenbewohner Haufen; 15. du zerspaltetest den Quell und Bach, du trocknetest immerfließende Ströme. —

וְכֵילַפּוֹת יַהֲלֹמוּן׃ (ז) שִׁלְחוּ בָאֵשׁ
מִקְדָּשֶׁךָ לָאָרֶץ חִלְּלוּ מִשְׁכַּן שְׁמֶךָ׃
(ח) אָמְרוּ בְלִבָּם נִינָם יָחַד שָׂרְפוּ כָל־
מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ׃ (ט) אוֹתֹתֵינוּ לֹא־
רָאִינוּ אֵין־עוֹד נָבִיא וְלֹא־אִתָּנוּ יֹדֵעַ
עַד־מָה׃ (י) עַד־מָתַי אֱלֹהִים יְחָרֶף צָר
יְנָאֵץ אוֹיֵב שִׁמְךָ לָנֶצַח׃ (יא) לָמָּה
תָשִׁיב יָדְךָ וִימִינֶךָ מִקֶּרֶב חוֹקְךָ כַלֵּה׃
(יב) וֵאלֹהִים מַלְכִּי מִקֶּדֶם פֹּעֵל יְשׁוּעוֹת
בְּקֶרֶב הָאָרֶץ׃ (יג) אַתָּה פוֹרַרְתָּ בְעָזְּךָ
יָם שִׁבַּרְתָּ רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמָּיִם׃
(יד) אַתָּה רִצַּצְתָּ רָאשֵׁי לִוְיָתָן תִּתְּנֶנּוּ
מַאֲכָל לְעָם לְצִיִּים׃ (טו) אַתָּה בָקַעְתָּ
מַעְיָן וָנָחַל אַתָּה הוֹבַשְׁתָּ נַהֲרוֹת אֵיתָן׃

v. 7. הל׳ רפה
v. 11. חיקך קרי

die Schilderung übergeht. Aehnliches Bild Jirm. 46, 22. 23. Das Suff. in פתוחיה am besten auf מועדך. פתוחים wird die Skulpturarbeit genannt, die Schelomoh im Innern des Tempels angebracht, s. 1 Kön. 6, 29. כשיל וכליפות ἅπ. λεγ. — 7. 8. Endlich die Verbrennung des Tempels und gänzliche Vernichtung (לארץ). V. 8. zuerst den Vorsatz, dann die That. נינם die Alten von נין Geschlecht, was Hitzig wieder vertheidigt; von Abulwalid an von ינה wie נירם 4 M. 21, 30., doch ist das Suff. nicht auf die Jisr., sondern auf die Heiligthümer zu beziehen. מועדים wie V. 4. der Ort der Offenbarung Gottes, speziell allein der Tempel, wo der Plur. bei der Massenhaftigkeit der Gebäude erklärlich. Indeß ist dabei „alle im Lande" schwierig; man erklärt es sich aus dem Sinne des Feindes, der alle Gottesstätten Jisr.'s vernichten will, wo er dann jedoch nur den Tempel in Jerusch. zu zerstören braucht. Allein gerade die Wahl von מועד, was nicht geradezu an's Opfern erinnert, zeigt, daß man darunter alle die den Jisr. heiligen Orte zu verstehen hat, und deren waren vor dem Exil doch mehrere, wie Ramah, Bethel, Gilgal, Gibeon. Hierfür spricht, daß das Verbrennen des Tempels schon V. 7. ausgesprochen worden, V. 8. also jedenfalls diesen Brand noch weiter ausdehnen muß. — 9. S. Einleit. zu diesem Ps. Unsere Zeichen, s. V. 4., die Zeichen unserer Herrschaft, unsere Selbstständigkeit, die aber hier, nur von V. 4. abgeleitet, nicht wirkliche Insignien zu sein brauchten. — 10. לנצח wie 1. 3. nur eine längere Dauer, wie die Frage „wie lange" so recht zeigt. — 11. תשיב sc. אל חיקך, die Hand in den Busen bringen, müssig, unthätig sein; „deine Rechte" näher erklärend, als Trägerin der Stärke, vgl. V. 16. מאור ושמש. — 12. „Mein König" in zwiefachem Sinne, den ich als solchen anerkenne und der mir Schutz verleiht. — 13—15. Daß hier Anspielungen auf den Durchgang durch das Rothe Meer, den Untergang Pharoh's und der Aegypter, so wie das Spalten und Austrocknen des Jardens beim Uebergang Jisr.'s enthalten sind, ist ersichtlich. Der S. will eben die Allmacht Gottes erweisen und zwar aus dem, was er über das Meer vermocht hat. Daß damit auch der Gedanke, der Herr könne und werde es abermals für Jisr. thun, sich verband, liegt nahe, vgl. Anm. zu 66, 6. Die oftmalige Wiederholung des אתה ist eine gesuchte Nachdrücklichkeit. Daß התנינים hier das Krokodil, ersieht man aus Jech. 29, 3. 32, 2. Jesch. 27, 1. Wenn nun auch im Ijob 40, 25. Livjathan das Krokodil ist, so doch hier und Jesch. 27, 1. der Drache. לעם לציים Appos. von לעם, welches letztere dem nicht entgegensteht, daß unter ציים die wilden Thiere der Wüste, die die ausgeworfenen todten See-

(טז) לְךָ יוֹם אַף־לְךָ לָיְלָה אַתָּה הֲכִינוֹתָ
מָאוֹר וָשָׁמֶשׁ: (יז) אַתָּה הִצַּבְתָּ כָּל־
גְּבוּלוֹת אָרֶץ קַיִץ וָחֹרֶף אַתָּה יְצַרְתָּם:
(יח) זְכָר־זֹאת אוֹיֵב חֵרֵף ׀ יְהוָה וְעַם־
נָבָל נִאֲצוּ שְׁמֶךָ: (יט) אַל־תִּתֵּן לְחַיַּת
נֶפֶשׁ תּוֹרֶךָ חַיַּת עֲנִיֶּיךָ אַל־תִּשְׁכַּח
לָנֶצַח: (כ) הַבֵּט לַבְּרִית כִּי־מָלְאוּ
מַחֲשַׁכֵּי־אֶרֶץ נְאוֹת חָמָס: (כא) אַל־
יָשֹׁב דַּךְ נִכְלָם עָנִי וְאֶבְיוֹן יְהַלְלוּ שְׁמֶךָ:
(כב) קוּמָה אֱלֹהִים רִיבָה רִיבֶךָ זְכֹר
חֶרְפָּתְךָ מִנִּי־נָבָל כָּל־הַיּוֹם: (כג) אַל־
תִּשְׁכַּח קוֹל צֹרְרֶיךָ שְׁאוֹן קָמֶיךָ עֹלֶה
תָּמִיד:

v. 16. בנ״א לְךָ

16. Dein ist Tag und Nacht ist dein, du bereitetest Leuchte und Sonne. 17. Du bestelltest alle Grenzen der Erde, Sommer und Winter, du hast sie gebildet. — 18. Gedenke deß: den Ew'gen schmäht der Feind, ein thöricht Volk verachtet deinen Namen. 19. Gieb nicht der wüthigen Seele deine Taube hin, deiner Elenden Seele vergiß nicht auf immer. — 20. Blick auf den Bund, denn voll der Wohnungen der Gewalt sind des Landes verborgenste Oerter. 21. Nicht kehre der Bedrängte beschämt zurück, der Arm' und Dürftige, sie mögen deinen Namen preisen. — 22. Auf, Gott, streit deinen Streit, gedenke deiner Schmach vom Thoren allezeit. 23. Vergiß des Schreiens deiner Widersacher nicht, deiner Gegner Tosen steigt beständig auf.

thiere verzehren, zu verstehen, wie Jech. 29, 5. beweist. Ueber איתן als immerfließend, im Sommer nicht ausgetrocknet, s. l. S. 928. — 16. 17. Die Allmacht Gottes in der Schöpfung namentlich an Licht und Erde; Hindeutung auf den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, also die Ordnung in der Natur, den bedeutsamsten Beweis der göttlichen Allmacht. Vgl. zu V. 11. — 18. Diese Allmacht soll Gott zur Vernichtung des Feindes, zur Rettung Isr.'s anwenden. Nachdrückliches Motiv: der Hohn der Feinde auf Isr.'s Gott. זכר Anrede an Gott, wie שמך. — 19. Die gew. Erkl. (schon Rabe) „gieb nicht dem Gewild oder den Raubthieren die Seele deiner Turteltaube" hat die dreifache Schwierigkeit, daß dann חית in einem Satze verschiedene Bedeutung hat, der st. constr. als absol. genommen wird, und חית ohne השדה oder הארץ weder Gewild heißt, noch heißen kann. Rdak will bei חית suppl. אויבים und beide חית „Schaar" nehmen, wodurch aber dem st. constr. nicht abgeholfen, sowie auch die Schaar der Taube gegenüber sehr gezwungen ist. Wir müssen vielmehr annehmen, daß חית beide Male st. constr. und beide Male derselben Bedeutung ist. Würde da für חיה nur die Bedeutung „Seele" passen, das belebende Prinzip, wie Jech. 7, 13. Ps. 78, 50., so müssen wir für נפש in der Verbindung חית נפש eine bestimmte Bedeutung suchen. Diese ergiebt sich aber aus dem ganzen Zusammenhange als die, welche נפש 27, 12. 41, 3. hat, wo es ebenfalls mit אל תתן konstruirt ist, und „Wuth" bezeichnet, ח' נ' wäre demnach die Seele der Wuth, der Wüthigen, (Gegensatz zur Seele der Bedrängten), der wuthgierigen Seele der Feinde (Gesen.). „Deine Taube," dein der Gewalt der Feinde widerstandslos, waffenlos preisgegebenes Volk (Rdak). Die alten Verss. lasen nicht תורך, Sept., Vulg.: den Thieren die dir vertrauende Seele, Targ. die dein Gesetz lehrenden Seelen. Wohl aber las nach Raschi's Bericht Targ. Jon. wie wir. — 20. מחשך im Plur. bezeichnet „dunkle Orte," wie insonders 88, 7. „Schlupfwinkel" kann es nicht heißen, wie Hengstenb. richtig bemerkt, denn wozu sollten sich die Sieger verbergen? Nach seiner Meinung soll es Umschreibung sein, die Erde, auf der es dunkel ist, ist voll ff., was gezwungen. Wir haben vielmehr ein „selbst" hinzuzudenken, selbst die dunkleren, verborgenen Orte des Landes sind voll Gewaltthat, also selbst, wohin sich die Bedrängten flüchten könnten. — 21. Der Leidende soll nicht unerhört von Gott zurückkehren (vgl. 1 Kön. 2, 16.), sondern Ursache haben Gott zu preisen. — 22. Es ist ein Streit Gottes selbst, weil die Feinde ihn schmähen.

Das Gericht Gottes naht.

75. 1. Dem Sangmeister; „verdirb nicht;" ein Gesang Aßaph's, ein Lied. 2. Wir danken dir, o Gott wir danken, und nahe ist dein Name; sie erzählen deine Wunder. 3. „Denn ich stelle einen Zeitpunkt fest, da werd' ich gerade richten. 4. Es bebet die Erd' und all was sie bewohnet: ich festige ihre Säulen." Selah. — 5. Ich spreche zu den Uebermüthigen: seid nicht übermüthig, und zu den Frevlern: erhebet nicht das Horn; 6. erhebet nicht zu hoch eur Horn, redet Freches nicht gereckten Halses. 7. Denn nicht vom Aufgang oder Niedergang, und nicht von der Wüste der Berge: 8. sondern Gott richtet, erniedrigt diesen und

עה (א) לַמְנַצֵּחַ אַל־תַּשְׁחֵת מִזְמוֹר
לְאָסָף שִׁיר׃ (ב) הוֹדִינוּ לְּךָ אֱלֹהִים
הוֹדִינוּ וְקָרוֹב שְׁמֶךָ סִפְּרוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ׃
(ג) כִּי אֶקַּח מוֹעֵד אֲנִי מֵישָׁרִים אֶשְׁפֹּט׃
(ד) נְמֹגִים־אֶרֶץ וְכָל־יֹשְׁבֶיהָ אָנֹכִי תִכַּנְתִּי
עַמּוּדֶיהָ סֶּלָה׃ (ה) אָמַרְתִּי לַהוֹלְלִים
אַל־תָּהֹלּוּ וְלָרְשָׁעִים אַל־תָּרִימוּ קָרֶן׃
(ו) אַל־תָּרִימוּ לַמָּרוֹם קַרְנְכֶם תְּדַבְּרוּ
בְצַוָּאר עָתָק׃ (ז) כִּי לֹא מִמּוֹצָא
וּמִמַּעֲרָב וְלֹא מִמִּדְבַּר הָרִים׃ (ח) כִּי־
אֱלֹהִים שֹׁפֵט זֶה יַשְׁפִּיל וְזֶה יָרִים׃

75. Allerdings ist der Ps. beim ersten Anblick verwirrend, da in demselben verschiedene Personen redend eingeführt werden. Um hierfür die richtige Beurtheilung zu gewinnen, müssen wir zuerst auf den Kernpunkt des ganzen Ps. eingehen. Es liegt offenbar in V. 3., wo ein gerades Gericht in nahe Aussicht gestellt wird, so wie V. 11. die Vernichtung der Frevler, die Erhebung der Gerechten vorausgesagt wird. Wer dieser Richter sei, kann nicht zweifelhaft sein, denn V. 8. wird dies von Gott ausgesagt. Demnach kann das Gericht noch nicht vor sich gegangen sein, demnach der Dank, mit dem der Ps. beginnt, nur vorausgenommen sein, in der Sicherheit des Bewußtseins, daß das Strafgericht ein nahes sei. Von dieser Grundlage aus ist der Ps. nicht mehr schwierig. Er beginnt mit der Aussprache des Dankes (2.). Wofür? Gott verkündet, daß er richten, und dadurch die wankende Erde neu festigen werde (3. 4.). Auf Grund dessen richtet der S., der jedoch nur im Namen der Gemeinde spricht (2.), eine Mahnung an die stolzen Widersacher, da Gott vergelten werde (5—9.). Ist dies vollbracht, so wird er ewig dem Herrn singen, da er durch ihn die Macht der Frevler brechen werde, durch ihn die Gerechten erhöht werden (10. 11.). So ergiebt sich auch die Strophenabtheilung 3. bis Selah, 5., 2. als Schluß mit ואני anhebend. Fehlt dem Ps. jede historische Andeutung, so leuchtet doch am meisten die Annahme Ewald's und Hengstenberg's ein, daß der Ps. bei dem Einfall der Assyrer unter Chiskijah gesungen, und zwar, wie Hengstenb. meint, vor der Katastrophe, da der Ps. nur das Gericht verkündet und die Frevler noch bestehend voraussetzt An ihm lehnt sich der folgende Ps. nach der Vernichtung der Assyrer. Gott richtet und stürzt die stolzen Frevler. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. „Nahe ist dein Name" Raschi: dein Name ist in unserm Munde beständig; Schultens: bekannt ist dein Name; Hengstenb.: das Bewußtsein der Herrlichkeit Gottes ist in den Gemüthern lebendig geworden. Es verbindet hier die Aussprache des Dankes und dessen Motivs, die Wunder, die Gott gethan und thun wird, und drückt so beides aus, das durch die wunderbaren Ereignisse lebendig gewordene Gottesbewußtsein. — 3. 4. Ausspruch Gottes, vgl. V. 8. Gott richtet gerecht, und zu fester bestimmter Zeit, wenn es in seinen Plan paßt. Der Mensch sieht dies oft nicht ein, und murrt ungeduldig. Durch die Eroberungszüge der Assyrer ist Alles auf Erden aufgelöst — dies ist aber die rechte Zeit für Gottes Eingreifen — durch das Gericht Gottes wird aber Alles wieder in die rechte Ordnung zurückgebracht; unter dem Bilde der Erde und ihrer Säulen ist die sittliche und gesellschaftliche Weltordnung zu verstehen. — 5. 6. Jetzt spricht wieder der S., wie V. 8. 9. zeigen. In der Gewißheit des göttlichen Gerichts Mahnung an die übermüthigen Frevler. „Horn" das Symbol der Macht, s. I. S. 475, wurde bei einigen Völkern von den Feldherren nach einem Siege an der Stirn getragen, s. II. S. 1496, wobei nach Bruce der Nacken steif getragen werden muß, um das Horn nicht fallen zu lassen. Vgl. noch 1 Schem. 2, 3. — 7. 8. Nicht von der Erde, von den Menschen kommt Entscheidung, Erniedrigung oder Erhebung, sondern von Gott, der da richtet. V. 7. ergänzt sich sehr passend aus V. 8. Dies nicht einsehend, wollten höchst gezwungen Abak, Rosenm., de Wette הרים Infin. von רום „Erhebung kommt" verstehen, und darum מִמְּדְבַּר lesen. Rabe sah schon das Richtige: die Wüste der Berge, d. i. der Süden, die bergige Wüste Arabiens, Idumäas. Weil nun da der Norden fehlt, wollte Ewald nach dem Targ. von der Wüste (Süden), von den Bergen (Norden), (der Targ. umgekehrt) verstehen. Allein der Norden

(ט) כִּי כוֹס בְּיַד־יְהוָה וְיַיִן חָמַר ׀ מָלֵא
מֶסֶךְ וַיַּגֵּר מִזֶּה אַךְ־שְׁמָרֶיהָ יִמְצוּ יִשְׁתּוּ
כֹּל רִשְׁעֵי־אָרֶץ׃ (י) וַאֲנִי אַגִּיד לְעֹלָם
אֲזַמְּרָה לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׃ (יא) וְכָל־
קַרְנֵי רְשָׁעִים אֲגַדֵּעַ תְּרוֹמַמְנָה קַרְנוֹת
צַדִּיק׃

erhöhet jenen. 9. Denn in der Hand des Ew'gen ist ein Becher, es schäumt der Wein, des Mischtranks voll ist er, er schenkt daraus: doch seine Hefen schlürfen, trinken der Erde Frevler alle. — 10 Ich aber werde ewiglich verkünden, ich werde singen Jakob's Gott. 11. Der Frevler Hörner schlag' ich alle ab, des Gerechten Hörner heben sich empor.

Das Gericht Gottes ist vollbracht.

עו (א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינֹת מִזְמוֹר לְאָסָף
שִׁיר׃ (ב) נוֹדָע בִּיהוּדָה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל
גָּדוֹל שְׁמוֹ׃ (ג) וַיְהִי בְשָׁלֵם סֻכּוֹ וּמְעוֹנָתוֹ
בְצִיּוֹן׃ (ד) שָׁמָּה שִׁבַּר רִשְׁפֵי־קָשֶׁת מָגֵן
וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה סֶלָה׃ (ה) נָאוֹר אַתָּה

76. 1. Dem Sangmeister, auf Saitenspiel; ein Gesang Asaph's ein Lied. 2. Bekannt ward Gott in J'hudah, sein Name groß in Jisrael. 3. Es ward in Schalem seine Hütte, in Zijon seine Wohnung. 4. Dort zerbrach er blitzende Bogen, Schild und Schwert und Schlacht. Selah. — 5. Glänzend bist du, herrlich über den Bergen voll Raubes:

נ״א בְּיַד־ v. 9. נ״א לֵאלֹהֵי v. 10.
נ״א סוּכּוֹ v. 3. נ״א שִׁבֵּר v. 4. הפ׳ רפה ibid.

fehlt, weil von da der Feind, die Assyrer gekommen. — 9. Was kurz im vor. V. ausgesprochen worden, daß Gott erhöhet (den Gerechten) und erniedrigt (den Frevler), wird jetzt im (nicht seltenen, hier aber ausführlichen) Bilde dargestellt. Gewöhnlich ist die Meinung, daß nur die Strafe des Bösen im Becher symbolisirt ist; dem widerspricht aber V. 8., dem V. 9. genau sich anschließt, und daß die Frevler die Hefen, den bittern Satz trinken. Die Orientalen mischen Gewürze, besonders Myrrhe in den Wein, daher schäumt er im Becher, חמר wie Rabe erkl. vgl. חֶמֶר 5 M. 32, 14. Rdak „roth." — 11. Das אגדע hängt zu genau mit ואני אגיד zusammen, als daß der V. Worte Gottes sein könnte, wie Ein. wollten. Er vollbringt es durch Gott, als Gottes Werkzeug. Vgl. Secharj. 2, 4. —

76. Was der vor. Ps. verkündete, das ist furchtbar in Erfüllung gegangen, das Gericht Gottes; er hat in ihm vor Jerusch. und Zijon ein mächtiges Kriegesheer vernichtet (2. 4.). Selbst die Tapfersten versanken in Todesschlummer vor Gottes Dräuen (5—7.). Das ist das Gericht Gottes, vor dem die Erde erschrickt, um nur um so beruhigter zu werden (8—10.). Darum Preis und Dank dem, der furchtbar den Gewaltigen und Königen ist (11—13.). Wie demnach der vor. Ps. die Verkündigung des Gottesgerichtes ist, die Aussprache der Ueberzeugung, daß es kommen werde zur bestimmten Zeit, so ist dieser Ps. die begeisterte Feier des vollbrachten. Hier ist die assyrische Katastrophe noch sichtbarer, als im vor., denn, wie Raschi schon bemerkt, es ist sonst niemals eine Niederlage der Feinde vor Jerusch. in der Geschichte berichtet. Nicht Jisr. durch Waffensieg, sondern unmittelbar Gott vernichtete die Feinde. Das Ereigniß ist ein welthistorisches, das auf die ganze Erde seinen Einfluß übt (9. 10. 13.). Schon die Sept. und Vulg. bezeichnen den Ps. als eine Ode auf die Niederlage der Assyrer. Vier diverse Str., wie V. 4. und 10. Selah, V. 5. נָאור אתה, V. 8. אתה נורא beweisen. Hengstenb. glaubt irrthümlich, 11. könne nicht von 10. getrennt werden; allein wie V. 7., nachdem 5. 6. die Wirkung beschrieben haben, die Ursache angiebt (מגערתך), ebenso zeichnet V. 10 die Ursache (בקום), nachdem 8. 9. die Wirkungen geschildert sind; und V. 11. enthält den Preis Gottes, wie 12. die Darbringung des Opfers, gehört also zu 12., wobei כי ein sehr loser Uebergang. Gott hat in seinem Gericht das stolze Kriegsheer der Frevler vernichtet. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. נודע deutet noch mehr auf die jüngste, als auf die ältere Vergangenheit. Es ist jetzt etwas geschehen, wodurch das alte Bekanntsein wieder glänzend erneut worden. Es hat daher, wie „groß sein Name" eine Beziehung zu „nahe ist sein Name" 75, 2. — 3. Schalem, der alte Name für Jeruschalajim, s. I. S. 65, hier poetisch gebraucht, und der Anspielung auf Friede und Sicherheit wegen. — 4. Fälschlich Raschi רשף hier Vogel, Pfeil. — 5. Schwierigkeit macht der Ausdruck אדיר מהררי טרף; Targ.: Burgen auf Bergen, wo sie ihre Beute

6. geplündert sind die Starkherzigen, schlummern ihren Schlaf, die Kriegeshelden alle wurden ihrer Hände nimmer mächtig. 7. Vor deinem Schelten, Jakob's Gott, liegen in Schlaf so Wagen als Roß. — 8. Du, furchtbar bist du, und wer besteht vor dir von deinem Zorne an? 9. Vom Himmel lässest Urtheil du ertönen: die Erd' erschricket und beruhigt sich, 10. wenn Gott erstehet zum Gericht, zu helfen den Gebeugten der Erde allen. Selah. — 11. Denn des Menschen Grimm lobpreiset dich, den Rest des Grimmes gürtest du dir um. 12. Gelobet und bezahlt dem Ew'gen eurem Gotte, ihr Alle rings um ihn; man bringe Gaben dar dem furchterregenden, 13. der mähet der Gewalt'gen Trotz, furchtbar den Königen der Erde.

אַדִּיר מֵהַרְרֵי־טָרֶף׃ (ו) אֶשְׁתּוֹלְלוּ ׀
אַבִּירֵי לֵב נָמוּ שְׁנָתָם וְלֹא־מָצְאוּ כָל־
אַנְשֵׁי־חַיִל יְדֵיהֶם׃ (ז) מִגַּעֲרָתְךָ אֱלֹהֵי
יַעֲקֹב נִרְדָּם וְרֶכֶב וָסוּס׃ (ח) אַתָּה ׀
נוֹרָא אַתָּה וּמִי־יַעֲמֹד לְפָנֶיךָ מֵאָז אַפֶּךָ׃
(ט) מִשָּׁמַיִם הִשְׁמַעְתָּ דִּין אֶרֶץ יָרְאָה
וְשָׁקָטָה׃ (י) בְּקוּם־לַמִּשְׁפָּט אֱלֹהִים
לְהוֹשִׁיעַ כָּל־עַנְוֵי־אֶרֶץ סֶלָה׃ (יא) כִּי־
חֲמַת אָדָם תּוֹדֶךָּ שְׁאֵרִית חֵמֹת תַּחְגֹּר׃
(יב) נִדְרוּ וְשַׁלְּמוּ לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם כָּל־
סְבִיבָיו יוֹבִילוּ שַׁי לַמּוֹרָא׃ (יג) יִבְצֹר
רוּחַ נְגִידִים נוֹרָא לְמַלְכֵי־אָרֶץ׃

נ״א תָ או תְ v. 6. מלרע ibid.
בנ״א מְגַעֲרָתְךָ v. 7.
בנ״א נִדְרוּ v. 12. בנ״א שַׁי ibid.

aufhäufen, Raschi: Riesen, wie die Berge, die plündern. And.: herkommend aus den Bergen des Raubes wie ein Raubthier. Ewald: so fest und glänzend auch Raubburgen in der Ferne schimmern, glänzender ist Jahve. Hengstenb.: die Raubberge sind bildliche Bezeichnung mächtiger Raubvölker, erobernder Reiche. Gesen.: Berge von Räubern gefüllt. Fürst: Berge voller Raubthiere. Sachs: prächtig über Bergen von Beute. Während also die Einen den Nachdruck auf die Berge legen, thun es die Anderen auf den Raub, die Einen טרף als das Geraubte erkl., verstehen es die Andern als das Raubende. Aktiv kann es aber nach allen Stellen, wo טרף vorkommt, nicht genommen werden. הררי טרף ist nun mit הררי אלף 50, 10. Berge, wo Tausende sind, הררי קדש Berge, wo das Heiligthum ist 87, 1. zu vergleichen, so daß הררי טרף Berge sind, wo viel Raub aufgehäuft ist. Daß dann diese Berge Bild der mächtigen Eroberer sind, ist um so ersichtlicher, als הררי טרף analog ist den אבירי לב und אנשי חיל im folg. V., und diese אשתוללו (s. Jesch. 59, 15.) nun selbst beraubt, geplündert sind, sie, die bis jetzt mit Beute beladen waren. Gott ist herrlich über diesen, indem sie vor ihm wie Nichts verschwinden. — 6. Gerade der Gegensatz zu dem vorhergehenden טרף zeigt, daß אשתוללו in demselben Sinne zu nehmen wie Jesch. 59, 15., sie sind geplündert, denn sie sanken in Todesschlaf. Hengstenb.: verschwunden, Sachs: betäubt. „Sie finden ihre Hände nicht," sie können nichts mit ihnen verrichten, sie, die sie so eben gegen die Gottesstadt erhoben hatten. — 7. Nicht bloß die Fußkämpfer, sondern auch die Reiter und Wagenkämpfer liegen todt. 2. Kön. 19, 35. „Als man am Morgen früh aufstand, siehe, da waren sie alle todte Leichname." Tholuck: „es malt der Dichter, als ob man mit ihm einträte in das vor Kurzem noch so lebhafte, nun aber mit dem Schweigen des Todes bedeckte Kriegeslager." Dabei stellt der S. geschickt die Ursache dieser Wirkung voran. — 9. Die zweite Vershälfte zeichnet, wie die Erde beim Strafgericht Gottes zuerst erschrickt, in Aufregung kommt, dann aber sich gerade durch das Gericht, durch die Bestrafung der Bösen beruhigt. — 11. Der Grimm der Menschen preiset dich, d. h. nicht, die Bösen müssen, zur Erkenntniß gelangt, dich zuletzt preisen, denn, wie V. 6. zeigt; die Bösen gehen unter; sondern am Strafgericht der Bösen erkennen die übrigen Menschen Gottes Vergeltung, und so wird der Grimm der Menschen die Veranlassung des Preises Gottes. חמת in der Schlußhälfte kann aber nichts anders als derselbe Grimm der Menschen sein: so lange die Menschen noch irgend Grimm gegen Gott hegen, dient er diesem zur Waffe gegen sie, d. h. bis auf den letzten Rest bestraft ihn Gott. Daher ganz unnöthig die Konjektur Ewald's nach den Sept. תחגרך. — 12. Zuerst Anrede an die Isr.; daß כל סביביו zur ersten Vershälfte gehört, sieht man aus „eurem Gotte." Dann von den anderen Völkern, vgl. 68, 30. u. Anm. — 13. Begründung des מורא im vor. V. —

Die Erlösungsmacht Gottes tröstet den Verzweifelnden.

77. 1. Dem Sangmeister, nach Jedithun; von Asaph, ein Gesang. 2. Meine Stimme zu Gott, da ich rufe, meine Stimme zu Gott: so hör' auf mich. 3. Des Tags in meinem Drangsal sucht' ich Gott, Nachts war hingestrecket meine Hand, und ließ nicht ab: es wei-

עז (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־יְדִיתוּן לְאָסָף מִזְמוֹר׃ (ב) קוֹלִי אֶל־אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה קוֹלִי אֶל־אֱלֹהִים וְהַאֲזִין אֵלָי׃ (ג) בְּיוֹם צָרָתִי אֲדֹנָי דָּרָשְׁתִּי יָדִי ׀ לַיְלָה נִגְּרָה

ב"נ עַל v. 1. ידותון קרי ibid.

77. Die erste Strophe des, mit Ausnahme der letzten fünfversigen, regelmäßig aus dreiversigen Str. bestehenden Ps. (2—4.) schildert die tiefe Betrübniß und Trostlosigkeit, in welche der S. versunken ist, und in der selbst der Gedanke an Gott ihn nicht aus der Verdunkelung des Gemüthes zu retten vermag. Wohl wirft er nun (5—7.) einen Blick in die Vergangenheit, die ihn zu tieferer Forschung anregt, aber nur eine Frage geht ihm daraus hervor: hat Gott auf immer verworfen, und, ungeachtet seiner Verheißung, vergessen seiner Gnade, seines Erbarmens? (8—10.). Da steigt ihm die Erinnerung an die Wunderthaten (11. 12.), die Gott für Jisr. gethan, an die Erlösung aus Aeg. auf (14—16.). Und aus diesen Wunderthaten ist es insonders der Alles überragende Durchgang durch das Rothe Meer, der ihn überwältigt, der ihm die sichere Erkenntniß verleiht, daß Gott Jisr. wie seine Heerde durch Moscheh und Ahron führen ließ (17—21.). Hier endigt der S. Er überläßt es dem Hörer, den Trost daraus zu ziehen, Gedanken der Zukunft sich zu bilden. Vielleicht, weil ihm dennoch die Größe des Nationalunglücks, die Furchtbarkeit der wirklichen Zustände zu sehr befangen hielt, als daß er eben mehr als die Ueberzeugung, Gott hat solches gethan, befestigen wollte. Jetzt, sagt er gleichsam, verarbeite dies in deinem Geiste, ziehe die Schlußfolgerung selbst, damit ich nicht zu kühn erscheine und dadurch für dich an Nachdruck verliere; du kommst von selbst darauf. Wie der ganze Ps. vorzüglich an Zeichnung der Gemüthszustände im ersten, wie an Schwung der Schilderung im zweiten Theile ist, ersieht man, daß von keinem Privatleiden, sondern von einem trostlosen Nationalschicksal — denn die Erlösung Jisr.'s ist der Gedanke des ganzen Ps. — die Rede ist. Als solches kann man nur das Exil in Babel ansehen, weshalb der S. den Auszug aus Aeg. (16. 21.) und den Durchgang durch das Rothe Meer ins Auge faßt, und damit schließt, weil im Exil allein der Hörer die naheliegende Gedankenreihe fortspinnen konnte. Hengstenb. erhebt nun den Einwand, daß das 3te Kap. von Chabakkuk mit unserm Ps. vielfach übereinstimmt, und mit Delitzsch der Ps. als Original anzusehen. Dann würde der Ps. vor Jojakim, in dessen letzten Jahren Chab. lebte, abgefaßt sein müssen. Sieht man genauer zu, so reduziren sich die Aehnlichkeiten auf V. 17., wo im Ps. steht: ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו, Chab. 3, 10.: ראוך יחילו הרים, V. 19.: אף חצציך יתהלכו Chab. 3, 11.: לאור חציך יהלכו, endlich V 20.: בים דרכך Chab. 3, 15.: בים סוסיך דרכת. Wir sehen also, daß kein einziger dieser Sätze an sich derselbe ist, im ersten ist es das Wasser, bei Chab. die Berge, im zweiten sind es einfach Blitze, bei Chab. die den Feind vernichtenden Pfeile Gottes, welche statt der Sonne leuchten, im dritten hat Chab. Rosse; im ersten Satze ist Chab. einfacher, in den beiden anderen mit neuen Bildern erweitert Wir können daher nur eine sehr allgemeine Aehnlichkeit einiger Ausdrücke anerkennen, nicht aber eine Entlehnung. Da nun noch dazu der Ps. den Durchgang durch das Rothe Meer schildert, Chab. aber die zukünftige Erlösung, so ist es eben nur ein Anklingen, das dem Ps. ein höheres Alter, als Chab. nicht vindizirt. Hierzu kommt, daß von Joschijah an aufwärts sich kein Zustand Jisr.'s so ergiebt, daß er die trostlose Grundlage zu dem Ps. geben konnte. Wenn Hengstenb. ferner einwendet, daß der Fall der Stadt und des Tempels gar nicht erwähnt wird, so ist dies von keiner Bedeutung, da der Ps. jedenfalls im Beginn des Exils selbst verfaßt ist, die bekannte Wirklichkeit voraussetzen kann, und sein Zweck der der Tröstung für die Zukunft ist: Jisr. ist doch nicht verloren! wohingegen Ps. 74. speziell den Fall des Tempels beklagen wollte. G o t t e s W u n d e r- und E r l ö s u n g s m a c h t i s t T r ö s t u n g i n d e r h o f f n u n g s l o s e s t e n L a g e. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. In der Schilderung seiner Seelenzustände mischen sich ganz naturgemäß, was er empfunden hat und was er immerfort empfindet, was er zur Linderung seines Schmerzes that und welche Wirkung dies bis jetzt auf ihn hatte; also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der S. hat dies genau festgehalten in der Wahl der Temp., wo das Fut. die Gegenwart vertritt, immer mit der Richtung auf die Zukunft. Die Klage, die er ausspricht, entscheidet für האזין als imperat. — 3. Die Zusammenstellung von Tag und Nacht ist nicht zu vernachlässigen. נגרה kann nicht, wie Hengstenb. meint, die kraftlose Hand bezeichnen, da sonst „und ruht nicht, und läßt nicht ab" nicht dazu passen würde. Es ist vielmehr parallel zu דרשתי, also

וְלֹא תָפוּג מֵאֲנָה הִנָּחֵם נַפְשִׁי׃ (ד) אֶזְכְּרָה
אֱלֹהִים וְאֶהֱמָיָה אָשִׂיחָה ׀ וְתִתְעַטֵּף רוּחִי
סֶלָה׃ (ה) אָחַזְתָּ שְׁמֻרוֹת עֵינָי נִפְעַמְתִּי
וְלֹא אֲדַבֵּר׃ (ו) חִשַּׁבְתִּי יָמִים מִקֶּדֶם
שְׁנוֹת עוֹלָמִים׃ (ז) אֶזְכְּרָה נְגִינָתִי
בַּלָּיְלָה עִם־לְבָבִי אָשִׂיחָה וַיְחַפֵּשׂ רוּחִי׃
(ח) הַלְעוֹלָמִים יִזְנַח ׀ אֲדֹנָי וְלֹא־יֹסִיף
לִרְצוֹת עוֹד׃ (ט) הֶאָפֵס לָנֶצַח חַסְדּוֹ
גָּמַר אֹמֶר לְדֹר וָדֹר׃ (י) הֲשָׁכַח חַנּוֹת
אֵל אִם־קָפַץ בְּאַף רַחֲמָיו סֶלָה׃
(יא) וָאֹמַר חַלּוֹתִי הִיא שְׁנוֹת יְמִין
עֶלְיוֹן׃ (יב) אֶזְכּוֹר מַעַלְלֵי־יָהּ כִּי־אֶזְכְּרָה

v. 12. אזכור קרי v. 9. בנ"א אֹמֶר

gert sich dem Troste meine Seele. 4. Ich denke Gottes und ich jammre, ich sinne und mein Geist verschmachtet. Selah. — 5. Wach hieltst du meine Augen, ich bin bewegt und kann nicht reden. 6. Ich überdacht' der Urzeit Tage, die Jahre der Vorzeit. 7. Ich gedenke meines Saitenspieles in der Nacht, mit meinem Herzen sinn' ich nach, es forscht mein Geist. — 8. Verwirft der Herr auf ewig, wird niemals wieder gnädig sein? 9. Ist denn auf immer seine Huld zu Nichte, zu Ende die Verheißung für und für? 10. Hat Gott der Gnade ganz vergessen, im Zorn verschlossen sein Erbamen? Selah. — 11. Da spreche ich: dies sei mein Flehen: Jahre der Rechten des Höchsten! 12. Laß mich verkünden Thaten Jah's: denn ich gedenke aus der Urzeit deiner Wunder;

zum Gebet ausgestreckt, hingegossen. Vergl. noch 1 M. 37, 35. Jirm. 31, 15. — 4. Wie V. 3. der S. die Vergeblichkeit des Gebetes schildert, da seine Seele doch den Trost verweigert: so 4. die Vergeblichkeit des Denkens und des Sinnens über Gott und seine frühere Gnade, er seufzt, doch sein Geist bleibt ermattet. — 5. שמרות die Wachen der Augen, die Augenlieder; And. die Nachtwachen אשמרות, ἅπ. λεγ. Der Sinn derselbe. Der von Gott ihm zugetheilte Kummer läßt ihn nicht schlafen, sondern hält ihn mit Nachsinnen wach. — 6. Was besonders seine Gedanken füllt: die Erinnerung an das frühere Glück Jisr.'s. — 7. So wie die Erinnerung an seine früheren Gott preisenden Sänge. Doch dieses Sinnen und Trachten will sich gestalten, und die Gestalt, die es annimmt, ist die Frage, die 8—10. aussprechen. — 8—10. Die Thatsachen lassen glauben, daß Gott seine Gnade auf immer abgewendet habe. — 11. Es ist nicht zu verkennen, daß hier der Wendepunkt eintritt; alles Sinnen und Trachten hatte den S. nicht aufgerichtet; selbst die Erinnerung an die Vergangenheit nur Schmerzliches für ihn — jetzt steigt eine andere Erwägung in ihm auf. Auch das ist nicht zweifelhaft, worin diese besteht: in der Erinnerung an die Thaten Gottes für Jisrael in der Vorzeit (12. 13.), an die Erlösung aus Aeg. (14—16.), an den Durchzug durch das Rothe Meer (17 ff.); aber wie dieser Wendepunkt zu verstehen, nämlich in V. 11., ist sehr schwierig. Denn indem der S. von der bittern Frage im vorigen V. übergehen will zum Gegensatz, stellt es sich ihm nicht sofort klar vor, und darum spricht er Dunkles dunkel aus. Man nimmt חלותי entweder als Inf. Piel von חלה 5 M. 29, 21. vergl. Jirm. 10, 19. „mein Erkranken, mein Leiden ist solches" (Gesen.), Einige von חלל „mein Tod ist dies" (Fürst, Rabe), oder von חלה „Flehen, Beten," wie schon ein altes Targ. בָּעוּתִי, dem zwar Rabe entgegnet, daß חלה in diesem Sinne stets mit פנים konstruirt wird, was aber de Dieu dahin erledigt, daß ebenso bei חרה öfter אף ausgelassen wird, wir aber damit beseitigen, daß פנים dabei steht, wenn die Person, von welcher erfleht werden soll, genannt wird, was hier nicht der Fall. שנות nimmt man entweder als Inf. constr. von שנה „Abändern, Abänderung" (Raschi), oder wie V. 6. als „Jahre." Daher de Wette nach Targ.: „mein Leiden ist solches, doch Aenderung in der Rechten des Höchsten," was aber unzulässig, da שנה verschieden sein heißt, und nur im Piel verändern. Hengstenb.: „Da sprach ich: es ist meine Krankheit, die Jahre der Rechten des Höchsten," indem er erklärt: es sind die Leidensjahre, die die Rechte des Herrn herbeigeführt hat; was aber nicht zulässig, weil „die Rechte" im Hebr. wie in anderen Sprachen stets die Bedeutung von Glück, Beistand hat. Um das Richtige zu finden, müssen wir das Vorherg. und das Folg. in ihrer Gegensätzlichkeit genauer beachten. Im Vorhergehenden wurde gesagt, daß selbst die Erinnerung an die Vergangenheit — שנות עולמים — den S. nicht tröstete (weil daraus die Gegenwart erst recht im trüben Lichte erschien), im Folg. stellt er die Erinnerung an die Großthaten Gottes in der Vergangenheit als einziges Trostmittel dar. Der Unterschied ist der: die erste Erinnerung ging nur auf die Zustände des Volkes,

13. ich sinne über all dein Thun, und denke über deine Werke nach. — 24. Gott, dein Wandel ist in Heiligkeit, wo ist ein Gott so groß wie Gott? 15. Du bist der Gott, der Wunder thut, hast kund gethan unter den Völkern deine Macht. 16. Du erlösteſt mit starkem Arme dein Volk, die Söhne Jakob's und Joſeph's. Selah. — 17. Dich sahen die Wasser, Gott, dich sahen die Wasser, sie bebten, auch die Fluthen erzitterten. 18. Es strömten Wasser die Wolken, vom Donner erschollen Gewölke, auch deine Pfeile flogen einher. 19. Dein Donner krachte im Wirbel, Blitze durchstrahlten den Erdball, es bebte und wankte die Erde. 20. Durch's Meer ging dein Weg, dein Pfad durch mächtige Wasser, und deine Spuren waren unkenntlich. 21. Du leitetest dein Volk gleich einer Heerde durch Moscheh und Ahron.

מִקֶּדֶם פִּלְאֶךָ׃ (יג) וְהָגִיתִי בְכָל־פָּעֳלֶךָ
וּבַעֲלִילוֹתֶיךָ אָשִׂיחָה׃ (יד) אֱלֹהִים בַּקֹּדֶשׁ
דַּרְכֶּךָ מִי־אֵל גָּדוֹל כֵּאלֹהִים׃ (טו) אַתָּה
הָאֵל עֹשֵׂה פֶלֶא הוֹדַעְתָּ בָעַמִּים עֻזֶּךָ׃
(טז) גָּאַלְתָּ בִּזְרוֹעַ עַמֶּךָ בְּנֵי־יַעֲקֹב וְיוֹסֵף
סֶלָה׃ (יז) רָאוּךָ מַּיִם ׀ אֱלֹהִים רָאוּךָ
מַּיִם יָחִילוּ אַף יִרְגְּזוּ תְהֹמוֹת׃ (יח) זֹרְמוּ
מַיִם ׀ עָבוֹת קוֹל נָתְנוּ שְׁחָקִים אַף־
חֲצָצֶיךָ יִתְהַלָּכוּ׃ (יט) קוֹל רַעַמְךָ ׀
בַּגַּלְגַּל הֵאִירוּ בְרָקִים תֵּבֵל רָגְזָה וַתִּרְעַשׁ
הָאָרֶץ׃ (כ) בַּיָּם דַּרְכֶּךָ וּשְׁבִילְךָ בְּמַיִם
רַבִּים וְעִקְּבוֹתֶיךָ לֹא נֹדָעוּ׃ (כא) נָחִיתָ
כַצֹּאן עַמֶּךָ בְּיַד־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן׃

v. 13. ב״א ובַעלילותָ׳ ב״נ ובעלילותָ׳
v. 20. יתיר י׳
v. 21. נ״א בְּיַד־ בנ״א מֹשֶׁה ibid.

woraus nur mehr Kummer zu schöpfen, die zweite geht auf die Thaten Gottes, woraus die Ueberzeugung, daß er wieder erlösen kann und wird. Ging nun die traurige Erinnerung bis V. 7., so beginnt die tröstliche Erinnerung mit כי אזכרה in V. 12., wo dies dem אזכרה V. 4. und 7. אשיחה V. 13. dem אשיחה V. 4. und 7. entgegentritt; der aus jener ersten Erinnerung hervorgegangenen Verzweiflungsfrage 8—10. tritt demnach als das aus der zweiten Erinnerung fließende Resultat V. 11. und אזכיר מעללי יה (denn nur das Chethib ist richtig, weil das Keri אזכור Tautologie ist und כי nicht motivirt) entgegen. Dieser Gegensatz wird durch ואמר eingeführt und hervorgehoben. Indem nun hier שנות den שנות des V. 6. gegenübertreten, ימין עליון aber nur die Allmacht Gottes bezeichnet, kann שנות ימין עליון nur heißen: eine Zeit, wo Gott seine Rechte, seine erlösende Allmacht erweist. Eine solche Zeit soll Gott Jisrael verleihen, er soll den S. Thaten Gottes verkünden lassen, indem er sich auf die Erinnerung an die frühere Erlösung stützt. Dies kann dem S. aber nur als ein Gebet, als ein Flehen erscheinen, da er selbst hierzu seine eigenen Gemüthszustände überwinden muß. — 14—16. Der Inhalt dieser richtigern Auffassung der Vergangenheit: der Auszug aus Aeg., und die dadurch erwiesene Größe Gottes. Der schon ganz beruhigte, ja sich aufschwingende S. beginnt prächtig wie einen Hymnos. Vgl. 2 M. 15, 11. 14. Joseph's erwähnt er, der Vollständigkeit wegen, wie V. 21. Ahron's neben Moscheh's. Hengstenb.: in Beziehung auf die zehn Stämme, deren Loos ihm zu Herzen ging. — 17—19. Der Durchgang durch das Rothe Meer, den mit Pomp zu beschreiben, der S. die dreiversige Str. zu einer vierversigen erweitert, und dann in V. 21. das Resultat des ganzen Hymnos anschließt. 18. 19. läßt der S. poetisch ein Gewitter den Durchzug begleiten. — 20. Die Meisten: das Meer floß wieder zusammen, man sah nicht, wo sie hindurchgegangen. Besser: das erste Wunder war, das Meer spaltete sich, das zweite: Gott stellte es wieder in seinen früheren Zustand her, so die Wirkungen seines Thuns wieder aufhebend. — 21. Der kurze Schlußvers giebt dem exilirten Isr. Alles zu denken, indem er stillschweigend um so nachdrücklicher er darauf hinweist, was er auch in Babel zu erwarten habe. —

Sei eingedenk der Wohlthaten des Herrn.

78. 1. Ein Gedicht, von Aßaph. Merk auf, mein Volk, auf meine Lehre, neigt euer Ohr den Reden meines Mundes.

עח (א) מַשְׂכִּיל לְאָסָף הַאֲזִינָה עַמִּי תּוֹרָתִי הַטּוּ אָזְנְכֶם לְאִמְרֵי־פִי׃

78. Der S. beginnt mit einer Aufforderung an sein Volk, ihn aufmerksam zu hören, da er von der Vorzeit sprechen wolle, und Jisr. insonders die Aufgabe habe, den folgenden Geschlechtern nicht vorzuenthalten, was die Väter berichtet haben (1—4.). Denn mit der Geschichte Jisr.'s ist eng verflochten seine Lehre, sein Gesetz, die es von Gott empfangen, um sie den Geschlechtern zu überliefern, damit sie nicht wie ihre Väter werden, die widerspenstig und untreu waren an Gott (5—8.). Ja, sie, insonders repräsentirt und geleitet von den Söhnen Ephrajims, bewahrten den göttlichen Bund nicht, vergaßen der Thaten und Wunder, die Gott für und vor Jisr. in Aeg. gethan (9—12.), wie er das Meer gespalten, sie mit der Feuer- und Wolkensäule geleitet, ihnen Wasser aus dem Felsen gab (13—16.). Aber die Väter sündigten, indem sie Speise verlangten, und Gott damit auf die Probe stellen wollten (17—20.); worüber er zürnte, ihnen zwar das Man und die Wachteln gab (21—28.), aber sie strafte (29—32.). So lebte Jisr. in der Wüste; wenn er sie strafte, kehrten sie zu ihm zurück, dann fielen sie immer wieder von Neuem ab, Gott jedoch war immer wieder barmherzig und vernichtete sie nicht (33—40.). So versuchten sie ihn auch in späterer Zeit immer von Neuem, uneingedenk der Wunder, die er in Aeg. für sie gethan, da er die Plagen über Aeg. brachte (41—52.), durch die Wüste Jisr. führte, die Völker vor ihnen austrieb, und das Land ihnen in Besitz gab (53—56.). Denn auch hier fielen sie ab, und trieben Götzendienst, weshalb er sie den Feinden preisgab, und Schiloh als seine Wohnung verstieß (57—64.). Dann erhob sich Gott, und schlug die Feinde wieder, verschmähete aber Ephrajim und erkor Jehudah und Zijon, wo er das Heiligthum errichtete, erkor David, hinter der Heerde hinweg, der Jisr. weise leitete (65—72.). Der S. verkündet also von vorn herein, daß er in seinem Sange in die Geschichte Jisr.'s eingehen wolle, giebt aber sofort zu erkennen, daß er die Geschichte nicht um ihrer selbst willen, des bloßen Erzählens oder Feierns wegen, besingen wolle, sondern um sie warnend den Geschlechtern vorzuhalten, daß sie nicht widerspenstig wider den Willen Gottes handeln sollten, wie es die Völker gethan und dafür bestraft wurden. Wie diese hierzu kamen, dessen kennt er die Ursache, nämlich daß sie der Thaten Gottes uneingedenk waren, was ihm eben wieder Motiv sein mußte, an die Geschichte Jisr.'s in seinem Sang zu erinnern. Beide Momente also, die Vergessenheit Jisr.'s an die Thaten Gottes und die Bestrafung Jisr.'s auf erfolgte Widerspenstigkeit wider den Willen Gottes, verarbeitet der S. in dem Ps., indem er zwei Perioden aufstellt, zuerst die Durchwanderung der Wüste, wo er die Thaten Gottes in der Wüste von der Spaltung des Rothen Meeres an, die Widerspenstigkeiten des Volkes in der Wüste und seine Strafen aufzählt, und mit V. 40. angemessen schließt (13—40.); dann die Richterzeit, wo er, um die Führung Gottes für Jisr. deutlich zu machen, wieder von Aeg. anfängt, bei den Strafen der Aeg. der Abschreckung wegen länger verweilt (43—51.), die sichere Führung durch die Wüste, die Austreibung der Canaaniter, die Inbesitznahme des Landes, den Abfall des Volkes, die Niederlagen und Knechtschaften als Strafen in der Richterzeit darlegt (52—64.). Jetzt ist es, wo Gott diesen Zuständen ein Ende macht, die Feinde schlägt, Ephrajim aber verwirft und Jehudah erwählt. Es hat damit Gott die Widerspenstigkeit Ephrajim's gestraft. Ist dies der allgemeine Inhalt und Gegenstand des Ps., so muß doch diese Warnung vor der Widerspenstigkeit gegen den bestimmt ausgesprochenen Willen Gottes eine spezielle Veranlassung, einen bestimmten Gegenstand haben, und dieser kann nur darin aufgefunden werden, was er als das Ende der Geschichte hinstellt, die Beseitigung Ephrajim's als Hauptstamm, die Erwählung des Stammes Jehudah's hierzu, die Feststellung des Heiligthums in Zijon (nachdem es schon früher aus dem ephrajimitischen Schiloh entfernt worden V. 60.), die Erwählung David's aus dem Stamme Jehudah zum Könige. Nicht allein, daß der S. hiermit endigt, und zwar endigt, ohne weitere Reflexion, so daß er voraussetzt, die Hörer müssen wissen, worauf er hinaus will, sondern auch, daß im Sange selbst schon darauf hingedeutet ist, indem er die frühere Unglückszeit unter der Anführung Ephrajim's vorgegangen darstellte (V. 9.), die Entfernung des Heiligthums aus Schiloh hervorhob (V. 60.), und die Verschmähung Ephrajim's so bestimmt der Erwählung Jehudah's gegenüberstellt (67. 68.), läßt uns keinen Zweifel darüber. Es ist also der bestimmt dargethane Wille Gottes, daß Jehudah Hauptstamm, Zijon Heiligthum, David König sein soll. Gegen diesen Willen Gottes zu handeln, muß nun im Volke, namentlich in Ephrajim, ein Streben vorhanden gewesen sein, und vor diesem zu warnen, um nicht einen neuen Abfall von Gottes Willen, worauf wieder Strafe und Niederlagen folgen würden, geschehen zu lassen, ist der Zweck des Ps. gewesen. Da nun ein solcher Abfall von Jehudah, Zijon und dem David. Geschlecht wirklich geschehen, die Trennung der zehn Stämme, so denkt man zunächst an diesen. Sobald man aber erwägt, daß, wenn die That bereits geschehen wäre, eine Warnung nicht mehr möglich war, sondern vielmehr eine Verurtheilung, eine scharfe Strafandrohung und direkte Vorwürfe ausgesprochen werden mußten, so wird man den Ps. vor diesen Abfall stellen müssen, und die Meinung Schnurrer's, der, in falschem Verständiß von

2. Zum Spruch eröffn' ich meinen Mund, ström' Räthsel aus der Vorzeit aus; 3. die wir gehört und wissen, und unsre Väter uns erzählt, 4. wir wollen sie vor ihren Söhnen nicht verhehlen, dem folgenden Geschlecht des Ew'gen Lob verkündend, und seine Macht und seine Wunder, die er that. — 5. Er stellte Zeugniß auf in Jakob, setzt Lehre ein in Jis=

(ב) אֶפְתְּחָה בְמָשָׁל פִּי אַבִּיעָה חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם׃ (ג) אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ וַנֵּדָעֵם וַאֲבוֹתֵינוּ סִפְּרוּ־לָנוּ׃ (ד) לֹא נְכַחֵד ׀ מִבְּנֵיהֶם לְדוֹר אַחֲרוֹן מְסַפְּרִים תְּהִלּוֹת יְהוָה וֶעֱזוּזוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה׃ (ה) וַיָּקֶם עֵדוּת ׀ בְּיַעֲקֹב וְתוֹרָה שָׂם

V. 9., den Ps. in den Krieg zwischen Abijah und Jarabeam (2 Chr. 13.) versetzen wollte, verwerfen. Ja, bei der zarten Schonung, bei dem milden Auftreten, bei den klaren, aber doch verhüllt gehaltenen Verwarnungen, in denen mehr das Positive, die Erwählung Jehudah's und David's, als das Negative, die Verwerflichkeit des Abfalls von diesen, ausgesprochen ist, wird es klar, daß die Trennung der zehn Stämme noch nicht einmal bestimmt bevorstehen, sondern nur von ferne drohen konnte. Hierzu finden wir auch die genügende Veranlassung, denn der Abfall der zehn Stämme bereitete sich schon unter David vor, wurde unter Schelomoh gewisser, indem während der ganzen Regierung David's die Opposition der Stämme, außer Jehudah, anhielt, wofür die 7jähr. Herrschaft Ischboscheth's, die Empörung Abschalom's, Scheba's ff. genügend zeugt. Aber unter Schelomoh trat der drohende Abfall immer deutlicher hervor: die Verkündigung an Schelomoh 1 Kön. 11, 11 ff., die Rede des ephrajimitischen Propheten Achijah an den Ephrajimiten Jarabeam das. 29 ff. zeigen, daß bereits die Absicht vollständig vorhanden, daß der Riß im Geiste schon vollendet war. In diese Zeit also, wo der Abfall vorauszusehen, aber der Verwirklichung noch fern war, gehört unser Ps.; hierfür spricht auch V. 69. Was hat man nun hiegegen eingewendet? Die Sprache; sie erhebe sich zu wenig über die Prosa. Ein so allgemeines, nicht durch spezielle sprachliche Erweise erhärtetes Urtheil kann nichts gelten, da man schon von vorn herein einwenden könnte, daß es schwache Autoren auch im blühendsten Zeitalter der Dichtkunst giebt. Allein wir können jenes Urtheil nicht gelten lassen. Der S. wollte zum Volke sprechen; es war dies seine bestimmt ausgesprochene Absicht (1—4.); da konnte er die Geschichte nicht in geheimnißvolle Poesie kleiden, sondern mußte klar und durchsichtig sprechen. Es galt keine Feier, keinen Preis, sondern Belehrung. Diesen Ton stimmt er an. Aber er fällt nie ins Platte, er hat eine bedeutende Kunst aufgewendet theils in der Anlage des Ganzen, um durch künstliches Verflechten nicht in langathmige Monotonie der Darstellung zu verfallen, theils in der Mannichfaltigkeit und Abwechselung der Ausdrücke. Und wohin hat man sich durch die Verkennung dieses und das Streben, den Psalmen ein jüngeres Alter zu geben, verleiten lassen? Man setzte den Ps. in die Zeit, wo die Juden die Samaritaner von sich wiesen, als diese Antheil haben wollten am Heiligthum. So de Wette, Ewald, Köster. Hierin begingen sie aber zwei grobe Irrthümer. Zuerst daß sie durchaus die Samaritaner als Abkömmlinge der zehn Stämme, insonders Ephrajim's annahmen, wofür sie die Juden nie haben gelten lassen, und das hätte der S. gethan, wenn er „den Religionshaß der Juden gegen die Samaritaner" in dem Urtheil gegen Ephrajim ausgesprochen hätte; zweitens daß ja in dem Ps. gerade das Gegentheil ausgesprochen wird: im Ps. wird vor dem Abfall von Juda, Zijon, David gewarnt, und die Samaritaner wurden ja gerade fortgewiesen von diesen, als sie sich ihnen näherten. Endlich was sollte die Aussprache über David's Regierung (70—72.) gerade am Schlusse des Ps. zu einer Zeit, wo die David. Familie längst nicht mehr herrschte, wie zur Zeit der samaritanischen Streitigkeiten? Der Ps. steht so mit Ps. 68. auf einem Boden, nur daß da die Erwählung Zijon's nach der Besiegung aller Feinde gefeiert, hier aber gegen drohende Wirren im Innern Jisr.'s vertheidigt wird. Nicht zu übersehen ist, daß kein Ps. so sehr im Ganzen, wie im Wortlaute auf der Thorah gegründet ist, wodurch freilich das Alter dieser abermals gestützt wird. — Der Ps., was man bis jetzt nicht erkannt, ist durchaus ohne Ausnahme aus vierversigen Str. zusammengesetzt, was nur einige Male im Flusse der geschichtlichen Erinnerungen nicht ganz deutlich hervortritt. Die an der Spitze dieser Einleitung gegebene Darlegung des Inhalts erweist diese Strophenabtheilung, die bei den einzelnen Versen weiter erhärtet werden soll. Gott straft den Abfall dessen, der seiner Wohlthaten uneingedenk ist. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Vergl. 49, 5. 19, 3. — 3. 4. hängen genau mit einander zusammen, als Vorder= und Nachsatz, ohne daß jedoch אשר sich nicht auch auf die näher zu bestimmenden משל und חידות beziehe, es würde sonst אשר ganz unbestimmt, darum sehr matt stehen. — 5. Was er in seinem Sange thun zu wollen ausgesagt hat, motivirt er als die allgemeine Bestimmuug des ganzen Jisr.'s. Daher eine neue Str., die offenbar mit 8 endet. Jisr. soll ein Volk der Geschichte sein, wie es auch ist, da diese es von seinem ersten Beginn an, wie kein Volk, beleuchtet hat. Dies hat aber den tiefern Zweck, durch die Geschichte und Geschichtskenntniß die Lehre und das Gesetz zu tragen, diese durch jene immerfort thatsächlich zu erweisen. Jisrael ist daher ein Volk der

rael, die unsren Vätern er gebot, zu lehren ihren Söhnen; 6. auf daß das kommende Geschlecht sie wisse, die Söhne, die geboren werden, sie sich erhüben und erzählten ihren Söhnen, 7. daß ihr Vertrau'n auf Gott sie setzten, der Thaten Gottes nicht vergäßen, und wahrten sein Gebot; 8. daß sie nicht würden ihren Vätern gleich, unbändiges und wiederspäntiges Geschlecht, Geschlecht, deß Herz nicht fest, deß Geist nicht treu an Gott. — 9. Die Söhne Ephrajim's wie gerüstete Bogenschützen, die sich wandten am Tage der Schlacht, 10. sie wahrten Gottes Bund nicht, und weigerten zu wandeln in seiner Lehre, 11. vergaßen seiner Thaten, seiner Wunder, die er sie schauen lassen: 12. vor ihren Vätern that er Wunder, im Land Mizrajim, im Gefilde Zoan's. — 13. Er spaltete das Meer, und führte sie hindurch, stellte Wasser auf wie Haufen; 14. und führte mit der Wolke sie des Tages,

בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוָּה אֶת־אֲבוֹתֵינוּ
לְהוֹדִיעָם לִבְנֵיהֶם׃ (ו) לְמַעַן יֵדְעוּ ׀
דּוֹר אַחֲרוֹן בָּנִים יִוָּלֵדוּ יָקֻמוּ וִיסַפְּרוּ
לִבְנֵיהֶם׃ (ז) וְיָשִׂימוּ בֵאלֹהִים כִּסְלָם
וְלֹא יִשְׁכְּחוּ מַעַלְלֵי־אֵל וּמִצְוֹתָיו יִנְצֹרוּ׃
(ח) וְלֹא יִהְיוּ ׀ כַּאֲבוֹתָם דּוֹר סוֹרֵר וּמֹרֶה
דּוֹר לֹא־הֵכִין לִבּוֹ וְלֹא־נֶאֶמְנָה אֶת־אֵל
רוּחוֹ׃ (ט) בְּנֵי־אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי־
קֶשֶׁת הָפְכוּ בְּיוֹם קְרָב׃ (י) לֹא שָׁמְרוּ
בְּרִית אֱלֹהִים וּבְתוֹרָתוֹ מֵאֲנוּ לָלֶכֶת׃
(יא) וַיִּשְׁכְּחוּ עֲלִילוֹתָיו וְנִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר
הֶרְאָם׃ (יב) נֶגֶד אֲבוֹתָם עָשָׂה פֶלֶא
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׂדֵה־צֹעַן׃ (יג) בָּקַע יָם
וַיַּעֲבִירֵם וַיַּצֶּב־מַיִם כְּמוֹ־נֵד׃ (יד) וַיַּנְחֵם

נ"א וְלֹא v. 8. עטי׳ בְּאֶרֶץ v. 12.

Ueberlieferung, der Tradition, die nicht bloß durch die Schrift gefesselt, sondern im Munde der Geschlechter lebendig ist. So hatte es schon Moscheh vorgezeichnet, s. 2 M. 10, 2. 5 M. 4, 9. 6, 7. 11, 19. 31, 13. — 8. Vgl. 5 M. 21, 18. und 1 Schem. 7, 3. Die Väter sind hier nicht allein die zu Moscheh's Zeit, sondern in der ganzen Vergangenheit Jisr.'s, zu Moscheh's und der Richter Zeit, denen allen der S. denselben Vorwurf macht, welchen er hernach in der Geschichtserzählung durchführt. V. 8. leitet so sehr angemessen zum Folgenden über, Einleitung und eigentlichen Sang genau verbindend. — 9. Die Frage ist hier, warum werden die Ephrajimiten genannt? Vorher ging, die Jisr. waren widerspenstig; es folgt, es wurde der Bund gebrochen, und dies an dem Leben in der Wüste gezeigt. Folglich können die Ephrajimiten hier nur die Jisr. selbst repräsentiren, als Hauptstamm. Den Ephrajimiten wird daher V. 67. 68. Jehudah gegenübergestellt, und der S. will ausdrücken, so lange Ephrajim der Führer Jisr.'s war, wurde immer wieder der Bund Gottes gebrochen. Dies zeigt sich auch aus dem Gleichniß, da hier die Bundesbrüchigen mit fliehenden Bogenschützen, V. 57. mit einem schlaffen Bogen, ohne daß dort Ephrajim genannt ist, verglichen werden. Unmöglich kann also eine einzelne That Ephrajim's gemeint sein, wie nach Targ. und Raschi der vom 1 Chr. 7, 21. erzählte Ausfall der Ephraj. vor dem Auszuge aus Aeg., nach Schnurrer die Schlacht zwischen Abijah und Jarab., nach de Wette der Abfall der zehn Stämme. Da im ganzen Folgenden nur von ganz Jisr. die Rede ist, so kann auch hier Ephrajim eben nur das ganze Jisr. vorstellen, der S. aber, seinem besondern Zwecke gemäß, hebt die Ephr. hervor, um so das Fehlgehen des ganzen Jisr. auf die Schultern des Führers, des tonangebenden Hauptstammes zu werfen. נושקי רומי ק׳ doppelter st. constr. רומי ק׳ Bogenschützen, s. Jirm. 4, 29. — 12. „Vor ihren Vätern" ist so genau Erklärung des „die er sie sehen ließ" V. 11., daß 12. von 11. sicherlich nicht zu trennen ist. Der S. schließt die Str., indem er flüchtig auf die Wunder in Aeg. hinweist, die er hier gar nicht, sondern erst von V. 43. an ausführen will, weshalb er V. 43. fast dieselben gebraucht. Darum kann 12. nicht zur folgenden Str. gehören, mit der er vielmehr die Hinweisung auf den Theil der Geschichte beginnt, den er jetzt vornimmt. Zoan, Tanis, die alte Stadt der Pharohnen s. 4 M. 13, 22., Jesch. 19, 11. Jech. 13, 14., also zu aller Zeit in Jisr. gekannt. — 13. 2 M. 15, 8. — 14. 2 M. 13, 21. — 15. 16. Die zweimalige Wasserspendung aus Felsen (daher

die ganze Nacht mit Freudenschein. 15. Er spaltet' in der Wüste Felsen, und tränkte wie aus großer Fluth, 16. und brachte Bäche aus dem Fels hervor, und ließ gleich Stömen Wasser rinnen. — 17. Doch sündigten sie fürder noch an ihm, empörten gen den Höchsten in der Steppe sich. 18. Und sie versuchten Gott in ihrem Herzen, Speise verlangend ihrer Lust. 19. Sie sprachen wider Gott, sie sagten: vermag wohl Gott zu rüsten in der Wüste einen Tisch? 20. Sieh, er schlug den Fels, und Wasser floß, und Bäche strömten: vermag er Brod zu geben auch? wird Fleisch er seinem Volk bereiten? — 21. Drob, da der Ew'ge es vernahm, entbrannte er, und Feu'r entzündete gen Jakob sich, und Zorn stieg auf gen Israel; 22. weil sie an Gott nicht glaubten, auf seine Hülfe nicht vertrauten. 23. Da entbot er Wolken von droben, und öffnete die Pforten des Himmels; 24. er regnete Man auf sie zur Speise, und Korn des Himmels gab er ihnen. — 25. Köstlich Brod aß Jeglicher, zur Sätt'gung sandt' er Nahrung ihnen. 26. Er ließ am Himmel Gluthwind fahren und führte Südwind her durch seine Macht, 27. und regnete Fleisch auf sie wie Staub, wie Sand am Meere gefiedertes Gevögel, 28. und ließ sie fallen inmitten ihres

בְּעָנָן יוֹמָם וְכָל־הַלַּיְלָה בְּאוֹר אֵשׁ׃
(טו) יְבַקַּע צֻרִים בַּמִּדְבָּר וַיַּשְׁקְ כִּתְהֹמוֹת
רַבָּה׃ (טז) וַיּוֹצִא נוֹזְלִים מִסָּלַע וַיּוֹרֶד
כַּנְּהָרוֹת מָיִם׃ (יז) וַיּוֹסִיפוּ עוֹד לַחֲטֹא־
לוֹ לַמְרוֹת עֶלְיוֹן בַּצִּיָּה׃ (יח) וַיְנַסּוּ־אֵל
בִּלְבָבָם לִשְׁאָל־אֹכֶל לְנַפְשָׁם׃ (יט) וַיְדַבְּרוּ
בֵּאלֹהִים אָמְרוּ הֲיוּכַל אֵל לַעֲרֹךְ שֻׁלְחָן
בַּמִּדְבָּר׃ (כ) הֵן הִכָּה־צוּר ׀ וַיָּזוּבוּ מַיִם
וּנְחָלִים יִשְׁטֹפוּ הֲגַם־לֶחֶם יוּכַל תֵּת אִם־
יָכִין שְׁאֵר לְעַמּוֹ׃ (כא) לָכֵן ׀ שָׁמַע
יְהוָה וַיִּתְעַבָּר וְאֵשׁ נִשְּׂקָה בְיַעֲקֹב וְגַם־
אַף עָלָה בְיִשְׂרָאֵל׃ (כב) כִּי לֹא הֶאֱמִינוּ
בֵּאלֹהִים וְלֹא בָטְחוּ בִּישׁוּעָתוֹ׃ (כג) וַיְצַו
שְׁחָקִים מִמָּעַל וְדַלְתֵי שָׁמַיִם פָּתָח׃
(כד) וַיַּמְטֵר ׀ עֲלֵיהֶם מָן לֶאֱכֹל וּדְגַן־
שָׁמַיִם נָתַן לָמוֹ׃ (כה) לֶחֶם אַבִּירִים
אָכַל אִישׁ צֵידָה שָׁלַח לָהֶם לָשֹׂבַע׃
(כו) יַסַּע קָדִים בַּשָּׁמָיִם וַיְנַהֵג בְּעֻזּוֹ
תֵימָן׃ (כז) וַיַּמְטֵר עֲלֵיהֶם כֶּעָפָר שְׁאֵר
וּכְחוֹל יַמִּים עוֹף כָּנָף׃ (כח) וַיַּפֵּל

נ״א בֵּאלֹהִים או בֵּֽאלֹהִים v. 19.
בנ״א הֵֽן v. 20. נ״א וַיַּמְטִר v. 24.

צורים) 2 M. 17, 6. 4 M. 20, zum Theil wörtliche Anspielung auf 4 M. 20, 8. — 18—20. Aehnlich 2 M. 17, 17. 4 M. 11, 21 ff. Ueber וינסו s. I. S. 100, 5 M. 6, 16. Der S. faßt hier die Spendung des Man und der Wachteln (4 M. 11.) zusammen, wie oben beide Wasserspendungen. — 21. Neue Str., die Erzählung enthaltend, wie die vor. Str. die Frage; mit לכן einleitend. V. 21. enthält noch nicht die Strafe, die erst V. 31. eintritt, sondern den Zorn Gottes, der auf ihr Murren und Versuchen eintritt, ihnen zwar erst Erfüllung der Begierde, dann aber Strafe angedeihen läßt. — 22. Grund des Zornes: nicht das Verlangen an sich, sondern der darin liegende Mangel an Glaube und Vertrauen. — 23. 24. Vgl. 2 M. 16, 4. Man s. I. S. 391. 393. — 25. Die (nicht scharf getrennte) neue Str. zeigt sich durch die Unabhängigkeit vom vorigen V., in der über denselben Gegenstand gesprochen wird. אבירים, die Sept. und die ältern jüd. Erkl.: Engelsbrod; Targ. Brod aus der Region der Engel; Rabe erkl. es שחקים. Die Neueren: Brod der Vornehmen, köstliches, und dies wird durch den Gegensatz von איש bekräftigt, vgl. Richt. 5, 25. Der V. sagt also Zwiefaches aus: er gab ihnen köstliche Speise und Fülle zur Sättigung. — 26—28. Die Wachteln. יסע 4 M. 11, 31. Ueber קדים s. I. S. 217. קדים ist der heftige, glühende Wind im

בְּקֶרֶב מַחֲנֵהוּ סָבִיב לְמִשְׁכְּנֹתָיו׃
(כט) וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂבְּעוּ מְאֹד וְתַאֲוָתָם
יָבִא לָהֶם׃ (ל) לֹא־זָרוּ מִתַּאֲוָתָם עוֹד
אָכְלָם בְּפִיהֶם׃ (לא) וְאַף אֱלֹהִים ׀ עָלָה
בָהֶם וַיַּהֲרֹג בְּמִשְׁמַנֵּיהֶם וּבַחוּרֵי יִשְׂרָאֵל
הִכְרִיעַ׃ (לב) בְּכָל־זֹאת חָטְאוּ־עוֹד וְלֹא
הֶאֱמִינוּ בְּנִפְלְאוֹתָיו׃ (לג) וַיְכַל־בַּהֶבֶל
יְמֵיהֶם וּשְׁנוֹתָם בַּבֶּהָלָה׃ (לד) אִם־
הֲרָגָם וּדְרָשׁוּהוּ וְשָׁבוּ וְשִׁחֲרוּ־אֵל׃
(לה) וַיִּזְכְּרוּ כִּי־אֱלֹהִים צוּרָם וְאֵל עֶלְיוֹן
גֹּאֲלָם׃ (לו) וַיְפַתּוּהוּ בְּפִיהֶם וּבִלְשׁוֹנָם
יְכַזְּבוּ־לוֹ׃ (לז) וְלִבָּם לֹא־נָכוֹן עִמּוֹ וְלֹא
נֶאֶמְנוּ בִּבְרִיתוֹ׃ (לח) וְהוּא רַחוּם ׀
יְכַפֵּר עָוֹן וְלֹא־יַשְׁחִית וְהִרְבָּה לְהָשִׁיב
אַפּוֹ וְלֹא־יָעִיר כָּל־חֲמָתוֹ׃ (לט) וַיִּזְכֹּר
כִּי־בָשָׂר הֵמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב׃
(מ) כַּמָּה יַמְרוּהוּ בַמִּדְבָּר יַעֲצִיבוּהוּ
בִּישִׁימוֹן׃ (מא) וַיָּשׁוּבוּ וַיְנַסּוּ אֵל וּקְדוֹשׁ
יִשְׂרָאֵל הִתְווּ׃ (מב) לֹא־זָכְרוּ אֶת־יָדוֹ

בנ"א בָּהֶם עטי׳ בָּהֶם ׀ v. 31.
חצי הספר v. 36.

Lagers, rings um ihre Wohnungen. — 29. Da aßen sie und sättigten sich sehr, und ihr Gelüste bracht' er ihnen 30. Noch waren ihrem Gelüste sie nicht fern, noch ihre Speis' in ihrem Munde: 31. da stieg wider sie Gottes Zorn auf, und würgte unter ihren Fetten, und streckte Jisrael's Jünglinge hin. 32. Bei allem Diesen sündigten sie noch, und glaubten nicht an seine Wunder. — 33. Da ließ in Nichtigkeit er ihre Tage schwinden, in Schrecken ihre Jahre. 34. Wenn er sie tödtete, suchten sie ihn, und kehrten um, verlangten Gottes; 35. gedachten, daß Gott ihr Fels, der Höchste ihr Erlöser. 36. Doch heuchelten sie ihm mit ihrem Mund, und logen ihm mit ihrer Zunge. — 37. Denn nicht war fest mit ihm ihr Herz, nicht treu an seinem Bunde sie. 38. Er aber ist barmherzig, vergiebet Schuld, und tilget nicht, oft wendet seinen Zorn er ab, und weckt nicht seinen ganzen Grimm. 39. Denn er gedachte, daß sie Fleisch, ein Hauch, der geht, und nimmer wiederkehrt. 40. Wie oft empörten sie sich wider ihn in der Wüste, betrübten ihn in der Oede! — 41. Doch wiederum versuchten sie Gott, und entehrten den Heiligen Jisrael's. 42. Nicht seiner Hand gedachten sie,

Allgemeinen, der in der zweiten Vershälfte näher als תימן Südwind bezeichnet wird. Zu 27. 28. vgl. 2 M. 16, 13. 4 M. 11, 31. — 29. Die Folgen. Daß V. 29. zur folgenden Str. gehört, sieht man aus תאותם V. 29. 30., das aus 4 M. 11, 4. Vgl. 4 M. 11, 18—20. — 30. 4 M. 11, 33. זרו Anklang in לזרא 4 M. 11, 20. — 31. 4 M. 11, 33. Die Fetten und Jünglinge, als die Kräftigsten und Gesündesten hervorgehoben. — 32. Schluß des Vorherg., um im Folgenden auf die allgemeinere Schilderung überzugehen. — 33. Das Thun und Ergehen der Jisr. auf den ferneren Zügen durch die Wüste. הבל und בהלה Wortspiel. — 34. Tödten hier für die Strafen überhaupt. — 36. Gegensatz zum Vorherg., um das Suchen und Gedenken nur als ein äußerliches, nicht das Herz durchdringendes zu bezeichnen. — 37. Abschließend über den geistigen Zustand der Jisr., dem im Folg. Gott gegenübertritt. נכון 51, 12. — 38. 39. Gottes Verfahren gegen die Menschen und Jisr. insbesondere, und der Grund dazu: die Schwäche und Vergänglichkeit des Menschen, die Gott nicht seine strenge Gerechtigkeit am Menschen vollziehen läßt. — 40. Schluß der ganzen Darstellung der ersten Zeit, die der S. vorzuführen sich vorgesetzt hatte, des Lebens in der Wüste. Schluß der Str. — 41. 42. Mit diesen V. geht der S., seinen eigentlichen Gedanken noch einmal voranstellend, zur Charakterisirung der zweiten Zeit, der Richterzeit, über. תוה im Hiph. ein Zeichen machen Jech. 9, 4.; aus dem Zusammenhange hier ein beschimpfendes. Andere aus dem syr. תוא „verdrießlich machen." —

des Tages, da vom Feind er sie befreite;
43. der in Mizrajim seine Zeichen that, und
seine Wunder im Gefilde Zoan's, 44. und
ihre Ströme wandelte in Blut, daß ihre
Bäche sie nicht trinken konnten. — 45. Er
sandte wider sie den Käfer, daß er sie fraß,
den Frosch, der sie verdarb, 46. und gab
der Heuschrecke ihren Ertrag, dem Flügler
ihre Arbeit. 47. Er erschlug mit Hagel ihre
Rebe, den Maulbeerbaum mit Schlossen,
48. und lieferte ihr Vieh dem Hagel, den
Blitzen ihre Heerden. — 49. Er sandte seine
Zorngluth wider sie, Grimm und Wuth und
Bedrängniß, eine Schaar von Engeln des
Unheils. 50. Er bahnte seinem Zorn den
Pfad, entzog dem Tod nicht ihre Seele,
und gab der Pest ihr Leben hin; 51. und
schlug alle Erstgeburt in Mizrajim, die Erst-
linge des Markes in den Zelten Cham's.
52. So ließ gleich Schafen er sein Volk aus-
ziehen, und führte in der Wüste sie der
Heerde gleich. — 53. Und sicher führt' er
sie, sie zagten nicht, doch ihre Feinde deckte

יוֹם אֲשֶׁר־פָּדָם מִנִּי־צָר׃ (מג) אֲשֶׁר־
שָׂם בְּמִצְרַיִם אֹתוֹתָיו וּמוֹפְתָיו בִּשְׂדֵה־
צֹעַן׃ (מד) וַיַּהֲפֹךְ לְדָם יְאֹרֵיהֶם
וְנוֹזְלֵיהֶם בַּל־יִשְׁתָּיוּן׃ (מה) יְשַׁלַּח בָּהֶם
עָרֹב וַיֹּאכְלֵם וּצְפַרְדֵּעַ וַתַּשְׁחִיתֵם׃
(מו) וַיִּתֵּן לֶחָסִיל יְבוּלָם וִיגִיעָם לָאַרְבֶּה׃
(מז) יַהֲרֹג בַּבָּרָד גַּפְנָם וְשִׁקְמוֹתָם
בַּחֲנָמַל׃ (מח) וַיַּסְגֵּר לַבָּרָד בְּעִירָם
וּמִקְנֵיהֶם לָרְשָׁפִים׃ (מט) יְשַׁלַּח־בָּם ׀
חֲרוֹן אַפּוֹ עֶבְרָה וָזַעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת
מַלְאֲכֵי רָעִים׃ (נ) יְפַלֵּס נָתִיב לְאַפּוֹ
לֹא־חָשַׂךְ מִמָּוֶת נַפְשָׁם וְחַיָּתָם לַדֶּבֶר
הִסְגִּיר׃ (נא) וַיַּךְ כָּל־בְּכוֹר בְּמִצְרָיִם
רֵאשִׁית אוֹנִים בְּאָהֳלֵי־חָם׃ (נב) וַיַּסַּע
כַּצֹּאן עַמּוֹ וַיְנַהֲגֵם כַּעֵדֶר בַּמִּדְבָּר׃
(נג) וַיַּנְחֵם לָבֶטַח וְלֹא פָחָדוּ וְאֶת־

בנ״א יוֹם v. 42.
ב״נ וְינהגם v. 42.

43. Er beginnt daher mit der Führung Gottes vom Auszuge aus Aeg. bis zu der Richterzeit. S. oben Einleit. zu diesem Ps. Er knüpft daher ebenso wie in V. 12. an. — 44. Die erste Plage. Vgl. 2 M. 7, 18 ff. mit wörtlichen Anspielungen, wie hier überall. Ueber יאר s. I. S. 217. — 45. Die vierte, dann die zweite Plage in poetischer Freiheit nicht nach der geschichtlichen Ordnung, s. I. S. 339 und 336. ישלח ohne ו zum Anfang einer neuen Str., wie auch V. 49. — 46. Die achte Plage; die Heuschrecken, ארבה, s. I. S. 347, wovon חסיל eine Altersstufe (der Flügler) s. II. S. 1380. — 47. 48. Die siebente Plage, in ihren Folgen auf Pflanzen und Vieh. Daß Weinbau in der ältesten Zeit in Aeg., haben wir nachgewiesen I. S. 211 ff. Ueber die Sykomore, den Maulbeerfeigenbaum s. II. S. 545. 1414. Wein, der Reicheren, Sykomore, der Aermeren Nahrung. חנמל ἅπ. λεγ. von חנם hart, rund sein, Fürst. In V. 48 wollen Ein. nach einigen Codd. לדבר lesen; aber רשפים Blitze 76, 4. werden beim Hagel 2 M. 9, 23. 24. ausdrücklich erwähnt. — 49—51. Der S. schreitet weiter, wie Gott selbst das Leben der Aeg., nämlich ihrer Erstgebornen, nicht verschonte; diese härteste und letzte Strafe leitet er daher voller ein, und beginnt so eine neue Str. Dem Dichter ist es sehr natürlich, den Tod der Erstgebornen, den 2 M. 12. durch Gott selbst vollbringen läßt, Engeln, die die Uebel an den Menschen auf Gottes Befehl vollbringen, zu überweisen; bezeichnen diese doch nichts als die Träger, die Vollziehung des göttlichen Willens, רעים mala, nicht mali. Vgl. 2 Kön. 19, 35. Läßt doch der Dichter schon V. 50. den Tod der Erstgebornen wieder durch die Pest — im 2 M. kommt keine Pest, sondern nur eine Viehseuche vor — erfolgen. ראשית אונים die Erstgeburt s. I. S. 265. Cham, der ägyptische Name des Landes, XHMI, darum des Urahns 1 M. 10, 6. — 52. Jetzt das eigentliche Ziel der ganzen Ausführung der Plagen: der Auszug Jisrael's aus Aeg., deshalb Schluß der Str. — 53. Zug zum

אֹויְבֵיהֶם כִּסָּה הַיָּם׃ (נד) וַיְבִיאֵם אֶל־
גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר־זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ׃
(נה) וַיְגָרֶשׁ מִפְּנֵיהֶם ׀ גּוֹיִם וַיַּפִּילֵם
בְּחֶבֶל נַחֲלָה וַיַּשְׁכֵּן בְּאָהֳלֵיהֶם שִׁבְטֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (נו) וַיְנַסּוּ וַיַּמְרוּ אֶת־אֱלֹהִים
עֶלְיוֹן וְעֵדוֹתָיו לֹא שָׁמָרוּ׃ (נז) וַיִּסֹּגוּ
וַיִּבְגְּדוּ כַּאֲבוֹתָם נֶהְפְּכוּ כְּקֶשֶׁת רְמִיָּה׃
(נח) וַיַּכְעִיסוּהוּ בְּבָמוֹתָם וּבִפְסִילֵיהֶם
יַקְנִיאוּהוּ׃ (נט) שָׁמַע אֱלֹהִים וַיִּתְעַבָּר
וַיִּמְאַס מְאֹד בְּיִשְׂרָאֵל׃ (ס) וַיִּטֹּשׁ
מִשְׁכַּן שִׁלוֹ אֹהֶל שִׁכֵּן בָּאָדָם׃
(סא) וַיִּתֵּן לַשְּׁבִי עֻזּוֹ וְתִפְאַרְתּוֹ בְּיַד־
צָר׃ (סב) וַיַּסְגֵּר לַחֶרֶב עַמּוֹ וּבְנַחֲלָתוֹ
הִתְעַבָּר׃ (סג) בַּחוּרָיו אָכְלָה־אֵשׁ
וּבְתוּלֹתָיו לֹא הוּלָּלוּ׃ (סד) כֹּהֲנָיו בַּחֶרֶב

בנ״א בַּבָּמוֹתָם v. 58.
בנ״א בְּיַד־ או תוֹ בְּיַד־ או תוֹ בְּיַד־ v. 61.
דגש אחר שורק v. 63.

das Meer. 54. Er brachte sie zu seinem heiligen Gebiete, zu diesem Berg, den seine Rechte sich geeignet, 55. und trieb vor ihnen Völker aus, und theilte sie zu nach dem Loose des Erbes, und ließ in ihren Zelten wohnen die Stämme Jisrael's. 56. Und doch versuchten sie, empörerisch, den höchsten Gott, und wahrten seine Zeugnisse nicht. — 57. Sie wichen ab, und waren treulos ihren Vätern gleich, wandten sich, gleich trügerischen Bogen, 58. und kränkten ihn durch ihre Götzenhöhen, ereiferten durch ihre Bilder ihn. 59. Gott hört' es und entbrannte, und verwarf Jisrael sehr; 60. verstieß die Wohnung Schilo's, das Zelt das unter Menschen er aufgeschlagen. — 61. Hin gab er in Gefangenschaft seine Macht, und seine Herrlichkeit der Hand des Feindes, 62. und überließ sein Volk dem Schwerte, und gen sein Erb entbrannte er. 63. Ihre Jünglinge fraß Feuer, und ihre Jungfrau'n blieben ungefeiert; 64. ihre Priester fielen durch das

Rothen Meer und Hindurchzug, vgl. V. 13. — 54. Zug zum heiligen Lande und in dasselbe; nach 2 M. 15, 16. 17., weshalb hier allein an den Berg Morijah (Zijon), den schon aus der Vorzeit geheiligten 1 M. 22., gedacht werden kann. Daß der S., der angef. St. des 2 M. folgend, ihn hervorhebt, obschon Zijon so spät in die Gewalt Jisr.'s fiel, paßt ganz in seinen Zweck, ihn Schiloh, V. 60 gegenüberzustellen, und war Zijon jetzt doch jisraelitisch. — 55. Vertreibung der canaanitischen Stämme, Vertheilung des Landes an Jisrael. Vgl. 4 M. 34, 2. 5 M. 32, 9. — 56. Gegensatz von Seiten der Jisraeliten. — 57. Weitere Ausführung von V. 56., daher neue Str. Jetzt in der Richterzeit machten sie es nicht anders wie ihre Väter in der Wüste; deshalb ähnlicher Vergleich wie V. 9. Vgl. Hosch. 7, 16. — 58. Vgl. 5 M. 32, 16. 21. — 59. Wie V. 21. Jisrael ist das ganze Jisrael, das V. 9. von Ephrajim repräsentirt war. — 60. Worin insonders die Verwerfung (59.) bestand, daß das bisherige Heiligthum zu Schiloh in Ephraijim verworfen wurde, und das Stiftszelt (אהל, sonst אהל מועד) daselbst nicht blieb. In Schiloh ließ schon Joschua das Heiligthum aufschlagen s. II S. 90, und blieb es daselbst, bis kurz vor dem Tode Eli's die Bundeslade in die Gewalt der Pelischthim kam 1 Schem. 4—6. Von diesem aus ward sie nicht wieder nach Schiloh gebracht, sondern nach Kirjath-Jearim 1 Schem. 7, 1.; wir finden dann unter Schaul das Heiligthum in Nob 1 Schem. 21., bis David die Lade nach Jerusch. brachte 2 Schem. 6. Auf diese Entfernung der Lade aus Schiloh spielt hier der S. an. שכן im Piel. wohnen machen, Zelt aufschlagen, vgl. Josch. 18, 1. — 61. Nun wieder die weitere Ausführung, daher neue Str. עז und תפארתו, Suff. auf Gott, die Lade, in der das Geoffenbarte lag, und auf der die Offenbarung stattfand, vgl. 1 Schem. 4, 21. — 62. Vgl. 1 Schem. 4, 10. — 63. Da die Jünglinge (vgl. V. 31.) getödtet sind, so können sie die Jungfrauen nicht heirathen, und diesen kann kein Hochzeitsgesang angestimmt werden. Diese blieben also unverheirathet, was im Orient besonders für ein Unglück, eine Schmach angesehen wird. — 64. Allgemein, aber mit Bezug auf den Fall Chophni's und Pinchas',

Schwert, und ihre Wittwen weinten nicht. — 65. Da erwachte der Herr wie ein Schlafender, gleich dem Helden, jauchzend vom Weine, 66. und schlug ihre Dränger zurück, ewige Schande legte er auf sie. 67. Doch er verschmähete Joseph's Zelt, und den Stamm Ephrajim's erkor er nicht: 68. er erkor den Stamm Jehudah's, den Berg Zijon, den er liebte. — 69. Und er baute gleich Höhen sein Heiligthum, wie die Erde, die er auf ewig gegründet; 70. und erkor David, seinen Knecht; und nahm ihn von den Hürden der Schafe. 71. Von den säugenden Schafen bracht' er ihn, zu weiden Jakob, sein Volk, und Jisrael, sein Erbe. 72. Der weidete sie mit redlichem Herzen, und mit weisen Händen leitet er sie.

נָפָלוּ וְאַלְמְנֹתָיו לֹא תִבְכֶּינָה׃ (סה) וַיִּקַץ
כְּיָשֵׁן ׀ אֲדֹנָי כְּגִבּוֹר מִתְרוֹנֵן מִיָּיִן׃
(סו) וַיַּךְ צָרָיו אָחוֹר חֶרְפַּת עוֹלָם נָתַן
לָמוֹ׃ (סז) וַיִּמְאַס בְּאֹהֶל יוֹסֵף וּבְשֵׁבֶט
אֶפְרַיִם לֹא בָחָר׃ (סח) וַיִּבְחַר אֶת־
שֵׁבֶט יְהוּדָה אֶת־הַר צִיּוֹן אֲשֶׁר אָהֵב׃
(סט) וַיִּבֶן כְּמוֹ־רָמִים מִקְדָּשׁוֹ כְּאֶרֶץ
יְסָדָהּ לְעוֹלָם׃ (ע) וַיִּבְחַר בְּדָוִד עַבְדּוֹ
וַיִּקָּחֵהוּ מִמִּכְלְאֹת צֹאן׃ (עא) מֵאַחַר
עָלוֹת הֱבִיאוֹ לִרְעוֹת בְּיַעֲקֹב עַמּוֹ
וּבְיִשְׂרָאֵל נַחֲלָתוֹ׃ (עב) וַיִּרְעֵם כְּתֹם
לְבָבוֹ וּבִתְבוּנוֹת כַּפָּיו יַנְחֵם׃

Bitte um Rache und Hülfe auf den Trümmern Jeruschalajim's.

79. 1. Ein Gesang, von Aßaph. Gott, Völker drangen in dein Erbe, entweiheten dei=

עט (א) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים בָּאוּ
גוֹיִם ׀ בְּנַחֲלָתֶךָ טִמְּאוּ אֶת־הֵיכַל קָדְשֶׁךָ

בנ״א וַיִּקַץ v. 65. בנ״א וַיַּךְ־ v. 66. בנ״א אֶת־ v. 68.
נ״א וַיִּרְעֵם v. 72. נ״א לְאָסָף v. 1.

der Söhne Eli's, in der Schlacht gegen die Pelischthim. Die Wittwen können sie nicht solenniter beweinen, weil der Leichen zu viele, und der allgemeine Schrecken und die Verwirrung zu groß sind. — 65. Aber Gott will Jisr. aus diesem trostlosen Zustande erheben, was er aber nur mit durchgreifenden Veränderungen vermag, so daß Jehudah an die Stelle des verworfenen Ephrajim's tritt ff. Neue Str. Obgleich מתרונן מיין als Hitpl. von רנן, jauchzend vom Weine, dessen Muth und Siegesgewißheit durch Wein erhöhet worden, einen trefflichen Sinn giebt, fingiren Einige lieber das Wort רון siegen, „überwältigt vom Weine," damit es mit כישן ganz parallel sei, wodurch das Bild sehr unedel wird. — 66. bezieht sich auf die Siege Jisr.'s unter David. — 67. Das Heiligthum war nicht mehr in Ephrajim und dieses verlor die Hegemonie über Jisrael. — 69. Die weitere Ausführung: die feste Begründung des jisraelitischen Heiligthums und Königthums, neue Str. רמים Bergeshöhen, nicht wie Raschi und die Neueren wollen, Himmelshöhen, wovon רם nicht gebraucht wird (Hengstenb.). So hoch wie Berge, so fest wie die Erde. Der S. hatte von der Zerstörung des Heiligthums noch keine Ahnung; und da diese schon bei den älteren Propheten durchklingt, so erweist sich der Ps. als sehr alt. — 70. 71. Vgl. 2 Schem. 7, 8. — 72. Die Herkunft David's gab dem Gleichniß eine passende Unterlage. Stier bemerkt passend: „So dienet nun diesem Könige, den Gott euch gegeben, mit Treue, sammelt euch unter seinem Hirtenstabe zum Heiligthume Zijon's, und fallet nicht wieder ab, wie die Väter! Das ist der schließende Grundton des ganzen Psalms." —

79. Längst ist die nahe Beziehung des Ps. 79. zu 74. anerkannt, und daß sie beide in dieselbe Zeit gehören, nur daß 74. sich speziell mit der Zertrümmerung des Tempels beschäftigt, 79. diese nur kurz berührt, und viel=

שָׂמוּ אֶת־יְרוּשָׁלַםִ לְעִיִּים׃ (ב) נָתְנוּ אֶת־
נִבְלַת עֲבָדֶיךָ מַאֲכָל לְעוֹף הַשָּׁמָיִם
בְּשַׂר חֲסִידֶיךָ לְחַיְתוֹ־אָרֶץ׃ (ג) שָׁפְכוּ
דָמָם ׀ כַּמַּיִם סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלָםִ וְאֵין
קוֹבֵר׃ (ד) הָיִינוּ חֶרְפָּה לִשְׁכֵנֵינוּ לַעַג
וָקֶלֶס לִסְבִיבוֹתֵינוּ׃ (ה) עַד־מָה יְהוָה
תֶּאֱנַף לָנֶצַח תִּבְעַר כְּמוֹ־אֵשׁ קִנְאָתֶךָ׃
(ו) שְׁפֹךְ חֲמָתְךָ ׀ אֶל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא־
יְדָעוּךָ וְעַל־מַמְלָכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא
קָרָאוּ׃ (ז) כִּי אָכַל אֶת־יַעֲקֹב וְאֶת־נָוֵהוּ
הֵשַׁמּוּ׃ (ח) אַל תִּזְכָּר־לָנוּ עֲוֺנֹת
רִאשֹׁנִים מַהֵר יְקַדְּמוּנוּ רַחֲמֶיךָ כִּי

nen heil'gen Tempel, Jeruschalajim machten
sie zu Trümmern. 2. Sie gaben deiner
Knechte Leichen zum Fraß den Vögeln des
Himmels, deiner Frommen Fleisch dem Wild
der Erde. 3. Vergossen wie Wasser ihr Blut
rings um Jeruschalajim, und Niemand be=
gräbt. 4. Zur Schande wurden unsren Nach=
barn wir, zum Spott und Hohn rings um
uns. — 5. Wie lange, Ewiger, wirst zürnen
du auf immer? wird brennen dein Eifer wie
Feuer? 6 Geuß deinen Grimm über die Völ=
ker aus, die dich nicht anerkennen, und über
die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen,
7. denn sie haben Jakob verzehrt, und seine
Wohnung verwüstet. 8. Gedenk uns nicht der
Ahnen Sünden, schnell komme dein Erbarmen
uns zuvor, denn wir sind elend sehr. —

mehr die anderen Schrecknisse der Chaldäischen Eroberung in Betracht zieht. Dies, insonders die gänzliche Zerstörung Jeruschalajims, weist unserm Ps. eine um ein Weniges spätere Abfassung als 74. zu, vgl. 2 Kön. 25, 9. 10., jedoch zeigt wiederum die wiederholte Rücksichtnahme auf die benachbarten Völker 4. 12., die sich so feindlich gezeigt, daß der S. noch in Palästina weilte, und nicht schon in Babel. Den Ps. in die Makkabäische Zeit zu versetzen, verbietet schon die „Zertrümmerung Jeruschalajim's," wohingegen da kein Grund sein kann, daß nur die Entweihung des Tempels erwähnt werde, da auf diese Entweihung sofort die Zerstörung Jeruschalajim's folgt, welche die Zerstörung des Tempels nothwendig in sich schließt, so daß die Entweihung nur hervorgehoben ist als dem „heiligen" Tempel besonders gegensätzlich. Der Ps. wird bereits 1 Makkab. 7, 16. 17. angeführt, doch so, daß ausgelassen wird, was damals nicht paßte. Der Ps. zerfällt in drei vierversige Str. mit einem abschließenden Schlußvers. Mit עד מה V. 5. ein neuer Gedanke, mit 9. hebt die Bitte von Neuem an, V. 13. ואנחנו Gegensatz. Zuerst giebt der Ps. Schilderung der unglücklichen Vorgänge 1—4., dann die Bitte um Hülfe um Rache 5—12., zuletzt spricht er die Gewißheit der Erfüllung aus 13. Allerdings ist der Ps. von der ganzen Wildheit der Gefühle durchdrungen, und schüttet die Bitterkeit des Racheburstes in Fülle aus: auf den schrecklichen Hintergrund können sich ihm nur schreckliche Bilder zeichnen. Eine überreizte Empfindelei nur wird Anderes auf den Trümmern der Stadt, auf den Leichenhaufen der Genossen, vom Gefesselten erwarten. Die Rache für die Gräuel der Zerstörung ist Gottes. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Der S. setzt Alles, Land und Heiligthum, nachdrücklich in die nächste Verbindung mit Gott, um das Ereigniß desto auffallender, und die Aenderung zu Gottes Sache zu machen. — 2. Dasselbe auch hier; der S. stellt statt der Isr. deine Diener, deine Frommen aus demselben Grunde, da diese doch immer unter den Isr. waren. — 3. „Niemand ist da, der begräbt" kann niemals von der makkabäischen Zeit gelten. — 4. 44, 14. entlehnt diesen V. aus unserm Ps. Aus Jirm. sehen wir, wie feindselig die benachbarten Völker sich bei der Zerstörung Jeruschalajim's benahmen, wie die Edomiter, Ammoniter. — 5. 74, 9. — 6. 7. Die Völker, die Reiche, d. i. die Chaldäer mit allen ihren unterworfenen Völkern, die gegen Jeruschalajim gezogen, aber auch hier mit Zusätzen, die Gott gleichsam anstacheln sollen. Beide Verse finden sich mit geringen Veränderungen im Jirm. 10, 25. wieder. Indeß erweisen V. 17., wo das belagerte Jeruschalajim angeredet wird, die Form der Verkündigung V. 18., das Heranziehen aus mitternächtlichem Lande V. 22., daß die Rede Jirm.'s vor der Zerstörung geschrieben ist, so daß der Ps. von ihr entlehnt hat. — 8. Der S. weiß, daß Jisrael sein Schicksal verdient hat, und darum weniger berechtigt ist um Rache zu bitten; darum will er Vergessenheit der Sünden der Väter, durch welche das Unheil herbeigeführt worden. ראשנים nicht sc.

דַּלּוֹנוּ מְאֹד׃ (ט) עָזְרֵנוּ ׀ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ
עַל־דְּבַר כְּבוֹד־שְׁמֶךָ וְהַצִּילֵנוּ וְכַפֵּר
עַל־חַטֹּאתֵינוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ׃ (י) לָמָּה ׀
יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה אֱלֹהֵיהֶם יִוָּדַע בַּגֹּיִם
לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דַּם־עֲבָדֶיךָ הַשָּׁפוּךְ׃
(יא) תָּבוֹא לְפָנֶיךָ אֶנְקַת אָסִיר כְּגֹדֶל
זְרוֹעֲךָ הוֹתֵר בְּנֵי תְמוּתָה׃ (יב) וְהָשֵׁב
לִשְׁכֵנֵינוּ שִׁבְעָתַיִם אֶל־חֵיקָם חֶרְפָּתָם
אֲשֶׁר חֵרְפוּךָ אֲדֹנָי׃ (יג) וַאֲנַחְנוּ עַמְּךָ ׀
וְצֹאן מַרְעִיתֶךָ נוֹדֶה לְּךָ לְעוֹלָם לְדֹר
וָדֹר נְסַפֵּר תְּהִלָּתֶךָ׃

פ (א) לַמְנַצֵּחַ אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת לְאָסָף
מִזְמוֹר׃ (ב) רֹעֵה יִשְׂרָאֵל ׀ הַאֲזִינָה נֹהֵג

נ״א וְהַצִּילֵנוּ ב״נ וְהַצִּילָנוּ v. 9.
ב״נ אֱלֹהֵיהֶם v. 10. בגוים קרי ibid.
נ״א תָּבוֹא v. 11.
בנ״א נוֹדֶה או נוֹדֶה v. 13. עטי׳ וָדֹר ibid.

9. Gott unsrer Hülfe, steh uns bei um deines Namens Ehre willen, errette uns und sühne unsre Schulden um deines Namens willen. 10. Warum sollen die Völker sprechen: wo ist ihr Gott? Es werde an den Völkern kund vor unsren Augen die Rache des vergossnen Blutes deiner Knechte. 11. Das Seufzen des Gefangnen komme vor dich, nach deines Armes Allgewalt erhalte die Sterbenden. 12. Vergilt unsren Nachbarn siebenfach in ihren Busen ihre Schmach, damit sie dich geschmähet, Herr. — 13 Doch wir, dein Volk, die Heerde deiner Weide, wir werden ewiglich dir danken, Geschlecht auf Geschlecht verkünden deinen Ruhm.

Bitte um Wiederherstellung.

80. 1. Dem Sangmeister, nach Schoschannim = Eduth, von Aßaph, ein Gesang. 2. Hirt Jisrael's, merk auf, der du wie

ימים, sondern אבות, vgl. 3 M. 26, 45. 39. — 9. Jetzt direkte Bitte um Rettung, welche die Vergebung ihrer Sünden zur Unterlage hat. Als Motiv die Ehre des Namens Gottes, da, wie V. 10. aussagt, die Feinde des Gottes Jisrael's spotten. — 10. Vgl. Joel 2, 17. 5 M. 32, 43. In dem spätern Ps. 42, 4. 11. — 11. Der Gefesselte ist die ganze Nation, daß hier der S. auf die Gefangenschaft sieht, erweist die Stellung von 79. nach 74. תמותה nur noch 102, 21. in einem gleichen V.; dem אסיר analog muß es nicht den Tod an sich, sondern das Sterben bedeuten; Söhne des Sterbens, die dem Sterben nahe, im Begriff zu sterben sind. — 12. Vgl. Jirm. 32, 18. Jesch. 65, 6. 7. — 13. 74, 1. Der S. von 79. konnte zu dieser Aussprache der Hoffnung wieder kommen, von 74. noch nicht. —

80. Der S. richtet an Gott, den Hirten Jisr.'s den Führer Joseph's, die Bitte, Ephrajim, Binjamin und Menascheh zu stärken (2—4.), das Gebet des Volkes zu erhören, seine Trauer von ihm zu nehmen, da es zum Spott der Nachbarn und Feinde geworden (5—8.); Unter dem Bilde eines Weinstocks erinnert er, wie Jisrael von Gott aus Aegypten geführt, nach dem heiligen Lande versetzt, vom Euphrat bis zum Meere ausgebreitet worden; jetzt aber wird es von allen Seiten beraubt, beeinträchtigt, im Bilde abgehauen und verbrannt. Darum beschütze Gott es von Neuem, stärke es, dann wird Jisrael nicht wieder abweichen, sondern Gott anrufen (9—20.). Schon diese Darstellung zeigt die Schwierigkeiten, den Ps. genügend zu erklären. Es wurden folgende Meinungen aufgestellt: 1) der Ps. beträfe die Makkabäische Zeit, für die nichts spricht, dagegen aber die Aufstellung von Joseph, Ephrajim, Binjamin und Menascheh als Repräsentanten Jisrael's, was in der makkabäischen Zeit unmöglich. 2) Der Ps. beträfe die Invasion der Chaldäer; hiergegen streitet aber nicht allein derselbe Umstand, da diese Invasion nur Juda traf, sondern noch mehr, daß durch den ganzen Ps. hindurch Jisrael noch im heiligen Lande bestehend, nicht entwurzelt, sondern nur in seinen Zweigen schwer verletzt und mißhandelt

כַּצֹּאן יוֹסֵף יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים הוֹפִיעָה׃
(ג) לִפְנֵי אֶפְרַיִם׀ וּבִנְיָמִן וּמְנַשֶּׁה עוֹרְרָה
אֶת־גְּבוּרָתֶךָ וּלְכָה לִישֻׁעָתָה לָּנוּ׃
(ד) אֱלֹהִים הֲשִׁיבֵנוּ וְהָאֵר פָּנֶיךָ וְנִוָּשֵׁעָה׃

Schafe Joseph führest, auf Cherubim thronst, erscheine! 3. Vor Ephrajim und Binjamin und Menascheh erwecke deine Stärke, und komm zur Hülfe uns. 4. Gott, führe uns zurück, und laß dein Antlitz leuchten, daß uns

erscheint. 3) Nach einer andern, von Mehreren behaupteten, von Hengstenb. scharfsinnig durchgeführten Meinung ist der S. ein Judäer, der die Wegführung der zehn Stämme beklagt. Er stützt sich dabei auf das dreimalige השיבנו 4. 8. 20. und die Hervorhebung Joseph's ff. Den Einwand, daß Binjamin mit erwähnt ist, welches zum Reiche Jehudah gehörte, suchte er durch den Nachweis zu entfernen, daß Binjamin nur zu einem kleinern Theile mit Juda sich vereinigt hatte, zum größern zu dem Zehnstämmereich gehörte. Kann er aber dennoch das klare Wort 1 Kön. 12, 21. nicht beseitigen, so sprechen die Bücher Esra und Nechemjah gänzlich gegen ihn, wo Juda und Binjamin als die zwei von Nebuchadnezar weggeführten, unter Kyros zurückgekehrten Stämme aufgeführt Esr. 4, 1. 10, 9., und die nacherilischen Familien Binjamin's aufgezählt werden Nechemj. 11, 4. 7. Aber selbst wenn diese Ansicht die richtige wäre, so steht der Meinung Hengstenb.'s schon der Beginn des Ps. entgegen, wo es heißt „der du Joseph führst wie eine Heerde," was, wenn die zehn Stämme bereits in die Verbannung gebracht, ihr Reich zerstört, ihre Hauptstadt zertrümmert worden, nicht gesagt worden wäre. Es kann demnächst der Fall des Zehnstämmereichs noch nicht vor sich gegangen sein Die vorausgesetzte Ausdehnung vom Meere bis zum Euphrath V. 12. läßt den Ps. nicht vor die Regierung David's versetzen, der Zustand, der geschildert wird, paßt aber auch nicht auf David's und Schelomoh's Zeit. Wir kommen daher auf die Zeit, wo beide Reiche, zwar getrennt, noch existiren, wo sie aber beide von demselben Feinde nicht nur bedroht, sondern hart mitgenommen worden, das Zehnstämmereich besonders, aber auch das Zweistämmereich wenigstens in Binjamin. Dafür allein paßt auch der Ausdruck עוררה את גבורתך, was noch keine gänzliche Vernichtung voraussetzt, sondern nur bedeutende Abschwächung. Daß nur Binjamin mit Ephrajim und Menascheh genannt wird, ist außerdem erklärlich, weil diese drei zusammen das Haus Joseph's ausmachten und auch in der Wüste ein Lager bildeten 4 M. 2, 18. Diese Zeit läßt sich aber auch genauer bestimmen, wenn wir auf die dritte Rede des Propheten Hoschea blicken (5, 8 — 6, 11.), wo derselbe Feind, die Syrer, bereits das Zehnstämmereich überzogen hat, und auch in Juda einzufallen drohte, die Gefahr also als eine ganz gemeinsame betrachtet wird, welche Jisrael schon durchdrungen hat, in Binjamin auftritt. Auch bei Hoschea wird da gerade Binjamin namentlich aufgeführt, und in binjaminitischen Städten Lärm geblasen 5, 8. Auch da werden Juda und Jisrael immer als ein Ganzes angesehen, in welchem nur das Zehnstämmereich eine gesonderte Stellung eingenommen; der Haß zwischen beiden ist unter den gemeinsamen Gefahren geschwunden, wenn er überhaupt in der Brust der Edleren je Platz gewonnen. Wir hätten also die Zeit nach Jarabeam's II. Tode für unsern Ps., wo die Syrer tief in Jisrael und Juda eindrangen, so daß diese nach Assyrien um Hülfe sandten, die Syrer, die ihnen stärkere, von „den Nachbaren" unterschiedene feindliche Gewalt waren V. 7. Kurz vorher sprach Amos, der Prophet aus Juda, in Jisrael in gleichem Geiste, wo dieser gerade den Namen Joseph für das Reich Jisrael oft gebraucht 5, 6. 15. 6, 6. Der Ausdruck השיבנו spricht nicht hiergegen, sondern dafür. Sollte es die Zurückführung aus Gefangenschaft bedeuten, so würde das gewöhnliche את שבותנו dabei nicht fehlen; vielmehr bezeichnet es, wie an der Stelle, wo die Form השיבנו noch vorkommt Klgl. 5, 21. ein Zurückführen zu Gott, hier ein Zurückführen in den früheren Zustand, den der S. so beredt und tieffühlend schildert. Dafür spricht auch die Biegung des השיבנו im שוב V. 15. und die Verbindung mit האר פניך. Auf dem Grunde dieser Ansicht ist uns der Ps. auch vollständig durchsichtig; die doch noch sanft gehaltene Klage des Volkes, die Bitte um eine Hülfe, die dem Uebel leicht abhelfen könnte, die breite Ausführung des Gleichnisses vom Weinstock empfangen ihr volles Licht, wie denn der Ps. zarter und sanftmüthiger ist, sehr verschieden von der wilden Strömung des vorhergehenden Ps. Der Refrain 4, 8. 20. zeigt drei unregelmäßige Str. an, womit die Gedankenentwickelung völlig übereinstimmt, indeß zeigt der Anfang אלה׳ צבאות V. 15. wie V. 5., daß die dritte Str. vielmehr ein in zwei Str. zerfallender Absatz ist, wobei, daß V. 15. eigentlich eine Biegung des Refrains ist, nicht verleiten darf, V. 15. zur dritten Str. zu ziehen, da V. 14. den Gedanken abschließt, V. 15. die Bitte anhebt, in engem Zusammenhang mit V. 16. steht, und der dreimalige Refrain offenbar Absicht ist, da er steigend mit אלה׳, אלה׳ צב׳ und ה׳ אלה׳ צב׳ 4. 8. 20. anhebt; also 3. 4. 6. 6. Gott hilft dem zerrütteten Jisrael. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Dem Verhältniß Gottes zu Jisrael tritt das als Herr der Schöpfung an die Seite, wie jenes, so auch dieses in ein Bild gekleidet, vgl. 18, 11. — 3. S. oben Einleit. zu diesen Ps. „Deine Stärke," die jetzt schlummert, die sich jetzt deinem Volke nicht bewährt hat. — 4. השיבנו s. oben Einleit. zu diesem Ps. And. führ' uns aus dem Exil

geholfen werde. — 5. Ewiger, Gott der Heerschaaren, wie lange zürnest du gen deines Volks Gebet? 6. Du speisest sie mit Brod von Thränen, läßt sie an Thränen trinken ein volles Maaß; 7. machst uns zum Hader unsren Nachbaren, und unsre Feinde spotten. 8. Gott der Heerschaaren, führe uns zurück, und laß dein Antlitz leuchten, daß uns geholfen werde. — 9. Einen Weinstock hobst du aus Mizrajim aus, triebst Völker aus, und pflanztest ihn. 10. Du räumtest vor ihm auf, und Würzeln schlug er, und füllete das Land. 11. Berge deckte sein Schatten, seine Zweige die Zedern Gottes. 12. Er sandte seine Ranken bis ans Meer, zum Strom hin seine Sprossen. 13. Warum brachst du seine Zäune durch, daß ihn berupfen die des Weges ziehen, Alle? 14. Ihn zerwühlt der Eber aus dem Walde, der Flur Gewild weidet ihn ab. — 15. Gott der Heerschaaren, kehre wieder, vom Himmel blick und siehe, und gedenke dieses Weinstocks, 16. und erhalt den deine Rechte hat gepflanzt, den Sohn, den du dir kräftig=

(ה) יְהוָה אֱלֹהִים צְבָאוֹת עַד־מָתַי עָשַׁנְתָּ
בִּתְפִלַּת עַמֶּךָ׃ (ו) הֶאֱכַלְתָּם לֶחֶם דִּמְעָה
וַתַּשְׁקֵמוֹ בִּדְמָעוֹת שָׁלִישׁ׃ (ז) תְּשִׂימֵנוּ
מָדוֹן לִשְׁכֵנֵינוּ וְאֹיְבֵינוּ יִלְעֲגוּ־לָמוֹ׃
(ח) אֱלֹהִים צְבָאוֹת הֲשִׁיבֵנוּ וְהָאֵר פָּנֶיךָ
וְנִוָּשֵׁעָה׃ (ט) גֶּפֶן מִמִּצְרַיִם תַּסִּיעַ תְּגָרֵשׁ
גּוֹיִם וַתִּטָּעֶהָ׃ (י) פִּנִּיתָ לְפָנֶיהָ וַתַּשְׁרֵשׁ
שָׁרָשֶׁיהָ וַתְּמַלֵּא־אָרֶץ׃ (יא) כָּסּוּ הָרִים
צִלָּהּ וַעֲנָפֶיהָ אַרְזֵי־אֵל׃ (יב) תְּשַׁלַּח
קְצִירֶהָ עַד־יָם וְאֶל־נָהָר יוֹנְקוֹתֶיהָ׃
(יג) לָמָּה פָּרַצְתָּ גְדֵרֶיהָ וְאָרוּהָ כָּל־
עֹבְרֵי דָרֶךְ׃ (יד) יְכַרְסְמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר
וְזִיז שָׂדַי יִרְעֶנָּה׃ (טו) אֱלֹהִים צְבָאוֹת
שׁוֹב נָא הַבֵּט מִשָּׁמַיִם וּרְאֵה וּפְקֹד גֶּפֶן
זֹאת׃ (טז) וְכַנָּה אֲשֶׁר־נָטְעָה יְמִינֶךָ

v. 11. ב"א אָרְזֵי ב"נ ארזי
v. 13. נ"א עָבְרֵי v. 14. עין תלויה
v. 15. נ"א שׁוֹב־נָא או שׁוֹב נָא
v. 16. כ׳ רבתי

zurück. — 5. Vgl 74, 1. — 6. Vgl. 42, 4. Brod, Speise, die aus Thränen besteht, wie auch das zweite Glied erweist, wo sie Thränen trinken. שליש nur noch Jesch. 40, 12., unbestimmbares Maaß. — 7. מדון Gegenstand, Ursache des Streites, den benachbarten Völkern Ammonitern, Edomitern, Pelischthim ff. indem diese um das, was sie den Jisraeliten abgenommen, in Streit gerathen, wobei die Jisraeliten ohnmächtig zusehen müssen. — 9. Der Auszug aus Aegypten, die Besitznahme Canaan's ff. unter dem Bilde eines Weinstocks, wie Jesch. 5, 1 ff., wobei schon „du vertriebst Völker" auf die Bedeutung des Gleichnisses hindeutet. — 10. Du räumtest vor ihm auf wie Jesch. 5, 2. „er entsteinigte ihn," du entferntest die feindlichen Canaaniter. — 11. 12. Jisrael breitete sich nach Süd und Nord, West und Ost aus. So erkl. wir mit Hengstenb., ענפיה und צלה als Akkus. der Sache von כסו, die Berge, die von der Rebe Jisrael's bewachsen wurden, den Süden (in Juda und Emori), wie 75, 7., die Zedern, an denen die Zweige des Weinstocks hinanrankten, den Lebanon im Norden, das Meer den Westen, den Euphrat den Osten. Dadurch wird die gewöhnliche ungeheuerliche Erkl. entfernt, die Zweige der Rebe wurden wie Zedern. Gmelin sagt von der Rebe in Persien: „Sie schlingt sich über die erhabensten Bäume auf den Höhen hinweg, und ihre armdicken Ranken dehnen und verwickeln sich untereinander so in die Breite, daß es oft schwer hält, durchzukommen." — 13. Jisrael hat seine Schutzmacht verloren, so daß es Allen preis gegeben ist. — 14. כרסם ἅπ. λεγ. nach dem arab. und aram. Nach den Berichten der Reisenden ist im Orient das wilde Schwein der größte Feind der Weinberge und Obstgärten, indem es in einer Nacht die fürchterlichsten Verwüstungen anrichtet, mehr noch zerstampfend und vernichtend, als fressend. Nach Ward halten die Hindus eigene Wächter zur Zeit der Reife dagegen. Wollte man es auslegen, so könnte es auf Syrien bezogen

test. 17. Verbrannt in Feuer, zerhau'n ist er, vorm Schelten deines Angesichtes geh'n sie unter. 18. Sei deine Hand über dem Mann deiner Rechten, über dem Menschensohn, den du dir kräftigtest. 19. Dann wollen wir nicht weichen von dir, beleb' uns wieder, und deinen Namen wollen wir anrufen. 20. Ewiger, Gott der Heerschaaren, führ' uns zurück, und laß dein Antlitz leuchten, daß uns geholfen werde.

וְעַל־בֵּ֗ן אִמַּ֥צְתָּה לָּֽךְ׃ (יז) שְׂרֻפָ֣ה בָאֵ֣שׁ
כְּסוּחָ֑ה מִגַּעֲרַ֖ת פָּנֶ֣יךָ יֹאבֵֽדוּ׃ (יח) תְּהִי־
יָ֭דְךָ עַל־אִ֣ישׁ יְמִינֶ֑ךָ עַל־בֶּן־אָ֝דָ֗ם אִמַּ֥צְתָּ
לָּֽךְ׃ (יט) וְלֹא־נָס֥וֹג מִמֶּ֑ךָּ תְּ֝חַיֵּ֗נוּ
וּבְשִׁמְךָ֥ נִקְרָֽא׃ (כ) יְהֹוָ֣ה אֱלֹהִ֣ים
צְבָא֣וֹת הֲשִׁיבֵ֑נוּ הָאֵ֥ר פָּ֝נֶ֗יךָ וְנִוָּשֵֽׁעָה׃

v. 16. בנ״א בֵּן
v. 20. בנ״א יְהֹוָה



Das abyssinische wilde Schwein, Phacochoenus Harroia.

werden. זין שׂדי 50, 11. — 15. Der gebogene Refrain השׁיבנו in שׁוב, האר in ראה. — 16 — 18. Ueber כנה steht sich die altjüdische Meinung כנה wie כן Nom. „Setzling" (Rosenm. Ewald) und die der Sept gegenüber als Imperat. von כנן befestigen, erhalten (de Wette, Hengstenb.). Für die Letztere spricht die sonst so gezwungene Konstr. zu פקד in V. 15. durch ganz 16. hindurch, dann daß nicht von einem Setzling die Rede sein kann, sondern nur von dem ganzen Weinstock, endlich die Analogie zu V. 17. תהי ידך. בן, Jisrael, löst schon das Gleichniß auf, wie V. 17. יאבדו, womit das Bild nunmehr aufgegeben ist. Vergl. 76, 6. Dies auch der Grund, weshalb in V. 18. Wiederholung von V. 16., wozu kommt, daß durch ימינך und בן auf Binjamin angespielt werden sollte, welcher Stamm dem Judäer noch näher am Herzen lag. —

Festlied zum Peßach.

81. 1. Dem Sangmeister, auf der Gitthith; von Aßaph. 2. Jubelt Gott, unsrer Stärke, jauchzet dem Gotte Jakob's! 3. Erhebet Gesang und schlaget die Pauke, liebliche Zither nebst Harfe. 4. Blas't in dem Monde Posaune, am Vollmond, zum Tag unsres Festes. — 5. Denn Satzung ist es für Jisrael, Recht für den Gott Jakob's; 6. als Zeugniß setzt' er's in Joßeph ein, als er auszog über das Land Mizrajim. Die Sprache

פא (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית לְאָסָף׃
(ב) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי
יַעֲקֹב׃ (ג) שְׂאוּ־זִמְרָה וּתְנוּ־תֹף כִּנּוֹר
נָעִים עִם־נָבֶל׃ (ד) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר
בַּכֵּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ׃ (ה) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל
הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׃ (ו) עֵדוּת ׀
בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם

v. 2. דגש אחר שורק

81. Aufforderung, dem Herrn zu jauchzen, ihn zu feiern mit Musik, am Feste, weil dies Gott beim Auszuge aus Aegypten bestimmte (2—8.). Mahnung, dem einigen Gotte treu zu sein, der Jisr. aus Aeg. befreite (9—11.). Aber Jisr. gehorchte nicht (12. 13.). Darum der Wunsch, daß Jisr. dies fürder thun möchte, wofür Gott seine Feinde demüthigen und es beglücken würde (14—17.). Der in zwei Hälften zerfallende Ps. (2—8. 9—17.), deren erste das Allgemeine, zweite das Besondere enthält, hat insofern einen unregelmäßigen Strophenbau, als in der zweiten Hälfte zwischen die drei- und die vierversige Str. noch eine zweiversige hineingeschoben ist, nämlich: 3. 4. 3. 2. 4. Jedermann wird von vornherein das Lied für das Peßachfest bestimmt erkennen, denn V. 6. wird dies beim Auszuge aus Aeg. eingesetzt, V. 7. die Befreiung vom ägypt. Joche ausgesprochen, so wie sich die Mahnung V. 11. ebenfalls daran knüpfet. Die Synagoge aber hielt sich an V. 4., und da sie am Neumondstage des 7ten Monats das Schofar blasen läßt, so deutet sie das „Fest" auf das Laubhüttenfest am 14ten Tage des 7ten Monats, welcher Erklärung nun vom Targ. an Viele folgten. Weder kann aber diese Meinung vor der richtigen Erklärung des V. 4., noch vor dem Zusammenhang des Ganzen Stich halten. Ueber das Zeitalter des Ps. läßt sich nichts Sicheres bestimmen; ihn in die späteste Periode, wie Hitzig, Ewald, zu versetzen, veranlaßt Nichts, da die Form יְהוֹסֵף und das Part. bei לך als spät nicht erwiesen werden kann. Venema's Meinung, daß er auf das unter Chiskijah gefeierte Peßach gedichtet sei, widerlegt sich dadurch, daß dies im zweiten Manat abgehalten wurde, hier aber die regelmäßige Feier bezeichnet ist. Allerdings lassen das Hervorheben des Gesetzlichen V. 5. 6., so wie die vielen Anklänge an den Pentateuch, ohne hierauf durch Geschichtserzählung angewiesen zu sein, s. z. B. V. 13. 17., auf spätere Zeit schließen. Die *treue Anhänglichkeit an Gott würde Jisrael groß und reich machen.* — 1. S. Einleit. zu dem Ps. — 3. Die Musik bestehend in Gesang, Pauke, Zither, Harfe, wozu V. 4. die Posaune kommt, s. S. 83 und Anm. zu 68, 26. — 4. Die Posaune, s. I. S. 408. II. S. 30. Die Synagoge brachte dadurch Verwirrung herein, daß sie das שופר, die Posaune für das Instrument annahm, auf welchem das gesetzliche Blasen an den Festen, insonders an den Neumonden und dem Neumond des 7ten Monats vor sich ging. Die Schrift bestimmte ausdrücklich hierzu die zwei silbernen Trompeten, die Schelomoh zu 120 vermehrte, und welche allein von den Priestern geblasen wurden, s. I. S. 725. 648. Hingegen ist das שופר ein allgemeines Instrument, welches früher (schon beim Sinai) und später im Gebrauch war. So wird hier das שופר zu den anderen Istrumenten V. 4. gefügt, ohne daß damit weder auf das Blasen am Neumond, noch an dem des 7ten Monats hingewiesen ist. Daher haben wir bei בחדש nicht an den Neumond zu denken, weil wir sonst mit כסה, das sicher Vollmond heißt Spr. Schel. 7, 20. syr. ܟܣܐ eine zwiefache Feier erhalten, während der S. nur *eine* im Sinne haben kann; sondern בחדש heißt „in dem Monat", der für dieses Fest bestimmt ist, und als erster Monat des Jahres deshalb angesehen wird, 2 M. 12, 1. 2. 3 M. 23, 5. Die Zeitbestimmungen folgen dann auf einander immer spezieller, im Monat, am Vollmond, am Festtag. Das Gesetz im folgenden V. bezieht sich nicht auf das Blasen, sondern auf das Fest, zu der die ganze Str. (2—4.) aufgefordert hat. — 5. Für Jisr. Gesetz, für Gott eine Rechtsforderung dafür, daß er Jisr. befreite. — 6. Joseph für das vorhergehende Jisr. und Jakob. Ein Zeugniß, indem das Peßachfest diese Befreiung aus Aeg. stets in der Erinnerung belebte. Im Peßach war es aber wieder besonders die Tödtung der ägyptischen und die Schonung der jisrael. Erstgebornen, die im Gedächtniß bewahrt wurde, wie schon im Namen Peßach liegt, und wie mit dem Peßach das Erstgeburtsgesetz verbunden wurde (2 M. 13.). Deshalb als er, Gott, auszog über Aeg., nämlich: die Erstgebornen zu

deß, den ich nicht gekannt, erhörte ich, 7. seine Schulter entrückt' ich der Lastarbeit, seine Hände verließen den Lastkorb. 8. Du riefst in der Noth, und ich errettete dich, erhörte dich im Dunkel des Donners, ich prüfte dich am Haderwasser. Selah. — 9. Höre, mein Volk, ich beschwöre dich, Jisrael, wenn du mir hörtest! 10. Nicht sei unter dir ein fremder Gott, und bük' dich vor einem fremden Gotte nicht; 11. ich bin der Ewige, dein Gott, der dich heraufgeführet aus dem Land Mizrajim: öffne deinen Mund weit, ich werd' ihn füllen. — 12. Doch meiner Stimme hörte nicht mein Volk, und Jisrael war mir nicht willig. 13. Da ließ ich's zie'hn in der Verstocktheit seines Herzens, sie wandelten in ihrem Rathe. — 14. O daß mein Volk mir hörete, Jisrael

שְׂפַת לֹא־יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע׃ (ז) הֲסִירוֹתִי
מִסֵּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה׃
(ח) בַּצָּרָה קָרָאתָ וָאֲחַלְּצֶךָּ אֶעֶנְךָ בְּסֵתֶר
רֹעַם אֶבְחָנְךָ עַל־מֵי מְרִיבָה סֶלָה׃
(ט) שְׁמַע עַמִּי וְאָעִידָה בָּךְ יִשְׂרָאֵל אִם־
תִּשְׁמַע־לִי׃ (י) לֹא־יִהְיֶה בְךָ אֵל זָר
וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נֵכָר׃ (יא) אָנֹכִי ׀
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
הַרְחֶב־פִּיךָ וַאֲמַלְאֵהוּ׃ (יב) וְלֹא־שָׁמַע
עַמִּי לְקוֹלִי וְיִשְׂרָאֵל לֹא־אָבָה לִי׃
(יג) וָאֲשַׁלְּחֵהוּ בִּשְׁרִירוּת לִבָּם יֵלְכוּ
בְּמוֹעֲצוֹתֵיהֶם׃ (יד) לֹוּ עַמִּי שֹׁמֵעַ לִי

בנ"א וָאֲחַלֶּצְךָ או וָאֲחַלְּצֶךָּ v. 8. בנ"א רַעַם ibid.
בנ"א אָבָה v. 12. בנ"א לוּ v. 14.

schlagen, wie 2 M. 11, 4. 'אני יוצא בתוך מצר 12, 23. על „wider" ist nicht nöthig, denn es steht für בתוך. Aber eben dieses על zeigt, daß auch בצאתו nicht wie gewöhnlich auf Jisr., sondern hier auf Gott zu beziehen, wofür auch die Konstrukt. spricht, da Gott in שמו Subj. ist. Falsch Sept., Rabe und And. „als er auszog aus Aeg." Hengstenb. „als Joseph auszog aus Aeg." nämlich durch Aeg. hindurch. — Die letzten Worte des V. werden zwiefach ausgelegt; die Einen: „Die Sprache des, den ich nicht gekannt (nämlich Gottes), hörte ich," (Rabe, de Dieu, Döderlein, de Wette), so daß diese Worte die folgende Rede Gottes einführen; die Anderen: „wo ich eine mir unbekannte Sprache hörte," zur Bezeichnung, daß Jisr. in Aeg. unter einem ihm fremden Volke diente (Rosenm, Ewald, Hengstenb.). Beide Erklärungen haben dies gegen sich, daß im kürzesten Raume auf die willkührlichste Weise ein dreifacher Wechsel der Personen stattfindet, zuerst שמו und בצאתו Gott in der dritten Person, dann ידעתי und אשמע Jisr., noch dazu vom S. vertreten, in der ersten Person, und sogleich הסירותי Gott in der ersten Person, was unleidlich ist. Vielmehr da von da ab bis V. 16. Gott redet und in שמו und בצאתו Gott Subj. ist, kann es nicht anders sein, als daß in שפת לא ידעתי אשמע ebenfalls Gott Subj., also der Sprechende ist, so daß nur einmal die dritte Person in die erste sich wandelt. אשמע ist dann „erhören," לא ידעתי denselben, der in שכמו und כפיו und der in קראת angeredet wird. Gott spricht also: ich erhörte die Lippe, d. i. die flehende Lippe des bis dahin mir unbekannten, mir fern stehenden Jisr., ich entrückte seine Schulter der Lastarbeit ff. Die Lippe Jisrael's ist Gott eine ihm bis dahin unbekannte, weil sie sich nicht ihm zugewendet hatte, bis zu der Bedrängniß in Aegypten. — 7. Der V. wird vollständig erläutert durch die I. S. 323 gegebene Abbildung und Erklärung, vergl. 2 M. 6, 6. 7. — 8. Die Erwähnung des Haderwassers zeigt, daß die erste Vershälfte auf den Durchzug durch das Rothe Meer geht, vgl. 2 M. 14, 24. 20, 18. Chab. 3, 4. 2 M. 17, 1 ff. Der Schluß bringt den Nebengedanken an die Untreue der Jisr., und leitet so zur folgenden Mahnung hinüber. — 9—11. Vgl. 2 M. 20, 2. 3. 5 M. 20, 1. Der Schluß des V. 11. heißt: Wenn du noch so viel gebrauchst, werde ich es dir geben, nämlich wenn du Gott getreu bist. Die früheren Wohlthaten verbürgen die zukünftigen. Das Bild ist von den jungen Vögeln genommen, die den Schnabel weit öffnen, und dann Aetzung von der Mutter erhalten. In Persien ist es noch Sitte, daß die Könige und Fürsten demjenigen, der ihm etwas Angenehmes gesagt oder gethan hat, Süßigkeiten darreichen lassen. Ein dort häufiges Kompliment ist: Dein Mund mag mit Zuckercand gefüllt werden! Es ist der Gedanke, der 14—17. ausgeführt wird. Targ. und Schnurrer: öffne deinen Mund für das Gesetz, dann werde ich ihn mit allem Guten füllen. — 12. Gegensatz zu V. 9. — 13. 5 M. 29, 18. und Anm. — 14. Wieder Gegensatz zu V. 12. und 13. — 16. Die weitere Aus-

wandelte in meinen Wegen. 15. Um wenig würd ich ihre Feinde beugen, auf ihre Dränger kehren meine Hand. 16. Des Ew'gen Hasser müßten schmeicheln ihm, und ihre Zeit würd' ewig sein; 17. er würd' es speisen mit dem Fett des Weizens. Ich würde aus Gestein dich sättigen mit Honig.

יִשְׂרָאֵל בִּדְרָכַי יְהַלֵּכוּ׃ (טו) כִּמְעַט
אוֹיְבֵיהֶם אַכְנִיעַ וְעַל־צָרֵיהֶם אָשִׁיב יָדִי׃
(טז) מְשַׂנְאֵי יְהוָה יְכַחֲשׁוּ־לוֹ וִיהִי עִתָּם
לְעוֹלָם׃ (יז) וַיַּאֲכִילֵהוּ מֵחֵלֶב חִטָּה
וּמִצּוּר דְּבַשׁ אַשְׂבִּיעֶךָ׃

Wider die ungerechten Richter.

82. 1. Ein Gesang, von Aßaph. Gott steht in Gottesversammlung, inmitten der Götter richtet er. — 2. Wie lange werdet ihr Unrecht richten, und der Frevler Ansehen achten?

פב (א) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב
בַּעֲדַת־אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט׃ (ב) עַד־
מָתַי תִּשְׁפְּטוּ־עָוֶל וּפְנֵי רְשָׁעִים תִּשְׂאוּ־

führung übernimmt der S. bis zur zweiten Hälfte des V. 17., wo Gott selbst noch einmal spricht. Die erste Vershälfte 5 M. 33, 29. Jisr.'s Zeit, And. Glück, wird ewig sein, es wird immerfort bestehen. Raschi, Rabe: ihre, der Feinde, Zeit der Bestrafung. — 17. 5 M. 32, 14. 13. —

82. Daß der Ps. gegen ungerechte Richter gerichtet ist, ist klar. Er frägt sie sofort, wie lange sie ungerecht richten wollen? (2.), er fordert sie auf, den gerechten Armen, Waisen und Wittwen beizustehen im Gericht gegen die Bösewichter (3. 4.), er beklagt, daß die Richter beharren im Unheil und dadurch Alles wankt (5.), dann bedroht er sie mit Sturz und Untergang (6. 7.), und schließt mit der Aufforderung an Gott, das allgemeine Gericht zu halten (8.). Es interessirt nun zuerst die Frage, gegen was für Richter hier geklagt werde? gegen jisrael. oder heidnische? Die Interpreten beantworten diese Frage verschieden. Sehen wir aber, wie V. 5. durch die fortgesetzte Ungerechtigkeit der Richter „alle Grundvesten der Erde wanken," wie V. 8. die Erde von Gott gerichtet werden solle, denn Gott ist Herr aller Völker: so kann nicht verkannt werden, daß der Blick des S. über die Grenzen des heil. Landes hinausgeht. Andrerseits hat man sich auf V. 1. berufen, indem בעדת אל nur das Volk Jisr. bezeichnen könne, wie עדת ישראל, עדת ה׳ immer. Allein der Gebrauch des עדה geht doch weiter. Nicht zu gedenken, daß 4 M. 16. 17. die Rotte Korach's mit עדה bezeichnet wird, so steht „der Gemeinde der Gerechten" 1, 5. „die Gemeinde der Bösewichter" 22, 17. gegenüber, „die Gemeinde der Uebermüthigen" 86, 14., wie עדה auch von Bienen, Stieren ff. gebraucht wird. Hier steht nun בעדת אל völlig parallel mit בקרב אלהים, was keinen Falls das Volk Jisr. bezeichnen kann; und da die אלהים keine andere sein können, als die V. 2. als Richter angeredet werden, wie auch V. 6. erweist, so ist עדת אל wiederum nichts anderes als die Gesammtheit der Richter selbst. Hinwiederum ist es einsichtlich, daß wenn der Ps. die Klage eines gedrückten Jisr. unter den Heiden, also im Exil, aussprechen sollte, die Auffassung als Richter allein nicht genügen könnte, um so weniger, da hier bestimmt und allgemein von Armen und Waisen die Rede ist, was nicht vom gesammten Jisr. im Exil gelten konnte. Nicht minder wird es schwer, daß die heidnischen Richter als אלהים von Jisr. bezeichnet werden sollten. In Erwägung dieser einander widersprechenden Momente wird es einsichtlich, daß der Ps. von einem Jisr. gegen die jisr. Richter verfaßt ist, so aber, daß er, indem er auf Gott, den Richter der ganzen Welt, rekurrirt, auch allmälig die Richter allgemeiner faßt, und seine Vorstellung auf die Richter aller Völker ausdehnt. Dies war um so leichter, als in der That die Gerechtigkeit der Richterstühle nicht allein innerhalb des eigenen Volkes interessirt, und sobald ein Gericht Gottes über die Richter beansprucht wurde, auch nicht bloß bei den Richtern des einen Volkes stehen geblieben werden konnte. Gerade darum betont der S. das כל von der Mitte des Ps. an V. 5. 6. 8., wie denn gerade die Schlußworte von V. 8. mit der besondern Betonung des כל bezeugen, daß der S. eigentlich doch nur von Jisr. ausgegangen. Haben wir diese allein richtige und die Gegensätze ausgleichende Vorstellung begriffen, dann kann der Ps. nicht, wie Ewald und de Wette thaten, dem Exil zugeschrieben werden; aber auch Rdak's Meinung, ihn der Zeit Jehoschaphat's 2 Chr. 19, 5 ff. zu vindiziren, hat keine Stütze; wir finden vielmehr im Geiste, wie in der Sprache Annäherung an den Aßaph David's (vgl. V. 1. mit dem Anfang von 50.). Klagt doch David selbst die Richter in Jisr. an Ps. 58.,

Selah. 3. Schafft Recht dem Geringen und der Waise, dem Elenden und Armen gebet Recht. 4. Rettet den Geringen und Dürftigen, befreit aus der Frevler Gewalt. — 5. Sie erkennen nicht und sehen nicht ein, in Finsterniß geh'n sie einher, es wanken die Vesten der Erde alle. 6. Ja, ich sprach: Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten Alle: 7. aber wie

סֶלָה: (ג) שִׁפְטוּ־דַל וְיָתוֹם עָנִי וָרָשׁ
הַצְדִּיקוּ: (ד) פַּלְּטוּ־דַל וְאֶבְיוֹן מִיַּד
רְשָׁעִים הַצִּילוּ: (ה) לֹא יָדְעוּ | וְלֹא־
יָבִינוּ בַּחֲשֵׁכָה יִתְהַלָּכוּ יִמּוֹטוּ כָּל־מוֹסְדֵי
אָרֶץ: (ו) אֲנִי אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם
וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם: (ז) אָכֵן כְּאָדָם

נ"א דַל v. 4. נ"א וְלֹא v. 5. נ"א אֲנִי v. 6.

wie dies von den Propheten öfter geschieht: Jesch. 3, 13. Mich. 3. Jirm. 22. Der Ps. ist, so unbedeutend an Umfang, doch in zwiefacher Beziehung bedeutsam. Zuerst entwickelt er die altmosaische Ansicht von der Höhe, der Majestät, ja der Göttlichkeit des Richteramtes. Das Amt, über seine Mitmenschen im Gericht zu sitzen, ist nichts als eine Stellvertretung Gottes; das Recht selbst ist festgestellt von Gott; wie der Richter also ein göttlich Werk vollführt, wie er daher Gott besondere Rechenschaft schuldet, so hat er auch von Gott, wenn er dem Rechte nachgeht, Erleuchtung zu erwarten. (Vgl. 1. S. 438. 915.). „Das Gericht ist Gottes" 5 M. 1, 17. vgl. 2 M. 22, 7. 8. 5 M. 17, 10. 12. 2 Chr. 19, 7. Daher die Richter mit dem Namen אלהים benannt als Stellvertreter Gottes (vgl. 2 M. 4, 16. 7, 1.), so daß, wenn Moscheh das ganze Gericht אלהים benennt 2 M. 21, 6., wozu Anm., der Ps. die einzelnen Richter so benennt. Der Ps. erkennt also diese Vorstellung vollständig an; indem aber darum um so mehr die Ungerechtigkeit der Richter eine Entweihung ihres hohen Amtes, ihrer inwohnenden Würde ist, fällt er zweitens in jene bittere Ironie, die in Ps. 58 angeklungen, hier meisterhaft aus- und durchgeführt ist. Ja, er benennt sie „Götter" V. 1., er erkennt sie als „Götter und Söhne des Höchsten" an 6., sie wollen und könnten es sein: aber sie werden wie gemeine Menschen untergehen, weil sie ihre Majestät zum Werkzeug des Eigennutzes und Frevels herabgewürdigt haben V. 7. Der Strophenbau ist ein Anfangs- und Schlußvers und 2 dreiversf. Str. in der Mitte. Das Selah V. 3. dient zum Ausdruck des Unwillens. Die ungerechten Richter werden von Gott gerichtet und gehen unter. — 1. S. Einleit. zu den Ps. Der erste V. erhebt auf die überraschendste Weise sofort auf den Boden, von welchem der S. ausgeht: ihr Richter, Gott steht (נצב) in eurer Mitte, wenn ihr richtet, über euch, Richter, steht noch ein höherer Richter (ישפט). Es ist zugleich Lehre und Drohung. Wir haben schon oben die Meinung, als sei עדת אל das Volk Jisr., zurückgewiesen. Noch falscher ist die Ansicht des Syrers, Bleek's und de Wette's „die Versammlung der Engel," „inmitten seines himmlischen Hofstaats," denn die אלהים werden V. 2. geradezu angeredet, V. 6. die Richter abermals אלהים genannt, und der eigentliche Gedanke, daß die Richter von Gott, dem höchsten Richter, gerichtet werden, würde gänzlich zerstört. Bleek will den ganzen Ps. gegen die ungerechten Engel gerichtet wissen; dies setzt aber eine so ausgebildete und zugleich verkehrte Engelslehre voraus, und V. 7. u. 8. lassen sich so wenig damit vereinigen, daß diese Ansicht gar nicht zu vertheidigen ist. Rabe: עדת אל die Gemeinde Jisr.'s, בקרב אלה׳ inmitten der Engel. Raschi das Richtige. — 2. Das Richten Gottes über die Richter bereitet der S. durch die diese treffenden Vorwürfe vor. Vgl. 3 M. 19, 15. — 3. 4. Wie sie richten sollten. Vgl. Jesch. 1, 17. Daß hier vorausgesetzt ist, das Recht liege auf Seiten des Armen, liegt in V. 2. — 5. Die Richter hören auf die Mahnung nicht. Finsterniß ist die sittliche Verfinsterung; die Vesten der Erde wanken, die sittliche Weltordnung, die ganze menschliche Gesellschaft, da diese allein auf Gerechtigkeit gebaut ist, vgl. 75, 4. 11, 3. Wenn erst die Gerichtshöfe, durch Parteileidenschaft und Bestechlichkeit geblendet, das Recht verletzen, ist die Gesellschaft in Gefahr gänzlich zusammenzustürzen. — 6. 7. Auf diese bittere Erfahrung bricht der ganze Grimm durch die schärfste Ironie hervor. Diese Ironie zeigt sich in den Gegensätzen, was sie sein sollten und könnten und was sie sind, so wie: was ihr Schicksal sein sollte, und was dies nun in der That ist. Dies in den Gegensätzen von אלהים und אדם, בני עליון und שרים, so wie in אתם („seid und solltet bleiben") und כלכם, תמותון und תפולו. Die Erkl. sehen es als Worte Gottes an, und zwar von V. 2. an. Indeß hierzu nöthigt nichts, die Ironie ist viel stärker im Munde des Dichters, des Untergebenen dieser Richter, und das אני אמרתי hebt die Persönlichkeit zu stark hervor אני אמרתי ich erkenne es an, daß ihr ff. אלהים erkl. Rabe: מושב אלה׳ ישבתם ihr seid Stellvertreter Gottes. Einen Zweifel läßt das בני nicht mehr zu. Mit אכן der ironische Gegensatz trefflich hervorgehoben. Ihr sterbet, d. h. vom Urtheilsspruch Gottes getroffen, gehet unter, wie gewöhnliche Menschen, ihr, die ihr auf eure Würde so stolz seid, und sie doch so furchtbar mißbrauchet; und seid ihr auch Fürsten, so stürzt ihr doch, wie alle stolzen übermüthigen Fürsten

Mensch werdet ihr sterben, fallen wie einer der Fürsten. — 8. Auf, Gott, richte die Erde, denn du bist aller Völker Herr.

תְּמוּתוּן וּכְאַחַד הַשָּׂרִים תִּפֹּלוּ׃ (ח) קוּמָה אֱלֹהִים שָׁפְטָה הָאָרֶץ כִּי־אַתָּה תִנְחַל בְּכָל־הַגּוֹיִם׃

Wider die verbündeten Feinde.

83. 1. Ein Lied, ein Gesang, von Aßaph. 2. Gott, ruhe nicht, schweige nicht, raste nicht, Gott! — 3. Denn siehe, deine Feinde toben, und deine Hasser erheben das

פג (א) שִׁיר מִזְמוֹר לְאָסָף׃ (ב) אֱלֹהִים אַל־דֳּמִי־לָךְ אַל־תֶּחֱרַשׁ וְאַל־תִּשְׁקֹט אֵל׃ (ג) כִּי־הִנֵּה אוֹיְבֶיךָ יֶהֱמָיוּן

v. 2. ב״נ אַל־

(Rabe). Ewald konjekturirt כְּאֶחָד, „auf einmal, ihr Fürsten;" wobei er den tiefern Sinn ganz verkennt. שרים sind keine אלהים, sondern potenzirte אדם, aber es hilft ihnen nichts, sie fallen. — 8. Dies soll nun geschehen. —

83. Kunstlos in einem Flusse fleht der S. Gott um Hülfe an (2.), da gegen Isr. sich listig eine Menge von Völkern verbunden haben, um es ganz auszurotten (3—9.). Gott soll ihnen thun wie früheren Feinden in der Richterzeit (10—13.), soll sie zu Schanden machen, daß sie Gott als den Höchsten über die ganze Erde erkennen (14—19.). Der Strophenbau ist nach dem Eingangsverse 3. 4. 4. 3. 3., indem mit סלה V. 9. der erste Absatz die Gefahr, der zweite (10—19.) die Bitte darlegt. Die beiden ersten Str. beginnen mit כי; die 4te Str. V. 14. hebt mit אלהי an, so wie die 5te V. 17. mit מלא. Zwiefaches geht aus dem Ps. hervor, erstens daß es nicht einen feindlichen Einfall, nicht einen gewöhnlichen, sondern einen Vernichtungskrieg, den die Völker gegen Isr. begonnen, galt; dafür sprechen nicht bloß V. 5. 13., sondern auch die ganze Haltung, diese große Erregheit, diese strömende Leidenschaftlichkeit, dann die Stärkung an der Geschichte, endlich das Ziel V. 19. Zweitens daß die Völker sich hierzu verbunden hatten V. 6, und zwar auf die heimlichste, überraschendste Weise V. 4. Wer diese Völker waren, zählt der S. genau auf, um diese Furchtbarkeit der Gefahr anschaulich zu machen. Die Söhne Lot's werden V. 9. als die Haupturheber bezeichnet, d. s. die Moabiter und Ammoniter im Südost (s. I. S. 90), so wie das Voranstellen des immer feindlichen Edoms im Süden (s. I. S. 121) diesem die Stellung anweist. Neben diesem erscheinen nun die Jischmaelim (Targ. ערבאי), die Nachkommen Jischmael's, im steinigten Arabien (s. I. S. 119); die Hagrim, welche nur noch 1 Chr. 5. vorkommen, östlich vom Jarden, von wo sie in Schaul's Zeit durch Ruben vertrieben, und wahrscheinlich südöstlich zu den Moabitern gedrängt wurden. Erotosthenes nennt im nördlichen Arabien Ἀγραῖοι, und am persischen Meer findet sich noch jetzt der Name in der Landschaft هاجر. Neben Ammon wird Gebal genannt, welches wahrscheinlich eine idumäische Landschaft im stein. Arabien (nicht aber die phönizische Stadt Gebal, s. II. S. 68), und Amalek s. I. S. 397. Hierzu kommen nun die Pelischthim in Südwest mit den Tyriern, die ersteren stets feindlich gegen Isr., die letzteren überall, wo ihre Gewinnsucht eine Befriedigung finden konnte. Aber noch weiter gingen diese verbündeten Völker, indem sie sich der Hülfe Assyriens versicherten. Man sieht hieraus, daß es sich um einen Kampf der südlichen kleineren Völkerschaften mit Isr. handelt, indem von den nördlichen Völkern, insbesondere vom streitbaren Syrien, nicht die Rede ist, und auch die großen Dynasten noch nicht erscheinen, sondern nur Assyrien aus der Ferne Vorschub leistet. Es kann daher weder mit Michaelis an den Nesibenischen Krieg (2 Schem. 10.), da gerade Aram fehlt; noch mit Bengel und Hitzig an 1 Makkab. 5. gedacht werden, da Assyrien damals nicht mehr bestand und die letzten Reste der Amalekiter schon unter Chiskija vertilgt worden (1 Chr. 5, 43.); noch mit Ewald an Nechemj. 4. 6., wo außer denselben Gründen auch das nicht zutrifft, daß die Feinde keinen Tilgungskrieg, sondern nur ein Verhindern des Erbauens der Mauer beabsichtigen. De Wette's Vermuthung, daß es nur eine dichterische Aufzählung der Feinde Isr.'s wäre, hat gar nichts für sich, da die Feinde zu genau als die südlichen Völkerschaften bezeichnet worden; denn sonst dürften die Syrer und Chald. gewiß nicht fehlen. Das allein Richtige ist daher nur der Krieg Jehosch.'s gegen die verbündeten Moabiter, Ammoniter und Edomiter 2 Chr. 20., mit denen jedoch das. V. 1. viele andere vereinigt waren. V. 2. wird dort die List und Verschwiegenheit, mit denen die Feinde ihren Bund und Einfall deckten, bis sie schon in Engeddi standen, bezeichnet, so wie V. 11. ihre ganze Absicht, Isr. zu vertilgen. In dieser Zeit existirten die Amalekiter noch, und Assyrien hatte seine Herrschaft westlich noch nicht ausgedehnt. Bemerkenswerth ist, daß dort V. 14. ein Aßaphite genannt wird, der in der Volksversammlung begeistert auftrat, so daß es nahe liegt, ihn als

Haupt. 4. Wider dein Volk entwerfen sie listigen Anschlag, und berathen wider die, die du birgst. 5. Sie sprachen: „Kommt, laßt sie uns tilgen, das sie kein Volk mehr seien, und Jisrael's Name nicht fürder gedacht werde." — 6. Denn sie berathen von Herzen mitsammen, schließen wider dich Bündniß: 7. Edom's und der Jischmeelim Gezelte, Moab und der Hagrim, 8. Gebal und Ammon und Amalek, Peleschet mit den Bewohnern von Zor; 9. Auch Aschur schloß sich ihnen an, wurde den Söhnen Lot's zum Arme. Selah. — 10. Thu' ihnen wie Midjan, wie Sisera und Jabin am Bache Kischon; 11. die vertilgt wurden in Endor, Dünger wurden dem Erdreich. 12. Mache sie, ihre Edlen, wie Oreb und Seeb, und wie Sebach und Zalmunna all ihre Gefürsteten; 13. welche gesprochen: wir wollen erobern uns die Wohnungen Gottes. — 14. Mein Gott, mach' sie dem Staubwirbel gleich, der Stoppel vor dem Winde; 15. gleich dem Feuer, das den Wald verbrennet, der Flamme, die Berge entzündet. 16. Also verfolge sie mit deinem Wetter, und mit deinem Sturme schrecke sie. — 17. Füll' ihr Angesicht mit Schmach, daß sie deinen Namen suchen,

וּמְשַׂנְאֶיךָ נָשְׂאוּ רֹאשׁ׃ (ד) עַל־עַמְּךָ
יַעֲרִימוּ סוֹד וְיִתְיָעֲצוּ עַל־צְפוּנֶיךָ׃
(ה) אָמְרוּ לְכוּ וְנַכְחִידֵם מִגּוֹי וְלֹא־יִזָּכֵר
שֵׁם־יִשְׂרָאֵל עוֹד׃ (ו) כִּי נוֹעֲצוּ לֵב
יַחְדָּו עָלֶיךָ בְּרִית יִכְרֹתוּ׃ (ז) אָהֳלֵי
אֱדוֹם וְיִשְׁמְעֵאלִים מוֹאָב וְהַגְרִים׃
(ח) גְּבָל וְעַמּוֹן וַעֲמָלֵק פְּלֶשֶׁת עִם־יֹשְׁבֵי
צוֹר׃ (ט) גַּם־אַשּׁוּר נִלְוָה עִמָּם הָיוּ
זְרוֹעַ לִבְנֵי־לוֹט סֶלָה׃ (י) עֲשֵׂה־לָהֶם
כְּמִדְיָן כְּסִיסְרָא כְיָבִין בְּנַחַל קִישׁוֹן׃
(יא) נִשְׁמְדוּ בְעֵין־דֹּאר הָיוּ דֹּמֶן לָאֲדָמָה׃
(יב) שִׁיתֵמוֹ נְדִיבֵמוֹ כְּעֹרֵב וְכִזְאֵב וּכְזֶבַח
וּכְצַלְמֻנָּע כָּל־נְסִיכֵמוֹ׃ (יג) אֲשֶׁר אָמְרוּ
נִירֲשָׁה־לָּנוּ אֵת נְאוֹת אֱלֹהִים׃ (יד)
אֱלֹהַי שִׁיתֵמוֹ כַגַּלְגַּל כְּקַשׁ לִפְנֵי־רוּחַ׃
(טו) כְּאֵשׁ תִּבְעַר־יָעַר וּכְלֶהָבָה תְּלַהֵט
הָרִים׃ (טו) כֵּן תִּרְדְּפֵם בְּסַעֲרֶךָ
וּבְסוּפָתְךָ תְבַהֲלֵם׃ (יז) מַלֵּא פְנֵיהֶם

v. 10. בנ״א כְּסִיסְרָא או כְּסִיסְרָא
v. 13. ב״א נִירְשָׁה־ v. 14. נ״א כַּגַּלְגַּל
v. 16. ב״נ וּבְסוּפָתֶךָ

Verfasser unsers Ps. anzusehen. So auch Hengstenb. Gott vertilge die Feinde, damit sie seine Macht erkennen. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Vgl. Jesch. 62, 6. 7. Der S. spricht sich sofort bewegt aus, was in der Häufung der Ausdrücke trefflich hervortritt. — 3. Vgl. Richt. 8, 28. Die Feinde Jisr.'s als Feinde Gottes hervorgehoben, um diesen zur Bestrafung derselben aufzurufen. — 4. Vgl. 27, 5. — 5. מגוי Targ. מלהוי עם Jirm. 48, 2. — 6. Indem er in der zweiten Str. die Völker nennen will, hebt er mit einer nochmaligen Bezeichnung ihres Beginnens an. לב Targ. בכל לבא. Sie schließen den Bund gegen Jisr., um es zu tilgen; damit wäre die Erkenntniß und Verehrung Gottes getilgt; darum der Bund gegen Gott selbst, s. zu V. 3. — 7 — 9. S. Einleit. zu diesem Ps. Die Zelte Edom's für die Zelte bewohnenden Ed., Zelte für Wohnungen. — 10. Der S. erinnert an frühere Vernichtungen von Feinden Jisr. aus der Richterzeit, s. Richt. 7. 8. und 4. 5., insonders noch Richt. 5, 21. — 11. Die Niederlage Sisera's in Endor (II. S. 88), was Richt. a. a. O. nicht genannt wird. — 12. Fürsten und Könige der Midjaniter Richt. 7, 25. 8, 5. Die Häufung des מו— des Nachdrucks wegen. נסיכמו s. 2, 6. — 13. Gleiches Verbrecherische haben die Feinde in Absicht. — 14. בגלגל 77, 19. ist hier wie Jesch. 17, 13. was von Wirbel getrieben wird, wie die zweite Vershälfte erklärt, Staubwirbel. — 15. Die Berge werden entzündet, wenn

Ewiger. 18. Sie sollen zu Schanden werden und erschrecken für und für, und erröthen und untergehen. 19. Daß sie erkennen, daß du, dein Name, Ewiger, allein erhaben über die ganze Erde.

קָלוֹן וִיבַקְשׁוּ שִׁמְךָ יְהוָה׃ (יח) יֵבֹשׁוּ
וְיִבָּהֲלוּ עֲדֵי־עַד וְיַחְפְּרוּ וְיֹאבֵדוּ׃ (יט)
וְיֵדְעוּ כִּי־אַתָּה שִׁמְךָ יְהוָה לְבַדֶּךָ עֶלְיוֹן
עַל־כָּל־הָאָרֶץ׃

Danklied für die Heimkehr zum Heiligthume.

84. 1. Dem Sangmeister, auf der Gitthith; von den Söhnen Korach's, ein Gesang. 2. Wie lieblich sind deine Wohnungen, Ewiger der Heerschaaren! 3. Es sehnte sich, es schmachtete

פד (א) לַמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית לִבְנֵי־קֹרַח
מִזְמוֹר׃ (ב) מַה־יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ
יְהוָה צְבָאוֹת׃ (ג) נִכְסְפָה וְגַם־כָּלְתָה ׀

v. 3. ב״נ וְגַם־

sie bewaldet sind, oder das trockne Gras in den Brand geräth. — 17—19. In ihrem steigenden Untergang erkennen sie die Obmacht Gottes an. —

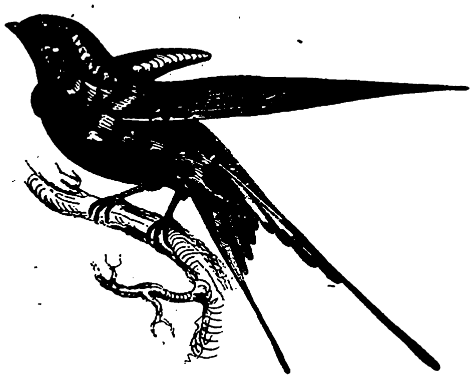
84. Vielfach ist der tiefgefühlte ausdrucksvolle Ps. mißverstanden worden. Es ist nichts Anderes, als der Ausbruch des Jubels eines zum Heiligthum Zurückgekehrten, der durch widriges Geschick lange von ihm fern gehalten worden, das Triumphlied dessen, der in der Rückkehr zum Heiligthume Gottes natürlich auch die Bezwingung seines Mißgeschickes gefunden, für den das Weilen im Heiligthume zugleich wieder erlangte Ruhe, Sicherheit, Friede ist. Den vollen Aufschluß giebt uns hierüber V. 3., wo die Vereinigung der Sehnsucht, des Schmachtens mit dem Jubel gar nicht verständlich ist, wenn wir nicht genau nach den Tempor. die Sehnsucht als die Vergangenheit (נכספה, כלתה), den Jubel als die Gegenwart (ירננו) auseinander halten. Dieser Rückgekehrte bricht sofort in den Ausdruck der Bewunderung des Heiligthums aus (2.), zeigt, wie er sich hierher sehnte, und nun jubelt (3.); da, an den Altären des Herrn fand er seine Heimat wieder (4); Heil denen, die da immer weilen (5.). Von diesem besondern Hinblick auf das Heiligthum erhebt sich der S., das, was er eigentlich damit in seiner Seele verbindet, entwickelnd, zu Gott selbst, indem er darthut, wie der, welcher in Gott seine Stärke findet, sichre Bahnen geht (6.), durch Trauer zur Tröstung kommt (7.), bis er an's Ziel gelangt (8.). Darum fleht der S. Gott an um Heil für den Gesalbten, mit dem der S. verbannt gewesen und zurückgekehrt ist, damit er fortan beim Heiligthume weilen könne und nicht wieder entfernt werde (10. 11.). Ist es ja Gott, der die Unschuldigen beglückt (12.). Darum Heil denen, die auf ihn vertrauen (13.). Um so weniger verstand Ewald den Ps., da er ihn dem Könige Jojachin im Exil zuschrieb, und de Wette, wenn sie den Ps. nur als Ausspruch der Sehnsucht nach dem Tempel und der Bitte erkennen. Man vergleiche nur die verwandten Ps. 42. und 43., um der Verschiedenheit klar bewußt zu werden; dort ist es die Sehnsucht, hier, in Ps. 84., die Befriedigung nach der Rückkehr zum Heiligthum, die sich ausspricht. Hengstenb. sah dies ein, um so weniger durfte er aber den Ps. dennoch auf der Flucht vor Abschalom gedichtet ausgeben, vielmehr findet dies bei Ps. 43 statt — Ps. 42. ist Nachahmung desselben im Exil — wogegen Ps. 84. nach der Rückkehr David's nach Zijon von einem der Korachitischen S. verfaßt ist. Hiergegen hat man eingewandt, daß die Ausdrücke in V. 2. 3. 4. 11. nur auf einen großen Tempel passen könnten, allein mit Unrecht, da man die dichterische Erweiterung in משכנות, חצרות, מזבחות nicht vergessen darf, und diese Ausdrücke auch in unbezweifelt Davidischen Ps. vorkommen. Wenn man ferner die Wallfahrten, die V. 6. ff. erwähnt werden, dagegen anführte, so ist dies an sich eine falsche Erklärung, und daß in der Davidischen Zeit die Wallfahrten nicht stattgefunden, ist willkührliche Annahme, da sie ja schon in der Zeit vor Schemuel vorkommen 1 Schem. 1. Der Ps. besteht regelmäßig aus 3 vierversigen Str., die mit סלה abschließen; die erste Str. schließt mit einem Ausruf, der speziell auf das Weilen im Heiligthum sich bezieht; die zweite mit einem Ausruf der Bitte und אלהי יעקב; die zweite knüpft im Ausdruck, die dritte im Sinne an die vorherg. Str. an. Der Ps. führt uns die Vorstellung des frommen Isr., in welchem der äußere und innere Kultus, die Anbetung im Heiligthume und das Hangen an, das Vertrauen auf Gott innigst verschmelzen, mit lebhaften Farben vor. Heil dem, der auf Gott vertraut. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Der Ausruf, in welchen der erregte S. ausbricht, ist dessen, der das Heiligthum so eben wieder erblickt und vor sich ausgebreitet sieht, nicht aber des Sehnsüchtigen, der sicher diese seine Stimmung in den Vordergrund gestellt hätte, vgl. 42, 2. 3., 63, 2. Vgl. noch 4 M. 24, 5. — 3. Nun ist es natürlich, daß er

נַפְשִׁי לְחַצְרוֹת יְהוָה לִבִּי וּבְשָׂרִי יְרַנְּנוּ
אֶל־אֵל חָי: (ד) גַּם־צִפּוֹר ׀ מָצְאָה בַיִת
וּדְרוֹר ׀ קֵן לָהּ אֲשֶׁר־שָׁתָה אֶפְרֹחֶיהָ
אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ יְהוָה צְבָאוֹת מַלְכִּי
וֵאלֹהָי: (ה) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד
יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: (ו) אַשְׁרֵי אָדָם עוֹז־לוֹ
בָךְ מְסִלּוֹת בִּלְבָבָם: (ז) עֹבְרֵי ׀ בְּעֵמֶק
הַבָּכָא מַעְיָן יְשִׁיתוּהוּ גַּם־בְּרָכוֹת יַעְטֶה
מוֹרֶה: (ח) יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל־חָיִל יֵרָאֶה

v. 3. בנ״א אֶל־אֵל או אֶל אֵל־
v. 4. נ״א קֵן ibid. ב״נ אֶת־
v. 5. נ״א עוֹד ibid. נ״א יְהַלְלוּךָ ibid. נ״א סֶלָה

meine Seele nach den Höfen des Ewigen: mein Herz und Fleisch, sie jubeln dem lebendigen Gotte zu. 4. Wie der Vogel fand ein Haus, die Schwalb' ein Nest für sich, wo sie ihre Jungen birgt — deine Altäre, Ewiger der Heerschaaren, mein König und mein Gott. 5. Heil den Bewohnern deines Hauses, sie loben fürder dich. Selah. — 6. Heil dem Menschen, deß Stärk' in dir; Pfad' erwägen sie im Herzen. 7. Ziehend durch das Thal der Klage wandeln sie's zum Quell, Regen deckt es auch mit Segnungen. 8. Sie geh'n von Kraft zu Kraft, erscheinen vor Gott in

von der Sehnsucht, die ihn erfüllt hatte, spricht, um den Jubel, den er nunmehr nach der Rückkehr empfindet, um so stärker hervorzuheben; s. Einleit zu diesem Ps. — 4. Der S. vergleicht sich mit einem Vogel, der herumirrte, und nun endlich eine Stätte fand, woselbst er sein Nest bauen und seine Jungen bergen kann. Er erklärt aber sofort, wo er diese Stätte gefunden, an den Altären des Herrn. Ganz falsch trennten viele Erkl. „die Altäre" nicht vom vorhergehenden und verstanden: die Vögel selbst nisten bei den Altären, ich aber darf nicht daselbst weilen (de Wette, Ewald). Sie führten dann an, daß die Mohamedaner die an der Kaaba und anderen Moscheen nistenden Vögel nicht verjagen. Allein bei den Isr. war es grade das Gegentheil, und Stacheln auf dem Dache des zweiten Tempels sollten das Nisten der Vögel verhindern. Wird dies nicht von dem Tempel Schelohmoh's berichtet, so mußte es doch traditionell sein. Und dann konnten die Vögel keineswegs an den Altären nisten. Vielmehr hört mit אפרחיה das Gleichniß auf, und vor את מזבחותיך ist, „so fand ich es" zu suppliren, wofür schon die lose Konstruktion zeugt. גם am Anfang des Verses ist eine feine Vergleichspartikel. דרור kommt noch Spr. 26, 2. als Vogel vor und zwar ebenfalls mit צפור parallel. Gew. Schwalbe, Andere Sperling. — 5. Der entsprechende Ausruf zu V. 2. auf die, die im Heiligthum weilen. — 6—8. Die Erklärung dieser drei



Die Schwalbe von Palästina.

Verse scheidet sich seit alter Zeit in zwei verschiedene Weisen, indem die Einen sie von den Wegen der Gottvertrauenden, die Anderen von den Pilgerfahrten nach Jerusch. verstehen. Die Letzteren, denen Raabe vorangeht, suppl. bei מסלות „nach Jerusch." und erkl.: „in ihrem Herzen" die eifrig an die Wallfahrten denken; man wird zugeben, daß dies höchst willkührlich ist, noch dazu, da sie sofort auf der Pilgerreise sich befinden. עמק הבכא erklären sie Thal der 2 Schem. 5, 23. 24. vorkommenden Bechaim, welche Einige, (s. Anm. dort) für die Balsamstaude, And. für Maulbeerbäume halten, und setzen voraus, daß dies ein ödes, dürres Thal bedeute. Allein gerade das Thal, wo die Bechaim nach obiger Str. wuchsen, war das fruchtbare Thal Rephaim Jesch. 17, 5., und sämmtliche ältere Verss. geben es „Thal des Weinens," so wie die Mas. ausdrücklich bemerkt, daß hier א für ה steht. יראה אל אלה׳ בציון ist ihnen die Ankunft der Pilger in Zijon, wogegen zu bemerken, daß hierfür konstant gesagt wird את פני 2. M. 34, 23. 24. 5 M. 16, 16. 31, 11. 1 Schem. 1, 22., einmal אל פני 2 M. 23, 17., sonst פני 2 M. 23, 15. 34, 20.

Zijon. 9. Ewiger, Gott, der Heerschaaren, erhöre mein Gebet, merk' auf, Gott Jakob's. Selah. — 10. Unser Schild, sieh, Gott, und blick auf deines Gesalbten Antlitz. 11. Denn besser ist ein Tag in deinen Höfen, als tausend (sonst); lieber will ich an der Schwelle harren in dem Hause meines Gottes, als in des Frevlers Zelten wohnen. 12. Denn Sonn' und Schild ist Gott, der Ewige, Gunst und Ehre giebt der Ewige, er weigert Glück nicht denen, die in Unschuld wandeln. 13. Ewiger der Heerschaaren, heil dem Menschen, der auf dich vertraut.

אֶל־אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן׃ (ט) יְהוָה אֱלֹהִים צְבָאוֹת שִׁמְעָה תְפִלָּתִי הַאֲזִינָה אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֶלָה׃ (י) מָגִנֵּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים וְהַבֵּט פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ׃ (יא) כִּי טוֹב־יוֹם בַּחֲצֵרֶיךָ מֵאָלֶף בָּחַרְתִּי הִסְתּוֹפֵף בְּבֵית אֱלֹהַי מִדּוּר בְּאָהֳלֵי־רֶשַׁע׃ (יב) כִּי שֶׁמֶשׁ ׀ וּמָגֵן יְהוָה אֱלֹהִים חֵן וְכָבוֹד יִתֵּן יְהוָה לֹא יִמְנַע־טוֹב לַהֹלְכִים בְּתָמִים׃ (יג) יְהוָה צְבָאוֹת אַשְׁרֵי אָדָם בֹּטֵחַ בָּךְ׃

v. 10. בנ"א פְּנֵי
v. 11. פתח באתנח
v. 13. נ"א יְהוָה

Jesch. 1, 11. Ps. 42, 3., so daß אל אלה' durchaus eine andere, mehr innerliche Beziehung haben muß. Hingegen giebt schon Targ. מסלות בלבבם: רוחצנותא בלבביהון „in deren Seelen Vertrauen, Festigkeit." Raschi: החושב בלבו מסלות דרכיו ליישר את דרכו; Hengstenb. „Bahnen bezeichnen das eifrige sittliche Streben, die Unsträflichkeit und Gerechtigkeit;" so Ps. 50, 23. שם דרך, Spr. 16, 17. מסלת ישרים Jesch. 40, 3. Wir fügen besonders Jesch. 59, 7. hinzu: „ihre Gedanken sind Frevelgedanken, Unheil und Untergang auf ihren Pfaden במסלותם." Der stärkste Beweis liegt aber darin, daß es mit עוז parallel steht, wer seine Stärke in Gott findet, und auf die Pilgerfahrt nach Jerusch. denkt, ist zu unpoetisch, als daß ein feinfühlender Dichter sich so ausdrücken konnte, vielmehr: wer seine Stärke in Gott findet, und die Pfade, die er zu beschreiten, im Herzen überlegt, erwägt. Daran schließt sich dann höchst würdig: wenn diese, die Gottvertrauenden, ziehen durch ein Thal des Weinens, d. h. wenn sie in Mißgeschick sind, ganz wie 23, 4., so wandeln sie es zu einem Quell, d. h. in ein Thal der Fruchtbarkeit, d. i. der Tröstung, indem sie vermöge ihres Gottvertrauens auch das Unglück als von Gott zu ihrem Besten bestimmt anerkennen. Joel 2, 23. macht es zweifellos, daß מורה, welches Jiob 36, 22. 2 Chr. 15, 3. „Lehrer" heißt, auch „Regen," und zwar wie יורה Früh- (Herbst-) Regen bedeutet. Da nun hier מעין Quelle vorangeht, so ist diese Bedeutung festzuhalten. And.: Der Lehrer hüllet sich in Segen, auf David bezüglich (Hengstenb.). Das Thal der Trauer, der Oede, bekommt einen Quell und dann fällt starker Regen, wodurch es fruchtbar wird, sich mit Pflanzen bedeckt. Vgl. 65, 14. Zu V. 8. vgl. Jesch. 40, 31. Ihre Kraft stärkt sich immer mehr und mehr, bis sie alles Mißgeschick überwunden haben, bis sie zu Gott gelangt sind, d. h. zum Siege in Gott, wo dann der S. die Verbindung mit dem Heiligthum „in Zijon" wieder anknüpft, da durch den ganzen Ps. das Bewußtsein durchdringt, im Heiligthum hat der S. zugleich die Stätte der Ruhe und Sicherheit. יראה im Sing. am Schluß, wie אדם und לו V. 6. am Eingang. — 10. Die in V. 9. allgemein gehaltene Bitte drückt der S. nun speziell für den König aus, was er durch „unser Schild," also im Namen des Volkes sprechend, passend einleitet. Mit dem Könige war der S. geflohen, mit ihm zurückgekehrt; in den ganzen Komplexus gehört daher der König nothwendig: Gott, Heiligthum, der König. Deshalb die Bitte, Gott schaue auf den König, beglücke ihn, damit dieser nicht wieder zu fliehen brauche, was Letzteres aber der S. höchst fein übergeht. Einige מגנינו als Akkus., wogegen V. 12. Daß aber der König nicht der S. ist, geht wieder aus dem „unser Schild," wo also das Volk dem Könige gegenübertritt, hervor. — 11. Was der S. in der nur umrissenen Bitte gemeint, drückt er hier bestimmt aus, bezieht es aber auf sich selbst, um eben vom Könige nichts Verletzendes auszusagen. ספף ἅπ. λεγ. an der Schwelle stehen, liegen, ist dem דור ἅπ. λεγ. und zugleich dem באהלי entgegengestellt. Das Verweilen an der Schwelle, also das in das Innere des Heiligthums nicht Hineintreten, dem (üppigen) Aufenthalt in den Zelten des Frevels gegenüber. — 12. Um so mehr, da dem S. sich das Weilen im Heiligthum mit dem unsträflichen Wandel und dem Glücke verbindet. „Sonne" vgl. Jesch. 60, 19. 20.

Bitte um Hülfe nach dem Exil.

85. 1. Dem Sangmeister, von den Söhnen Korach's, ein Gesang. 2. Du hattest, Ewiger, dein Land begnadigt, zurückgeführt Jakob's Gefangene, 3. vergeben deines Volkes Sünde, all ihre Schuld bedeckt. Selah. — 4. Du hattest abgelegt all deinen Grimm, von deiner Zornglut abgelassen: 5. kehr' um zu uns, Gott unsres Heils, brich deinen Groll gen uns. — 6. Willst du uns ewig zürnen? verlängern deinen Grimm Geschlecht auf Geschlecht? 7. Willst du, du nicht uns wiederum beleben, daß sich dein Volk dein freue? 8. Laß deine Huld uns schauen, Ewiger, dein Heil verleihe uns. — 9. Ich will hören, was redet Gott, der Ewige; denn Frieden seinem Volk und seinen Frommen redet er: nur daß

פה (א) לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי־קֹרַח ° מִזְמוֹר׃
(ב) רָצִיתָ יְהוָה אַרְצֶךָ שַׁבְתָּ שְׁבוּת
יַעֲקֹב׃ (ג) נָשָׂאתָ עֲוֺן עַמֶּךָ כִּסִּיתָ כָל־
חַטָּאתָם סֶלָה׃ (ד) אָסַפְתָּ כָל־עֶבְרָתֶךָ
הֱשִׁיבוֹתָ מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ׃ (ה) שׁוּבֵנוּ אֱלֹהֵי
יִשְׁעֵנוּ וְהָפֵר כַּעַסְךָ עִמָּנוּ׃ (ו) הַלְעוֹלָם
תֶּאֱנַף־בָּנוּ תִּמְשֹׁךְ אַפְּךָ לְדֹר וָדֹר׃
(ז) הֲלֹא אַתָּה תָּשׁוּב תְּחַיֵּנוּ וְעַמְּךָ
יִשְׂמְחוּ־בָךְ׃ (ח) הַרְאֵנוּ יְהוָה חַסְדֶּךָ
וְיֶשְׁעֲךָ תִּתֶּן־לָנוּ׃ (ט) אֶשְׁמְעָה מַה־
יְדַבֵּר הָאֵל יְהוָה כִּי ׀ יְדַבֵּר שָׁלוֹם אֶל־

נ"א חומ׳ v. 1. שבית ק׳ v. 2.
נ"א מֵחֲרוֹן v. 4. עטי׳ וְהָפֵר v. 5.
נ"א וָדוֹר v. 6. ב"נ הלא־ v. 7.
נ"א הָאֵל ׀ v. 9.

85. Der einfache, klare Ps. erinnert zuerst an die Gnade, die Gott Jisr. angedeihen lassen, indem er es aus der Gefangenschaft zurückgeführt, und alle Schuld ihm vergeben (2—4.), und gründet darauf die Bitte, daß Gott auch jetzt zu zürnen aufhöre, und dem Volke Heil ertheile (5—8.). In der Ueberzeugung, daß Gott die Bitte erhören werde, überläßt sich der S. den fröhlichsten Aussichten, die dann verwirklicht würden, und die in der Herrschaft des Friedens, der Wahrheit, der Gerechtigkeit bestehen werden, an die sich ein reicher Ertrag des Erdbodens knüpft (9—14.). Längst war es erkannt, daß der Ps. nach dem Exil in der Zeit der Bedrängniß der jüdischen Kolonie verfaßt sei, wobei jedoch bemerkt werden muß, daß der scharfe Gegensatz in V. 4. 5. bezeugt, daß die Zurückführung bereits eine beträchtliche Zeit dahinter liegen mußte, weil sonst אספת כל עברתך und והפר כעסך nicht so dicht nebeneinander stehen könnten. Der Ps. spricht also die Bitte aus, da Gott Jisr. früher begnadigt und zurückgeführt hat, so mag er auch jetzt in der Bedrängniß Jisr. begnadigen, und ihm zu Frieden und Heil verhelfen. Um seine eigenthümliche Deutung des שבת שבות auch hier zu rechtfertigen, da wir jedoch bereits in der Einleitung zu Ps. 14. S. 36. zurückgewiesen haben, leugnet dies Hengstenb., und will den Ps. auf irgend eine frühere Befreiung beziehen, die er aber nicht früher zu bestimmen vermag. Seine Einwände sind schon im Obigen widerlegt. Rabe sieht den Ps. auf das babyl. Exil prophezeiet an, Raschi faßt 2—4. als Vordersatz auf „wenn." Der Ps. besteht aus 2 Absätzen 2—8., 9—14., die aus zweiversigen Str. bestehen, so jedoch, daß die letzte des ersten Absatzes, die dritte, vor der Wendung zu einer dreiversigen erweitert ist, was mit dem größern Affekt übereinstimmt. V. 3. motivirt V. 2. und schließt richtig mit Selah; 4. und 5. Gegensatz; der zweite Absatz hebt mit אשמעה an; 11. und 12. gehören genau zusammen; 13. spezialisirt das Vorhergehende. Gott bringt Frieden und Wahrheit in die Menschenwelt. — 1. S. Einleitung zu den Ps. — 2. Es ist ächt jisraelit. Ansicht, daß das heil. Land darin eine Begnadigung findet, daß Jisr. zurückgeführt wird. — 3. Dieses Faktum kann nur darin sein Motiv haben, daß Gott Jisr. alle Schuld, um die es in die Gefangenschaft geführt worden, vergeben hatte. Vgl. Jesch. 40, 2. — 4. Um den Gegensatz in V. 5. stärker hervorzuheben, hebt der S. noch einmal mit der Vergangenheit an, und zwar mit solchem, was eigentlich dem V. 3. vorangehen müßte, dem Aufhören des Zornes Gottes. Vom Zorne spricht er aber, um zu vermeiden, die gegenwärtige Bedrängniß geradezu den abermaligen Sünden Jisr.'s zuzuschreiben, sondern dem Zorne Gottes. — 7. Vgl. 71, 20. — 9. 10. Nachdem der S. das, was ihn drückt, ausgesprochen, will er sich den fröhlichen Hoffnungen überlassen. Je lieber er dies thut, desto mehr will er es bemerklich machen. Daher

zur Thorheit sie nicht wieder kehren! 10. Ja,
dein Heil ist nahe denen, die dich fürchten, daß
Ehr' in unserm Lande wohne. — 11. Gnad'
und Wahrheit begegnen sich, Recht und Friede
küssen sich; 12. Wahrheit sprießet aus der
Erde, und vom Himmel blicket Recht. —
13. Da giebt der Ewige das Gute, und unser
Land giebt den Ertrag. 14. Recht geht vor
ihm her, und macht zum Wege seine Schritte.

Bitte um Hülfe.

86. 1. Gebet von David. Neige, Ewi=
ger, dein Ohr, erhöre mich, denn arm und
elend bin ich. 2. Meine Seele wahre, denn

עַמּוֹ וְאֶל־חֲסִידָיו וְאַל־יָשׁוּבוּ לְכִסְלָה׃
(י) אַךְ קָרוֹב לִירֵאָיו יִשְׁעוֹ לִשְׁכֹּן כָּבוֹד
בְּאַרְצֵנוּ׃ (יא) חֶסֶד־וֶאֱמֶת נִפְגָּשׁוּ צֶדֶק
וְשָׁלוֹם נָשָׁקוּ׃ (יב) אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמָח
וְצֶדֶק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקָף׃ (יג) גַּם־יְהוָה
יִתֵּן הַטּוֹב וְאַרְצֵנוּ תִּתֵּן יְבוּלָהּ׃ (יד) צֶדֶק
לְפָנָיו יְהַלֵּךְ וְיָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו׃

פו (א) תְּפִלָּה לְדָוִד הַטֵּה־יְהוָה אָזְנְךָ
עֲנֵנִי כִּי־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי׃ (ב) שָׁמְרָה

v. 2. נ"א שָׁמְ׳

führt er diese Aussprache besonders ein, und stellt sie als Verheißung Gottes dar. Aber er weiß, daß die Erfüllung von einer Bedingung abhängt, daß nämlich das Volk nicht wieder in seine alte Verirrung zurückkehre, daß es fromm und gottesfürchtig sei. Deshalb bezeichnet er es nur als Verheißung, ידבר zweimal, zeichnet es zuerst allgemein als Friede שלום, und fügt die Bedingung hinzu. — 11. 12. Jetzt kann er sich ungestört der Schilderung hingeben. Der S. zeichnet eigenthümlich und tiefsinnig die herrliche Zukunft als Erzeugniß der Verbindung himmlischer und irdischer Herrlichkeit. Dem Himmel schreibt er Gnade und Gerechtigkeit zu, der Erde Wahrheit und Friede. V. 11. führt er diese paarweise auf, 12. theilt er sie der Erde und dem Himmel zu. Daß חסד des Himmels und אמת der Erde sich begegnen, צדק des Himmels und שלום der Erde sich vereinen, dies sichert das Heil auf Erden. — 13. 14. Dies führt er jetzt spezieller durch, das Heil von Gott, den reichen Ertrag von der Erde erwartend, und faßt dann V. 14. das Ganze in einen Allgemeinsatz zusammen, indem er das Recht צדק als den Kern hinstellt. ישם לדרך wird durch Jesch. 51, 10. unzweifelhaft: das Recht schreitet dahin, und macht durch seine Schritte den Weg gangbar für uns. —

86. Dringend bittet der S. Gott, daß er ihn erhöre, bewahre, helfe, begnadige, erfreue, indem er sich auf seine Noth, Unschuld, Vertrauen, Gebet, Hingebung und die Huld und Verzeihung Gottes beruft (1—5.). Noch dringender wiederholt er sein Flehen, hinweisend auf seine Bedrängniß, indem er die Größe Gottes und seiner Wunderthaten, die alle Völker werden anerkennen müssen, anruft (6—10.). Hiermit nimmt das Gebet eine andere mildere Wendung; er fühlt, daß zur Erhörung desselben auch seinerseits immer mehr wahrhaftiger Wandel und Gottesfurcht nothwendig ist, daß er die Gnade Gottes aussprechen müsse, die ihn schon aus großer Noth gerettet (11—13.) Und so wie nun der heftigste Drang seines Herzens beseitigt ist, vermag er genauer sein Weh darzulegen: übermüthige, gottlose Frevler sind wider ihn aufgestanden und trachten nach seinem Leben, aber Gott ist ja gnädig und huldvoll. Darum kann er bitten, daß Gott ihm, dem Gottesdiener, helfe und an ihm ein Zeichen thue, daß die Feinde zu Schanden werden (14—17.). Der Strophenbau ist hiernach erkenntlich: 5. 5. 3. 4. Der Ps. bietet eine sonderbare Eigenthümlichkeit: einerseits sind viele Stellen aus anderen, Davidischen Psalmen entnommen, andrerseits ist der Bittdrang doch so eigenthümlich, und der Entwickelungsgang so innig, zart und empfunden, so wie endlich einzelne Ausdrücke so originell, daß dem Ps. die Originalität nicht abgesprochen werden kann. Da nun sonst Nichts gegen den Davidischen Ursprung spricht, so hätten wir zu erwägen, daß die meisten Ps. nicht eigentliche Kunsterzeugnisse, sondern unmittelbarer Ausbruch und Ausspruch dessen sind, was dem S. im Herzen lebte; daß daher eine Aussprache in ihm schon gewohnten Wendungen dem alten S. durchaus nicht so fern und fremd war, wie uns, den künstlichen Dichtern. Der alte D. mochte daher immer so sprechen, um seinem vollen Herzen Luft zu machen, wie er schon oft gesprochen, wenn sich nur in der Gesammtheit nicht Seichtigkeit und Mangel an Tiefe und Originalität erkenntlich machen. Die Meinung Hengstenb.'s, daß ein Korachite dies Gebet für David abgefaßt,

נַפְשִׁי כִּי־חָסִיד אָנִי הוֹשַׁע עַבְדְּךָ אַתָּה
אֱלֹהַי הַבּוֹטֵחַ אֵלֶיךָ׃ (ג) חָנֵּנִי אֲדֹנָי
כִּי־אֵלֶיךָ אֶקְרָא כָּל־הַיּוֹם׃ (ד) שַׂמֵּחַ
נֶפֶשׁ עַבְדֶּךָ כִּי אֵלֶיךָ אֲדֹנָי נַפְשִׁי אֶשָּׂא׃
(ה) כִּי־אַתָּה אֲדֹנָי טוֹב וְסַלָּח וְרַב־
חֶסֶד לְכָל־קֹרְאֶיךָ׃ (ו) הַאֲזִינָה יְהוָה
תְּפִלָּתִי וְהַקְשִׁיבָה בְּקוֹל תַּחֲנוּנוֹתָי׃
(ז) בְּיוֹם צָרָתִי אֶקְרָאֶךָּ כִּי תַעֲנֵנִי׃
(ח) אֵין־כָּמוֹךָ בָאֱלֹהִים | אֲדֹנָי וְאֵין
כְּמַעֲשֶׂיךָ׃ (ט) כָּל־גּוֹיִם | אֲשֶׁר עָשִׂיתָ
יָבוֹאוּ | וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ אֲדֹנָי וִיכַבְּדוּ
לִשְׁמֶךָ׃ (י) כִּי־גָדוֹל אַתָּה וְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת
אַתָּה אֱלֹהִים לְבַדֶּךָ׃ (יא) הוֹרֵנִי יְהוָה |
דַּרְכֶּךָ אֲהַלֵּךְ בַּאֲמִתֶּךָ יַחֵד לְבָבִי לְיִרְאָה
שְׁמֶךָ׃ (יב) אוֹדְךָ | אֲדֹנָי אֱלֹהַי בְּכָל־
לְבָבִי וַאֲכַבְּדָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם׃ (יג) כִּי־
חַסְדְּךָ גָּדוֹל עָלָי וְהִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִשְּׁאוֹל
תַּחְתִּיָּה׃ (יד) אֱלֹהִים | זֵדִים קָמוּ עָלַי
וַעֲדַת עָרִיצִים בִּקְשׁוּ נַפְשִׁי וְלֹא שָׂמוּךָ
לְנֶגְדָּם׃ (טו) וְאַתָּה אֲדֹנָי אֵל־רַחוּם

פתח באתנח v. 2. נ״א יהוה v. 3.
נ״א כִּי־ v. 4. נ״א יְהוָה v. 6.
נ״א בֵּאלֹהִים ולא פסיק v. 8. בנ״א אֵל־ v. 15.

ich bin fromm, hilf deinem Knechte, du, mein Gott, der dir vertrauet. Sei, Herr, mir gnädig, denn zu dir ruf' ich alle Zeit. 4. Erfreue deines Knechtes Seele, denn zu dir, Herr, erheb' ich meine Seele. 5. Denn gütig bist du und verzeihend, Herr, und reich an Gnaden Allen, die dich rufen. — 6. Merk', Ewiger, auf mein Gebet, und horch auf meines Flehens Stimme. 7. Ich rufe dich am Tage meiner Noth, denn du erhörest mich. 8. Dir gleichet Keiner unter den Göttern, Herr, und deinen Werken Nichts. 9. Alle Völker, die du gemacht, werden kommen uud sich bücken vor dir, Herr, und deinen Namen ehren. 10. Denn groß bist du, und thuest Wunder, du, Gott, allein. — 11. Zeig' mir, Ew'ger, deinen Weg, in deiner Wahrheit will ich wandeln, einige mein Herz, zu fürchten deinen Namen. 12. Dich will ich preisen, Herr, mein Gott, mit meinem ganzen Herzen, und ehren deinen Namen ewiglich. 13. Denn groß ist deine Gnade über mir, und meine Seele hast du aus der tiefen Gruft gerettet. — 14. Gott, Frevler standen wider mich auf, Gewaltiger Rotte trachtete nach dem Leben mir, und stellten dich sich nicht vor Augen. 15. Du aber, Herr, bist Gott, barmherzig und gnädig, langmüthig und voller

und absichtlich aus David. Ps. entlehnt habe, um D. an seine früheren Aussprüche zu erinnern, ist zu absurd, um widerlegt zu werden. Auch daß der Ps. aus der Abschal. Zeit sei, ist nicht erkenntlich genug, er gehört dem Alter D. an. **Gott hilft dem Getreuen.** — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Vgl. 40, 18. — 2. Vgl. 4, 4. — 4. Aus 25, 1., allein hiet in sehr originaler Verbindung, die Erhebung der Seele als Motiv für die Freude derselben. — 6. Die weiche Form תחנונות nur hier. — 8. 2 M. 15, 11. 5 M. 3, 24. Unter den Göttern, d. h. unter den vermeintlichen Göttern, von denen nach V. 9. alle Völker sich abwenden werden. — 9. 22, 28. Der Zusatz „die du gemacht" besagt, daß Bewußtsein und Sein nicht für immer auseinander bleiben können (Hengstenb.). — 10. Diese Wunder sind es, welche endlich die Heiden bekehren, zu Gott führen werden. — 11. 27, 11., hier doch mehr zur Selbstständigkeit des S. führend, wie אהלך zeigt, vgl. 25, 5. 26, 3. Dagegen ist das יחד ganz original, alle Bewegungen des Herzens einige zu vollkommner Gottesfurcht. — 14. Aus 54, 5. so jedoch, daß statt זרים steht זדים und עדת עריצים, was auf die Abschalomische Verschwörung deuten kann. — 15. 2 M. 34, 6. — 16. Das Suppl.

וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת׃
(טז) פְּנֵה אֵלַי וְחָנֵּנִי תְּנָה־עֻזְּךָ לְעַבְדֶּךָ
וְהוֹשִׁעָה לְבֶן־אֲמָתֶךָ׃ (יז) עֲשֵׂה־עִמִּי
אוֹת לְטוֹבָה וְיִרְאוּ שֹׂנְאַי וְיֵבֹשׁוּ כִּי־אַתָּה
יְהוָה עֲזַרְתַּנִי וְנִחַמְתָּנִי׃

Huld und Wahrheit. 16. Wend' dich mir zu und sei mir gnädig, gieb deine Stärke deinem Knechte, und hilf dem Sohne deiner Magd. 17. Ein Zeichen thu an mir zum Guten, daß meine Hasser es sehen und zu Schanden werden: denn du, o Ew'ger, stehst mir bei und tröstest mich.

פז (א) לִבְנֵי־קֹרַח מִזְמוֹר שִׁיר יְסוּדָתוֹ
בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ׃ (ב) אֹהֵב יְהוָה שַׁעֲרֵי

Zur Feier Zijon's als Stätte der Gotteserkenntniß.

87. 1. Von den Söhnen Korach's, ein Gesang, ein Lied. Gegründet ist sie von Ihm auf heiligen Bergen! 2. Der Ewige liebet

בנ״א חֶסֶד v. 15.

עבדך zu בן אמתך, auch 116, 16., zeigt an, daß er nicht an sich allein Diener Gottes ist, sondern seine Väter es schon waren. — 17. Ein Zeichen, daß die Feinde sahen, wie Gott ihm hilft. —

87. Ein wundersames Lied, ein gedrängter Ausdruck hoher Empfindung, deren ganze Entwickelung verborgen ist; es ist wie eine Seite aus einem großen Buche, wie ein Vers aus einem langen, erhabenen Gesang. Gerade darum müssen wir danach streben, den einfachen Sinn zu erkennen, ohne mehr hineinzulegen, als darin ausgesprochen, um so mehr, da die Deutung den kurzen Psalm als willkommene Beute betrachtete. Beim ersten Blick schon erkennt man, daß er ein Triumphlied auf Jeruschalajim und Zijon ist. Folgen wir nun zunächst dem „Selah," wenn es auch kein unbedingter Führer ist, so sehen wir in der ersten Str. 1—3. den Preis Jeruschalajims über alle anderen Wohnungen Jakob's. Es liegt auf heiligen Bergen (1.), Gott liebt es vor allen (2.), es wird zur höchsten Ehre „Stadt Gottes" genannt (3.). In der zweiten Str. erkennen wir Zijon den auswärtigen Völkern, Rahab (Aeg.), Babel, Peleschet, Zor (Tyros) und Cusch (Aethiopien) gegenübergestellt. Wir müssen also schon voraussetzen, daß, wie in der ersten Str. Jerusch. über alle Städte Jisr.'s gesetzt wird, so in der zweiten über alle anderen Völker. Daß eine Gegensätzlichkeit stattfindet, sieht man schon aus ולציון. Worin ist nun diese Gegensätzlichkeit ausgesprochen? 1) אזכיר—לידעי von den Völkern, wogegen von Zijon nur ולציון יאמר; daraus erkennt man daß das אזכיר—לידעי auch nur Einführung des Spruches ist, wie יאמר; von Zijon konnte der S. voraussetzen, daß es als „Kenner Gottes" (denn in אזכיר redet-Gott, und ידע als part. mit Suff. heißt, der mich, dich, ihn ff. kennt. Ijob 19, 13. 24, 1. Jech. 28, 19. Ps. 36, 11.) bekannt ist, aber von Aeg. ff. bis Aethiop. mußte er es aussagen; weil diese Völker aber in gewöhnlichem Begriff nicht als solche gelten konnten, mußte er es aussagen, indem er doch nur sagen will: ich setze sie als solche voraus. 2) Der Hauptgegensatz ist nun, daß von jenen Völkern gesagt wird: זה ילד שם, von Zijon aber איש ואיש ילד בה; in diesem Gegensatz ist איש ואיש Jedermann, זה Dieser und Jener. Unter den Völkern wird nur von Diesem und Jenem gesagt, er ist dort geboren, in Zijon von Jedermann, d. h. unter den Völkern ist nur Dieser und Jener ausgezeichnet (so daß man nach seinem Ursprung frägt), in Zijon Jedermann; worin diese Auszeichnung besteht, hat aber der S. von vorn herein durch — אזכיר לידעי ausgesagt, ausgezeichnet als solche, die Gott kennen, erkennen, bekennen, die Gott vertraut sind. Der S. setzt also Zijon dadurch über alle anderen Völker, daß unter diesen nur hier und da Gotteserkenntniß vorhanden ist, Zijon aber deren ganz und gar voll. Diesem fügt der S. hinzu: Der Höchste hat es (Zijon) gegründet, Gott hat es zur Stätte seiner Erkenntniß bestimmt und gebildet, wogegen die Völker nur sich selbst bilden. 3) Diesem letzteren fügt nun der S., um seinen Gedanken noch eindringlicher und ausdrücklicher zu machen, nochmals als Gegensatz hinzu, daß, während in Zijon alle Männer von Gotteserkenntniß voll sind, so daß kein Verzeichniß darüber geführt zu werden braucht, bei den Völkern dasselbe nothwendig ist, weil Gott in ihm nur Einzelne aufzählen kann, die (in der Gotteserkenntniß) ausgezeichnet sind. Nachdem so der S. in der ersten Str. Zijon über alle Städte Jakobs als Gottesstadt, in der zweiten über alle Völker als der Gotteserkenntniß voll und von Gott gegründet gesetzt hat, fügt er einen ebenso abgerissenen Schlußsatz hinzu (7.), wie er mit einem solchen begonnen. בך kann sich nur auf Zijon beziehen (3.)

צִיּ֑וֹן מִ֝כֹּ֗ל מִשְׁכְּנ֥וֹת יַעֲקֹֽב׃ (ג) נִ֭כְבָּדוֹת
מְדֻבָּ֣ר בָּ֑ךְ עִ֖יר הָאֱלֹהִ֣ים סֶֽלָה׃ (ד) אַזְכִּ֤יר ׀
רַ֥הַב וּבָבֶ֗ל לְֽיֹ֫דְעָ֥י הִנֵּ֖ה פְלֶ֣שֶׁת וְצ֣וֹר עִם־
כּ֑וּשׁ זֶ֝֗ה יֻלַּד־שָֽׁם׃ (ה) וּֽלְצִיּ֨וֹן ׀ יֵאָמַ֗ר
אִ֣ישׁ וְ֭אִישׁ יֻלַּד־בָּ֑הּ וְה֖וּא יְכוֹנְנֶ֣הָ עֶלְיֽוֹן׃
(ו) יְֽהוָ֗ה יִ֭סְפֹּר בִּכְת֣וֹב עַמִּ֑ים זֶ֖ה יֻלַּד־

Zijon's Thore vor aller Wohnungen Jakob's. 3. Herrliches wird gesprochen von dir, du Stadt Gottes. Selah. — 4. Nenn' ich Rahab und Babel als solche, die mich kennen, siehe, Peleschetḥ und Zor nebst Cusch: da ist dieser und jener geboren. 5. Aber von Zijon heißt es: Mann für Mann, sie sind dort geboren, und er hat es, der Höchste, gegründet. 6. Der Ewige zählt im Verzeichniß der Völker: da ist

נ״א נֻוֹת v. 2.
נ״א יְהֹוָה v. 6. נ״א זֶה ibid.

מעינים Quellen (104, 10.), wie Jesch. 12, 3. ממעיני הישועה „aus den Quellen des Heils," alle meine Quellen des Heils, der Wonne sind in dir, Zijon. Dies legt er höchst dichterisch den Sängern und Reigentänzern (beide zum Kultus gehörend) in den Mund, die es eben für den S. in höchster Extase aussprechen. Hiermit ist die Feier Zijon's auf's Höchste ausgesprochen. Diese ausführliche Erklärung (mit der Rabe im Allgemeinen übereinstimmt), hat den Vorzug, daß sie völlig logisch die zweite mit der ersten Str. verbindet: dort der Vorzug Jerusch.'s vor den andern St. Jisr.'s, hier vor den übrigen Völkern. Dahingegen haben Viele (Raschi an der Spitze) in dem Ps. die Verheißung gesehen, daß Zijon Mittelpunkt der Weltreligion sein würde (de Wette), die Wiedergeburtsstätte der Völker (Hengstenb.), so daß zuerst einige (4.), dann alle (5.) in Zijon wiedergeboren würden. Allein dem widerspricht gänzlich die erste Str., denn wozu soll der Segen Zijon's über die anderen Städte Jisrael's, wenn es als Wiedergeburtsstätte der Völker, als Mittelpunkt der Weltreligion gefeiert werden soll? Dann stände es auf einer Höhe, wo die anderen jisr. Städte gar nicht in Betracht kommen, oder doch als zu ihm gehörig, ihm nicht gegenüber gestellt werden. Noch weniger wird dadurch das Verhältniß von זה und איש ואיש ילד שם klar, am wenigsten warum זה וגו׳ noch einmal (6.) nach dem איש ואיש wiederholt wird. Allerdings fällt in unserm Ps. auf, daß jenen Völkern wenigstens ein ידע, d. h. einige Gotteserkenntniß zugeschrieben wird. Bedenken wir aber, daß dies geschieht, um den Gegensatz in Zijon desto stärker hervorzuheben, daß ferner der Gegensatz in den älteren Zeiten nicht so scharf aufgefaßt worden, wie später, bei höherer dogmatischer Ausbildung (man erinnere sich an Schelomoh), und wie von uns, daß endlich die Jisr. öfter sogar an eine Bekehrung dieser Völker dachten (vgl. Jesch. 19, 19 ff.), so daß sie immer eine Anknüpfung schon jetzt voraussetzen mußten: so fällt das Auffällige weg. Frägt man nach der Zeit des Ps., so kann רהב nicht, wie Hengstenb. meint, die Zeit Chiskijah's als späteste Zeitgrenze bestimmen, weil Jesch. 30, 7. den Namen für Aeg. erfunden habe, worauf er Jesch. 51, 9., hier und Ps. 89, 11. erscheint. Denn grade, daß Jesch. sagt רהב הם שבת beweist, daß רהב ein älterer poetischer Name Aeg.'s war, den Jesch. benutzte. Denn gegen Chisk.'s Zeit zeugt, daß Assyrien fehlt, welches Jesch. 19, 23. neben Aeg. steht. Hengstenb. will dies erklären, weil Assyrien feindlich war, die hier genannten freundliche Völker sind, was er aber wenig, z. B. von Philistäa gar nicht nachweisen kann. Vielmehr müssen wir darum die späteste Zeitgrenze für den Ps. noch weiter hinuntersetzen; Assyrien muß gebrochen sein, Aeg. und Babel die beiden Weltmächte, was ihr Voran- und Zusammenstellen, getrennt von den übrigen, erweist. Es muß also die Vernichtung des assyrischen Reiches durch Nabopalassar und Cyaxares im 14ten Jahre des Joschijah schon vorüber sein. Es darf aber im Gegentheil die Schlacht bei Circesium, wo die Aeg. von Babel geschlagen wurden, im 4ten Jahre Jojakim's, auch noch nicht vorüber sein, ja auch nicht die Schlacht bei Megiddo, wo Joschijah gegen Aeg. fiel, 4 Jahre früher, weil die hierauf folgenden Zustände mit dem Inhalt und Charakter des Ps. nicht übereinstimmen. So haben wir denn den bestimmten Zeitraum vom 14ten Jahre Joschijah's bis zu dessen Tode. Dann kann es aber nicht zweifelhaft sein, daß der Ps. bei jenem Aufschwunge, den der Tempelkultus unter Joschijah in dessen 18tem Regierungsjahre nahm, gedichtet ist, ein Aufschwung, der unsern Ps. vollständig erklärt, wo „das ganze Volk von Neuem in den Bund trat" (2 Kön. 23, 3.), große Feierlichkeiten stattfanden, wo insonders die Sänger wieder in Thätigkeit traten (2 Chro. 35, 15.). Damals trat Zijon wieder als „Gottesstadt" den übrigen Städten Jisr.'s gegenüber. Zijon ist die Stätte der Gottesverehrung. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Rabe, Raschi: Der S. gründet dies Lied auf den heil. Bergen. Indeß beginnt der S. in der Fülle seiner Empfindungen mit einem Ausruf. Das ו in יסודתו kann nicht auf das fem. Zijon (3. 5. 7.) gehen, und muß daher auf Gott, der V. 2. Subj. ist, bezogen werden. Gew. יסודה Subst., was aber nicht vorkommt, richtig Hengstenb. als Part. „seine Gegründete," d. h. Er hat sie gegründet, auf heil. Bergen,

שָׁם סֶלָה׃ (ז) וְשָׁרִים כְּחֹלְלִים כָּל־
מַעְיָנַי בָּךְ׃

dieser und jener geboren. — 7. Und die Sänger wie Reigentänzer: „all meine Quellen sind in dir!"

Klage des Schwerbedrängten.

פח (א) שִׁיר מִזְמוֹר לִבְנֵי־קֹרַח לַמְנַצֵּחַ
עַל־מָחֲלַת לְעַנּוֹת מַשְׂכִּיל לְהֵימָן
הָאֶזְרָחִי׃ (ב) יְהוָה אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי יוֹם־
צָעַקְתִּי בַלַּיְלָה נֶגְדֶּךָ׃ (ג) תָּבוֹא לְפָנֶיךָ

88. 1. Ein Lied, ein Gesang, von den Söhnen Korach's; dem Sangmeister, auf Machalath-Leannoth; ein Gedicht von Heman, dem Esrachi. 2. Ewiger, Gott meiner Hülfe, des Tages rufe ich, des Nachts vor dir; 3. es komme vor dich mein Gebet, dein Ohr neig

v. 1. נ"א לִבְנֵי או לִבְנֵי־קֹ׳
v. 2. נ"א צָעַקְתִּי

die längst geheiligt sind, wie der Morijah, vgl. 2 M. 15, 17. Ewald will abgeschmackt לה׳ לעולם ציון עיר suppl. — 4—7. S. Einleit. zu diesem Ps. מעין Einige: Blick, Ewald: heil. Hütten für die Künstler. —

88. Der Ps. ist der Erguß eines, in das tiefste Elend versunkenen Unglücklichen, der in seiner völlig hülflosen Lage nichts anderes mehr weiß, als sein Herz vor Gott auszuschütten. Er kann nur noch klagen, diese Klage allein ist ihm Trost. Wohl können wir eine solche Situation begreifen. Es giebt Verlüste, die nicht ersetzt werden können und die nur dadurch erträglich sind, daß wir unsre Gefühle vor Gott aussprechen. Dies hat man mißverstanden, und weil der Ps. nichts von erheiternder Hoffnung enthält, ihn entweder für ein Bruchstück gehalten, wie Muntinghe, oder für die erste Hälfte eines Ganzen, dessen zweite Hälfte Ps. 89. sei, wie Hengstenb. Aber gegen die erstere Meinung hat man einzuwenden, daß der Ps. ganz abgerundet ist. Der S. beginnt ja ausdrücklich mit dem Gebet um Erhörung (2. 3.), indem er in Gott den „Gott seiner Hülfe" erkennt; dann ergeht er sich in der Schilderung seines Weh's, indem er mit einer gewissen Wohlgefälligkeit ausführlich darlegt, wie er sich fast den Todten gleich sieht (4—7.), dies dem Zorne Gottes zuschreibt (7. 8.), und es etwas näher bezeichnet (9. 10.). Dennoch erinnert er, daß er Gott immerfort anrufe (10.), und (mit derselben Breite), daß ja die Todten Gott nicht preisen können (11—13.); dem gegenüber zeigt er nochmals auf sein beständiges Beten hin (14.), und frägt, warum ihn Gott verwerfe? (15.). Dies bekräftigt er durch ein nochmaliges Resumé seiner Leiden, die er auf Gott als Ursache zurückführt (16—19.). Wir sehen also, daß der Gedanke vollständig ist. Fehlt die erheiternde Hoffnung, so fehlt doch nicht die Bitte um Rettung, nur daß er schon so weit ist, daß er auf diese, bis jetzt von Gott unerhörte hinweist. Das Gebet um Rettung setzt er als schon oft gethan und nicht erfüllt voraus, und beruft sich daher wiederholt darauf (2. 3. 10. 14.). Der Ps. sagt: erhöre mich, Gott, ich bin ja so tief in Elend gesunken, daß ich fast untergehe, und bete ja stets zu Dir, warum erhörst Du mich nicht? Niemand wird da leugnen können, daß dies ein vollständiger Gegenstand eines Ps. ist, und würde die erheiternde Hoffnung noch hinzugefügt sein, so wäre der Charakter des Ps. gestört, und die Herren Hyperkritiker würden den Ps. als einen zusammengeflickten auseinander reißen wollen. Dasselbe spricht nun auch gegen Hengstenb.'s Meinung, aber noch mehr, daß unser Ps. mit dem folg. gar keine Berührungspunkte hat. Was er noch geltend macht, ist, daß die Ueberschriften Aehnlichkeiten und daß 89, 39—52. einige Uebereinstimmung mit Ps. 88. haben: die ersteren entscheiden nichts, die letzteren sind so allgemein, daß sie zwischen vielen Ps. gefunden werden; beide deuten nur an, warum die beiden Ps. neben einander gestellt werden. Gegen die Hypothese aber spricht die völlige Verschiedenheit des Gegenstandes, wie aus der Einleit. zu 89. noch weiter hervorgehen wird. Frägt man, worin das Elend des S. bestanden, so nehmen Viele Krankheit an (jüngst wieder Ewald); indeß was dahin zu deuten scheint, die Nähe des Todes, ist nur Bezeichnung der Höhe der Gefahr, und andere Ausdrücke, wie 9. „ich bin eingekerkert," die Entfremdung der Freunde 9. 19. zeigen, daß dieses Unglück nicht Krankheit ist. Hingegen ist nirgends ein Ausdruck gegeben, der auf Feinde schließen ließe, und führt der S. überall sein Unglück auf Gott als Urheber zurück. Um so weniger ist es richtig, wenn Raschi und Rosenm. den Ps. auf das isr. Volk im Exil beziehen wollen. Der Strophenbau ist durchgehends ein dreiversiger, wie an einigen Str. genau zu erkennen; so geben die 3 V. der zweiten Str. 5—7. den Vergleich mit den Todten, und die vierte Str. 11—13. die Frage, ob die Todten Gott preisen? und die fünfte beginnt mit ואני als Gegensatz. G o t t e r h ö r t d a s G e b e t d e s S c h w e r b e d r ä n g t e n. — 1. S.

תְּפִלָּתִי הַטֵּה אָזְנְךָ לְרִנָּתִי׃ (ד) כִּי־
שָׂבְעָה בְרָעוֹת נַפְשִׁי וְחַיַּי לִשְׁאוֹל הִגִּיעוּ׃
(ה) נֶחְשַׁבְתִּי עִם־יוֹרְדֵי בוֹר הָיִיתִי כְּגֶבֶר
אֵין־אֱיָל׃ (ו) בַּמֵּתִים חָפְשִׁי כְּמוֹ חֲלָלִים ׀
שֹׁכְבֵי קֶבֶר אֲשֶׁר לֹא־זְכַרְתָּם עוֹד וְהֵמָּה
מִיָּדְךָ נִגְזָרוּ׃ (ז) שַׁתַּנִי בְּבוֹר תַּחְתִּיּוֹת
בְּמַחֲשַׁכִּים בִּמְצֹלוֹת׃ (ח) עָלַי סָמְכָה
חֲמָתֶךָ וְכָל־מִשְׁבָּרֶיךָ עִנִּיתָ סֶּלָה׃
(ט) הִרְחַקְתָּ מְיֻדָּעַי מִמֶּנִּי שַׁתַּנִי תוֹעֵבוֹת
לָמוֹ כָּלֻא וְלֹא אֵצֵא׃ (י) עֵינִי דָאֲבָה
מִנִּי־עֹנִי קְרָאתִיךָ יְהוָה בְּכָל־יוֹם
שִׁטַּחְתִּי אֵלֶיךָ כַפָּי׃ (יא) הֲלַמֵּתִים
תַּעֲשֶׂה־פֶּלֶא אִם־רְפָאִים יָקוּמוּ יוֹדוּךָ

meinem Flehen zu. 4. Denn meine Seel' ist satt der Leiden, mein Leben naht der Gruft. — 5. Ich werde denen gleich geachtet, die zur Grube sinken, ward wie ein Mann, dem keine Kraft; 6. unter den Todten, frei, wie Erschlagene, die im Grabe liegen, deren du nicht mehr gedenkest, aber sie sind auch ausgeschlossen aus deiner Hand. 7. Du hast mich gelegt in die Grube der Tiefen, in Finsternisse, in Abgründe. — 8. Auf mir lagert dein Grimm, und mit all deinen Wellen bedrückst du mich. Selah. 9. Du hast mein Vertraueten entfernet von mir machest mich ihnen zu Gräueln: eingeschlossen, komm' ich nicht hinaus. 10. Mein Auge verlischt vor Elend: ich rufe dich, Ewiger, jeden Tag, breite aus meine Hände zu dir. — 11. Wirst du an Todten Wunder thun? Erstehen Schatten, preisen dich? Selah.

v. 8. נ״א עִנִּיתָ
v. 9. נ״א הִרְחַקְתָּ ibid. נ״א תוֹעֵבֹת
v. 10. בנ״א עֵינִי ibid. בנ״א עֹנִי ibid. בנ״א יְהוָה
v. 11. נ״א רְפָאִים ibid. נ״א יָקוּמוּ

Einleit. zu den Ps. — 2. יום für יומם oder ביום, wie das parallel. בלילה erweist. — 4. Begründung der Erhörung durch die Größe seines Mißgeschickes, so daß er schon dem Tode nahe gekommen. — 5. Diesen letzten Gedanken führt der S. weitläufig aus, wie wenn er sich in bittersüßem Gefühl in die Größe seines Leidens versenkte. Vgl. 28, 1. איל ἅπ. λεγ. vgl. 22, 20. — 6. Im 5ten V. wurde er den Sterbenden gleich geachtet, im 6ten befindet er sich der Beschaffenheit nach wie unter den Todten, im 7ten liegt er in der Gruft; also Steigerung. Die älteren Erkl. verstanden חפשי richtig, Targ. בני חורין Sept. ἐλευθερος. Raschi חפשי מן העולם, Rabe: מכל המצות ומכל עבודות הגוף וממלכי האדמה. Die Neueren aber unter Michaelis' Vorgang nach dem Arab. „hingestreckt" oder als ein Subst. „mein Lager." Hengstenberg vertheidigte aber die erstere Meinung scharfsinnig. חפשי heißt nicht allein Freigelassener, sondern wer frei ist von jeglichem Dienste, wie 1 Schem. 17, 25.; 2 Chr. 26, 21. (vgl. 2 Kön. 15, 5.) heißt es: Gott traf den Ussijah, er ward aussätzig bis zu seinem Tode, und blieb im בית החפשית כי נגזר מבית ה׳, wie es an uns. St. am Schlusse heißt: והמה מידך נגזרו, dort „er war ausgeschlossen vom Hause des Ewigen," hier: „diese sind ausgeschlossen aus deiner Hand," so daß also ב׳ הח׳ hieße ein Haus der Freiheit, wo die darin wohnenden keinerlei Dienst mehr zu leisten haben, weil sie aussätzig sind, aber einer schlechten Freiheit, die ohne Verdienst und ohne Lohn ist. So auch hier, die Todten sind frei, Gott gedenkt ihrer nicht mehr, sie sind aus seiner Hand ausgeschlossen, so daß sie ihm nicht mehr zu gehorchen haben, von ihm aber auch nichts erhalten (vgl. נגזר מארץ חיים Jesch. 53, 8.). Es ist also ein Freisein von Gott, aber darum ein schlechtes, alles Heiles entbehrendes Freisein. — 7. Vgl. 86, 13. Hier führt der S. sein Leid auf Gott als Urheber. — 8. Diesen Gedanken führt er weiter aus. Gottes Zorn ist die Ursache seines Unheils, um so eher müßte Gott auf seine Gebete hören (10.). Dies wiegt so schwer, daß der S. ein Selah hinzufügt. Bei ענית fehlt das Suff., weil an das עלי gedacht ist. כל משבריך ist Acc. „mit." — 9. Die Schlußworte des V. stehen zu dicht bei den Vorherg., als daß ihr Sinn ein anderer sein könnte, wie: da ich meinen Freunden selbst zum Gräuel geworden, kann ich vor Scham nicht ausgehen, und muß also wie eingeschlossen bleiben, vgl. 31, 12. Ijob 31, 34. — 10. דאבה vgl. 5 M. 28, 65. — 11. Nachdem er auf sein beständiges Flehen hingedeutet, motivirt er es durch die Hinweisung, daß die Todten weder von Gott gerettet werden, noch ihn preisen und erkennen können. S. hierüber Anm. zu 6, 6. S. 19. Da der S. gern bei

12. Wird im Grabe deine Gnad' erzählt, deine Treu' in der Verwesung? 13. Wird in der Finsterniß dein Wunder anerkannt, und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? — 14. Doch, ich, Ewiger, klage zu dir, und am Morgen kömmt dir mein Gebet zuvor. 15. Warum, Ewiger, verwirfst du meine Seele, verhüllst vor mir dein Antlitz? 16. Elend bin ich und verscheidend von Jugend an, deine Schrecken trag' ich, ich verzweifle. — 17. Ueber mich hin ergehen deine Zorngluthen, deine Schrecknisse vernichten mich. 18. Sie umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag, schlagen über mich zusammen. 19. Du hast entfernt von mir Freund und Genossen: meine Vertrauten sind — der Ort des Dunkels.

סֶלָה׃ (יב) הַיְסֻפַּר בַּקֶּבֶר חַסְדֶּךָ
אֱמוּנָתְךָ בָּאֲבַדּוֹן׃ (יג) הֲיִוָּדַע בַּחֹשֶׁךְ
פִּלְאֶךָ וְצִדְקָתְךָ בְּאֶרֶץ נְשִׁיָּה׃ (יד) וַאֲנִי ׀
אֵלֶיךָ יְהוָה שִׁוַּעְתִּי וּבַבֹּקֶר תְּפִלָּתִי
תְקַדְּמֶךָּ׃ (טו) לָמָה יְהוָה תִּזְנַח נַפְשִׁי
תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי׃ (טז) עָנִי אֲנִי וְגֹוֵעַ
מִנֹּעַר נָשָׂאתִי אֵמֶיךָ אָפוּנָה׃ (יז) עָלַי
עָבְרוּ חֲרוֹנֶיךָ בִּעוּתֶיךָ צִמְּתֻתוּנִי׃ (יח)
סַבּוּנִי כַמַּיִם כָּל־הַיּוֹם הִקִּיפוּ עָלַי יָחַד׃
(יט) הִרְחַקְתָּ מִמֶּנִּי אֹהֵב וָרֵעַ מְיֻדָּעַי
מַחְשָׁךְ׃

Vom Fall der Davidischen Krone.

89. 1. Ein Gedicht, von Ethan, dem Esrachi. 2. Des Ew'gen Gnaden will ich ewig singen, Geschlecht auf Geschlecht mit meinem

פט (א) מַשְׂכִּיל לְאֵיתָן הָאֶזְרָחִי׃
(ב) חַסְדֵי יְהוָה עוֹלָם אָשִׁירָה לְדֹר

v. 14. פתח באתנח

Todesgedanken verweilt, so führt er dies wiederum weit aus. רפאים s. zu Jesch. 14, 9. Der Gedanke ist von solcher Bedeutung, daß er ihm ein Selah hinzufügt. — 14. Den Nachdruck zu verstärken, giebt er den Gegensatz in seinem beständigen Gebete noch einmal. „Am Morgen" bezeichnet den Ps. nicht als ein Morgengebet, wie 5, 4., sondern das immerfortige Beten, daher erst in der zweiten Vershälfte. — 15. 44, 24. 25. — 16. „Von Jugend an," völlig passend. And. von נָעַר vor Erschütterung, Beben (Sachs). פון ἅπ. λεγ. sehr zweifelhaft, Rabe von פָּן, And. von אפן, And. von פָּנָה. — 17. Der S. endet mit nochmaliger Schilderung seines Weh's, um Gott zur Linderung zu bewegen. Vgl. V. 8. צִמְּתֻתוּנִי, ganz besondere Form, Gesen. Pilp. Kibbutz für Schwa mob. wegen des folg. u. ' Fürst Pi. für צִמְּתוּנִי die letzte Sylbe wiederholt, Hengstenb. um anzuspielen auf צמיתות 3 M. 25, 23. 30. — 19. מחשך wie V. 7. (vgl. 74, 20.) dunkler Ort, Ort des Dunkels, das Grab. Demnächst „meine Bekannten, da Freund und Genossen entfernt sind, sind der Ort des Dunkels, das Grab." Vgl. Ijob. 17, 14. So Schnurrer zuerst, der unnöthig מְיֻדָּעַי lesen will, Ewald, Hengstenb. Sonst: meine Bekannten sind verschwunden, was höchst matte Wiederholung, wogegen die erstere Erklärung ein sehr nachdrücklicher Schluß, bei dem die Harfe wie verklingt, die Empfindung bis zur äußersten Grenze der Verlassenheit geführt ist. Ja, durch diese Erklärung ist der Grund gegeben, warum er auf die Freunde (s. V. 9.) noch einmal zurückkommt, eben, um der zweiten Hälfte willen. —

89. Einen bestimmten Strophenbau giebt dieser sehr eigenthümliche und abgerundete Ps. nicht zu erkennen. Abgerundet ist er, indem er, trotz der Breite im Einzelnen, dennoch einen einfachen Gedanken treu durchführt, nämlich: Du hast der Davidischen Familie ewige Dauer verheißen, Dein ist die Gnade und die Treue, und doch stürzest Du jetzt die Davidische Krone zu Boden? Hierauf baut sich der ganze Ps. auf, und die „Gnade und Treue Gottes," die dem S. sein ganzes Anrecht geben, kehren wieder von Anfang bis zu Ende, und ziehen sich wie ein rother Faden hindurch: V. 2. 3. 6. 9. 15. 25. 29. 34. 50.; er beginnt mit der Aussprache: die Gnaden des Ewigen und seine Treue sind ewig 2. 3., und endet mit der Frage: wo sind Deine Gnade und Treue, die

וָדֹר | אוֹדִיעַ אֱמוּנָתְךָ בְּפִי׃ (ג) כִּי־
אָמַרְתִּי עוֹלָם חֶסֶד יִבָּנֶה שָׁמַיִם | תָּכִן
אֱמוּנָתְךָ בָהֶם׃ (ד) כָּרַתִּי בְרִית לִבְחִירִי
נִשְׁבַּעְתִּי לְדָוִד עַבְדִּי׃ (ה) עַד־עוֹלָם
אָכִין זַרְעֶךָ וּבָנִיתִי לְדֹר־וָדוֹר כִּסְאֲךָ
סֶלָה׃ (ו) וְיוֹדוּ שָׁמַיִם פִּלְאֲךָ יְהוָה
אַף־אֱמוּנָתְךָ בִּקְהַל קְדֹשִׁים׃ (ז) כִּי מִי

v. 2. נ״א בְּפִי

Mund verkünden deine Treue. 3. Denn ich spreche: Gnade wird ewig erbaut, die Himmel, du festigst deine Treu' an ihnen. 4. „Einen Bund schloß ich mit meinem Auserwählten, meinem Knechte David schwor ich zu: 5. auf ewig festige ich deinen Samen, und baue deinen Thron Geschlecht auf Geschlecht.“ Selah. — 6. Und es preisen die Himmel dein Wunder, Ewiger, wie deine Treue in der Versammlung der Heiligen. 7. Denn wer in den

Du dem David zugeschworen? 50. Eigentlich ist aber der Ps., weil er den Verfall, den nahen Untergang Jisrael's durchaus nicht vom nationalen Standpunkte, sondern lediglich vom Standpunkte der königlichen Familie betrachtet; nicht der Sturz der Nation, sondern der der Krone ist ihm Gegenstand der Klage, nicht die Verheißung an Jisrael, sondern an David ist seine Zuversicht. Der S. hat dabei fast wörtlich die Verheißung durch Nathan 2 Schem. 7, 13—16. zu Grunde gelegt, wobei er freilich das Wort an Schelomoh nach dem Tempelbau 1 Kön. 9, 6. 7. übersiehet. Klar ist, daß der Ps. verfaßt ist, nicht nach dem Fall Juda's im Exil, sondern in den letzten Zeiten des Königthums, weil der ganze Gedanke des Ps. nur da rechten Anhalt hatte, weil nicht von Wiederherstellung die Rede ist, und weil V. 44. offenbar noch der Kampf besteht, nur unglücklich für den König, 45. der Thron im Stürzen begriffen ist. Gerade aber weil wir unter den letzten Davididen keinen haben, dem dieser Sang zugetraut werden könnte, weil er gewissermaßen gelehrt ist, indem er sich auf eine frühere Verheißung wörtlich stützt, und weil der ganze Ps. sich nur durch das unbedingte Vertrauen auf die Verheißung erklärt, können wir nicht annehmen, daß ein König selbst der Verfasser, sondern ein der königlichen Familie völlig hingegebener S., der den Ps. aus der Seele des Königs spricht. Hierfür dient zur Bestätigung, daß die erste Person nur sehr gering und künstlich durchklingt V. 48. 51., hingegen V. 19. die Person des S. unwillkührlich verräth. Der Plan des ganzen Ps. ist nun folgender. Der S. stellt die beiden Sätze voran, auf die er sich stützt: Die Gnade und Treue Gottes sind ewig 2. 3. und Gott hat D. die ewige Dauer seines Thrones zugeschworen 4. 5. Nach der Aussprache dieser Grundsätze führt er zuerst den ersten weiter aus und feiert Gott aus der Natur und Geschichte 6—15., trifft dann den Uebergang zum zweiten, indem er das Volk glücklich preist, das des Herrn ist 16—19., und führt dann den zweiten Satz aus, indem er die Verheißung an D. weitläufig paraphrasirt 20—38. Nun läßt sich der S. in die Klage aus über den Verfall und den nahen Sturz der Davidischen Krone 39—46., wirft die Frage auf, wie lange Gott zürnen wolle, indem er an die Vergänglichkeit des Menschen erinnert 47—49., und ob Gott in seiner Gnade und Treue die Verheißung nicht erfüllen wolle, indem er an die Schmach erinnert, welche die Feinde Gottes dem Gesalbten bereiten 50—52. Man sieht, der Ps. hat einen festen und genauen Zusammenhang. Vergleicht man diesen Inhalt mit dem des vorigen Ps., so wird man die Unrichtigkeit der Ansicht Hengstenb.'s, daß beide Ps. ein Psalmenpaar bilden, sicher einsehen. Man hat es auffallend und dunkel gefunden, daß der Ps. wie ein Lobgesang anhebt, und doch mit der Klage endet. Allein vom Lobgesang ist keine weitere Spur, als der Beginn im אשירה; allein der S. baut nur auf die Zuversicht in die göttl. Verheißung seinen ganzen Ps. auf, diese ist der alleinige Grundstein; das אשירה ist daher nur eine Einkleidungsform dieses einen Gedankens; statt: ich baue auf die ewige Gnade Gottes, sagte er: ich will singen die ewige Gnade Gottes. Die Feier Gottes in der zweiten Str. ist kein Lobgesang, sondern nur eine Versicherung der Gnade Gottes, um seinen Hauptgedanken zu stützen. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Die Gnade Gottes war es, daß er das David. Geschlecht zum Throne erhob, und ihm die Verheißung gab, und auf diese Gnade stützt sich der S. immerfort, wenn auch, wie er 31—34 vorübergehend andeutet, diese Familie sich unwürdig benommen; die Treue Gottes ist die Erfüllung der Verheißung, auf die er sich daher um so mehr zu berufen hat. — 3. Der S. spricht seine Ueberzeugung aus, die er selbst unter widersprechenden Umständen festhält: כי אמרתי. Die Gnade sc. Gottes ist ein Gebäude, an dem ewig fortgebaut, oder das immer von Neuem aufgebaut wird, also nie verfällt. Targ. und Rambam (M. Neb. III., 53.) „die Welt ward durch Gnade erbaut,“ was עולם in der Schrift nicht heißt. Die Treue Gottes ist so fest, so ewig dauernd, wie der Himmel. — 4. 5. Worte Gottes auf 2 Schem. 7, 12. ff. beruhend, hier allgemein, später mit wörtlicher Uebereinstimmung. — 6. Diese Gnade, hier als Macht spezialisirt, und Treue Gottes wird von den höchsten, übermenschlichen Wesen anerkannt und gepriesen. „Himmel“ (nicht wie 19, 2. das wundervolle Werk des Himmels), und „Heiligen“ die Engel. — 7. Sie loben Gott,

Wolken gleichet dem Ewigen, ähnelt dem Ewigen unter den Söhnen Gottes? 8. Gott, schrecklich im Rathe der Heiligen sehr, und furchtbar über Alle rings um ihn. 9. Ewiger, Gott der Heerschaaren, wer ist wie du mächtig, Jah, und deine Treue rings um dich? 10. Du herrschest über den Hochmuth des Meeres, so seine Wogen sich erheben, du schwichtigst sie. 11. Du zermalmtest, wie Erschlagene, Rahab, zerstreutest mit deinem mächtigen Arm deine Feinde. 12. Dein ist der Himmel, wie dein die Erde, der Erdball, und was ihn erfüllet, du hast sie gegründet. 13. Mitternacht und Mittag, du hast sie geschaffen, der Thabor und Chermon jubeln deines Namens. 14. Dein ist gewaltiger Arm, stark deine Hand, deine Rechte erhaben. 15. Recht und Gerechtigkeit sind deines Thrones Vesten, Gnad' und Treue zieh'n vor dir her. — 16. Heil dem Volk, das kennet den Drommetenklang, Ewiger, in deines Angesichtes Lichte sie. 17. Sie jauchzen deines Namens alle Zeit, erhöhen sich in deiner Gerechtigkeit.

בַּשַּׁחַק יַעֲרֹךְ לַיהוָה יִדְמֶה לַיהוָה בִּבְנֵי
אֵלִים׃ (ח) אֵל נַעֲרָץ בְּסוֹד־קְדֹשִׁים
רַבָּה וְנוֹרָא עַל־כָּל־סְבִיבָיו׃ (ט) יְהוָה ׀
אֱלֹהֵי צְבָאוֹת מִי־כָמוֹךָ חֲסִין ׀ יָהּ
וֶאֱמוּנָתְךָ סְבִיבוֹתֶיךָ׃ (י) אַתָּה מוֹשֵׁל
בְּגֵאוּת הַיָּם בְּשׂוֹא גַלָּיו אַתָּה תְשַׁבְּחֵם׃
(יא) אַתָּה דִכִּאתָ כֶחָלָל רָהַב בִּזְרוֹעַ עֻזְּךָ
פִּזַּרְתָּ אוֹיְבֶיךָ׃ (יב) לְךָ שָׁמַיִם אַף־לְךָ
אָרֶץ תֵּבֵל וּמְלֹאָהּ אַתָּה יְסַדְתָּם׃
(יג) צָפוֹן וְיָמִין אַתָּה בְרָאתָם תָּבוֹר
וְחֶרְמוֹן בְּשִׁמְךָ יְרַנֵּנוּ׃ (יד) לְךָ זְרוֹעַ
עִם־גְּבוּרָה תָּעֹז יָדְךָ תָּרוּם יְמִינֶךָ׃
(טו) צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כִּסְאֶךָ חֶסֶד
וֶאֱמֶת יְקַדְּמוּ פָנֶיךָ׃ (טז) אַשְׁרֵי הָעָם
יוֹדְעֵי תְרוּעָה יְהוָה בְּאוֹר־פָּנֶיךָ יְהַלֵּכוּן׃
(יז) בְּשִׁמְךָ יְגִילוּן כָּל־הַיּוֹם וּבְצִדְקָתְךָ

נ״א לְ׳ v. 7.
נ״א נַעֲרָץ v. 8. ב״נ אתה v. 10.
ב״נ פזורת v. 11. נ״א אוֹיְבֶיךָ ibid.
בנ״א לְךָ v. 12. ב״נ ועטי׳ אַתָּה ibid.
עטי׳ יָדְךָ v. 14. עטי׳ וֶאֱמֶת v. 15.

weil ihm keiner gleicht, selbst unter den Ihm Nächsten. „Wolke," was 6. Himmel. Vgl. noch 29, 1. — 8. Ein. gezwungen אל als Apposition zu לה׳ in 7. רבה Adverb. wie 62, 3. — 9. Bildet den Uebergang von der überirdischen zur irdischen Welt. — 10. 11. Die Herrschaft Gottes über das Meer, die (11.) insonders beim Durchzug durch das Rothe Meer sich bewährte. שׂוא abgek. Inf. von נשׂא, nur hier, vgl. שׂיא Ijob 20, 6. Vgl. noch 65, 8. Rahab Aegypten mit dem Begriffe Toben, so daß es sich auf das בשׂוא des vor. V. zurückbezieht, s. Einleitung zu Ps. 87. Sept.: die Trotzigen. — 12. Die ganze irdische Welt, bestehend aus Himmel und Erde (1 M. 1, 1), ist Gottes und von Gott. שמים also im Gegensatz zu V. 6. der wirkliche Himmel. — 13. Der ganze Erdkreis in speziellen Bezeichnungen. ימין für תימן. Thabor (s. II. S. 152.) hier für Westen, Chermon (s. I. S. 863) jenseits des Jarden für Osten. (So schon Targ.) — 14. 15. Das Resultat aus dem Vorherg. Macht und Gerechtigkeit dann zum Schluß wieder: Gnad' und Treue. Letztere gehen vor Gott her, indem Gott, bevor er strenge Gerechtigkeit walten läßt, Gnad' und Treue übt. — 16. S. Einleit. zu dem Ps: Da hier תרועה ganz absolut ohne erklärendes und bestimmtes Beiwort steht, so muß ein bestimmtes תרועה gemeint sein, etwas wofür תרועה technischer Ausdruck ist; und dann ist es nichts anderes als das Drommetenblasen, welches bei den Opfern und an den Festen vorgeschrieben war und stattfand (vgl. 27, 6. s. 3 M. 23, 24. 4 M. 10, 10.). Dann ist dieses Blasen integrirender Theil des Kultus, also hier dessen Repräsentant, der Kultus wieder Träger der Gottesverehrung. Also: Heil dem Volke, das diesen Weltherrscher und Weltschöpfer anbetet. — 17. Es geht ihnen gut durch Gott, und darum jubeln

18. Denn seine mächtige Zier bist du, und durch dein Wohlgefallen erhöhst du unser Horn. 19. Denn des Ewigen ist unser Schild, des Heil'gen Jisrael's unser König — 20. Damals redetest du im Gesichte zu deinem Frommen, und sprachest: Hülfe hab' ich einem Helden geliehen, einen Jüngling aus dem Volke erhoben. 21. Ich habe David, meinen Knecht, gefunden, mit meinem heil'gen Oele ihn gesalbt; 22. mit dem soll fest verharren meine Hand, wie stärken ihn mein Arm. 23. Nicht soll ein Feind ihn drängen, ein Ungerechter ihn nicht drücken; 24. und ich zermalme vor ihm seine Gegner, und seine Hasser schlag' ich. 25. Und meine Treu' und Gnade werden mit ihm sein, durch meinen Namen hoch sein Horn: 26. und seine Hand leg' ich auf's Meer, und seine Rechte auf die Ströme. 27. Er wird mich rufen: mein Vater bist du, mein Gott und meiner Hülfe Fels. 28. Auch setz' ich ihn zum Erstgebornen ein, zum Höchsten über dieser Erde Könige. 29. Auf ewig werd' ich meine Gnad ihm wahren, mein Bund beglaubt ihm bleiben. 30. Auf immer

יָרוּמוּ׃ (יח) כִּי־תִפְאֶרֶת עֻזָּמוֹ אָתָּה
וּבִרְצוֹנְךָ תָּרִים קַרְנֵנוּ׃ (יט) כִּי לַיהוָה
מָגִנֵּנוּ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מַלְכֵּנוּ׃ (כ) אָז
דִּבַּרְתָּ־בְחָזוֹן לַחֲסִידֶיךָ וַתֹּאמֶר שִׁוִּיתִי
עֵזֶר עַל־גִּבּוֹר הֲרִימוֹתִי בָחוּר מֵעָם׃
(כא) מָצָאתִי דָּוִד עַבְדִּי בְּשֶׁמֶן קָדְשִׁי
מְשַׁחְתִּיו׃ (כב) אֲשֶׁר יָדִי תִּכּוֹן עִמּוֹ
אַף־זְרוֹעִי תְאַמְּצֶנּוּ׃ (כג) לֹא־יַשִּׁא אוֹיֵב
בּוֹ וּבֶן־עַוְלָה לֹא יְעַנֶּנּוּ׃ (כד) וְכַתּוֹתִי
מִפָּנָיו צָרָיו וּמְשַׂנְאָיו אֶגּוֹף׃ (כה) וֶאֱמוּנָתִי
וְחַסְדִּי עִמּוֹ וּבִשְׁמִי תָּרוּם קַרְנוֹ׃ (כו)
וְשַׂמְתִּי בַיָּם יָדוֹ וּבַנְּהָרוֹת יְמִינוֹ׃ (כז) הוּא
יִקְרָאֵנִי אָבִי אָתָּה אֵלִי וְצוּר יְשׁוּעָתִי׃
(כח) אַף־אָנִי בְּכוֹר אֶתְּנֵהוּ עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־
אָרֶץ׃ (כט) לְעוֹלָם אֶשְׁמוֹר־לוֹ חַסְדִּי
וּבְרִיתִי נֶאֱמֶנֶת לוֹ׃ (ל) וְשַׂמְתִּי לָעַד

תרום קרי v. 18.
נ"א דִּבַּרְתָּ־ ובנ"א דברת v. 20. נ"א בָחוּר ibid.
ב"נ וּבַנהרות v. 26. יתיר ו' v. 29.

sie Gottes, es anerkennend. — 18. 19. Dies spezialisirt. „Unser Horn," unsere Macht, unser Glück. — Der Dichter will nun zur Einsetzung des Davidischen Geschlechts kommen, und diesen Uebergang trifft er in V. 19., indem er sagt, unser König (Schild) ist von Gott eingesetzt, gesalbt, getragen, gehört Gott an. So Rabe, Rdak. Ganz falsch Ein. ל vor לה' und לקדוש als Zeichen des Nomin. (?) — 20. Die Erhebung David's auf den jisrael. Thron. 2 Schem. 7, 17. ככל החזיון הזה. Die alten Verss. und viele Handschriften לחסידיך, d. h. zu den Israeliten. Indeß, da das Nationale so wenig in dem Ps. hervortritt, Jisrael selbst hier nirgends präkonisirt wird, und die Verheißung durch Nathan speziell im Auge gehalten ist, wie das Wort auch mit בחזון unmittelbar verbunden ist, so ist der Sing. vorzuziehen. בחור parallel zu גבור, also „Jüngling" Targ.; And., wie Rdak „Erwählter." Als Paraphrast geht der S. noch vor die Verheißung hinaus, und beginnt mit der ersten Erwählung und Salbung D.'s durch Schemuel. — 22—24. Die unbesiegte Macht D.'s durch Gott als die erste Verheißung durch Schemuel, daher Fut. לא ישיא Raschi: להיות לו כנושה, Rabe: לא ישלוט בו נושה. Die zweite Vershälfte des V. 27. aus 2 Schem. 7, 10. — 25—28. Die ausgedehnte Herrschaft David's. Voran wieder eine Versicherung der אמונה וחסד. Zu 26. vgl. 2 Schem. 8, 3. Meer, Ströme gew. vom Mitt. Meer bis zum Euphrath, wozu man den Tigris oder die syr. Flüsse rechnet, um נהרות zu rechtfertigen. Indeß ist es hier wohl ganz allgemein gemeint, wie V. 28. bezeugt. V. 27. 28. Umschreibung von 2 Schem. 7, 14., s. zu 2, 7. Vgl. 2 M. 4, 22. — 29—38. Nun endlich die Verheißung ewiger Nachkommenschaft und des dauernden Königthums. Auch hier voran חסד ואמונה V. 29., dann worin der ewige Bund mit D. besteht 30., was in 2 Schem. 7, 12. 16. seine Begründung hat. Die Abtrünnigkeit der David. Könige von der Lehre und dem Gesetze lag dem S. in zu vielen sprechenden Thatsachen vor,

setz' ich seinen Samen ein, und wie des Himmels Tage seinen Thron. 31. Wenn seine Söhne meine Lehre verlassen, und nicht in meinen Rechten wandeln, 32. wenn sie entweihen meine Satzungen und mein Gebot nicht wahren: 33. so ahnd' ich mit der Ruthe ihren Abfall, und ihr Vergeh'n mit Plagen. 34. Doch meine Gnad' entziehe ich ihm nicht, und meine Treu' verleugn' ich nicht. 35. Ich werde nimmer meinen Bund entweihen, und meiner Lippen Ausspruch ändr' ich nicht. 36. Eines schwor ich bei meiner Heiligkeit: nicht lüge ich dem David! 37. Sein Same soll auf immer sein, sein Thron wie die Sonne vor mir. 38. Ewig fest soll er sein wie der Mond, der bewährte Zeuge in den Wolken. Selah. — 39. Und doch verstießest und verschmähtest du, zürntest mit deinem Gesalbten. 40. Du hast geschändet deines Knechtes Bund, entweihetest seine Krone bis auf den Grund; 41. durchbrachest seine Zäune all, setztest in Schrecken seine Vesten. 42. Ihn plündern die des Weges ziehen Alle, zum Hohne ward er seinen Nachbaren. 43. Die Rechte seiner

זַרְעוֹ וְכִסְאוֹ כִּימֵי שָׁמָיִם׃ (לא) אִם־
יַעַזְבוּ בָנָיו תּוֹרָתִי וּבְמִשְׁפָּטַי לֹא יֵלֵכוּן׃
(לב) אִם־חֻקֹּתַי יְחַלֵּלוּ וּמִצְוֹתַי לֹא יִשְׁמֹרוּ׃
(לג) וּפָקַדְתִּי בְשֵׁבֶט פִּשְׁעָם וּבִנְגָעִים
עֲוֺנָם׃ (לד) וְחַסְדִּי לֹא־אָפִיר מֵעִמּוֹ
וְלֹא אֲשַׁקֵּר בֶּאֱמוּנָתִי׃ (לה) לֹא־אֲחַלֵּל
בְּרִיתִי וּמוֹצָא שְׂפָתַי לֹא אֲשַׁנֶּה׃ (לו)
אַחַת נִשְׁבַּעְתִּי בְקָדְשִׁי אִם־לְדָוִד אֲכַזֵּב׃
(לז) זַרְעוֹ לְעוֹלָם יִהְיֶה וְכִסְאוֹ כַשֶּׁמֶשׁ
נֶגְדִּי׃ (לח) כְּיָרֵחַ יִכּוֹן עוֹלָם וְעֵד בַּשַּׁחַק
נֶאֱמָן סֶלָה׃ (לט) וְאַתָּה זָנַחְתָּ וַתִּמְאָס
הִתְעַבַּרְתָּ עִם־מְשִׁיחֶךָ׃ (מ) נֵאַרְתָּה בְּרִית
עַבְדֶּךָ חִלַּלְתָּ לָאָרֶץ נִזְרוֹ׃ (מא) פָּרַצְתָּ
כָל־גְּדֵרֹתָיו שַׂמְתָּ מִבְצָרָיו מְחִתָּה׃
(מב) שַׁסֻּהוּ כָּל־עֹבְרֵי דָרֶךְ הָיָה חֶרְפָּה
לִשְׁכֵנָיו׃ (מג) הֲרִימוֹתָ יְמִין צָרָיו

v. 33. ב״נ וּבִנְגָעִים v. 36. ב״א אִם־
v. 41. ב״נ כָּל־

um übersehen werden zu können. Glücklicherweise hatte er in der Verheißung 2 Schem. 7, 14. 15. auch hierfür einen Anknüpfungspunkt, der nicht die Verwerfung des königl. Hauses, sondern nur seine vorübergehende Züchtigung aussprach. Hieran hielt sich der S., spätere prophetische Aussprüche der Verwerfung bei Seite lassend, und führte es mit einer gewissen absichtlichen Breite aus. 33. שבט und נגע aus 2 Schem. 7, 14. 34. aus das. V. 15. Zu bemerken ist, daß es V. 33. פשעם und עונם, 34. מעמו heißt, womit die Sünde und Strafe auf die Individuen aus der königl. Familie, die Gnade der Erhaltung auf das Geschlecht bezogen wird, wodurch der S. eine sehr sorgfältige Unterscheidung getroffen, die seiner Hoffnung Nahrung geben mußte. Zu V. 35. vgl. 5 M. 23, 24. Darum fügt er 36—38. noch einmal die bestimmte Zusage hinzu. Zu אחת s. 27, 4. „Zeuge" bezieht sich genau auf den Mond. Gerade in der Nacht ist der Zeuge um so mehr Bedürfniß. — 39. Diesen an D. ergangenen Verheißungen gegenüber erhebt nun der S. die Klage über den tiefen Verfall des Davidischen Königthums. In ואתה trifft er allerdings einen etwas harten Uebergang, und nahmen daher die älteren jüd. Ausleger Anstoß daran, als mache der S. Gott ungeziemende Vorwürfe. Allein der S. spricht noch nicht vom wirklichen, sondern nur vom drohenden Untergang; dem frommen Jisr. mußte allerdings ein Widerspruch in den Verheißungen und der Wirklichkeit liegen, den er auszusprechen berechtigt war; und endlich dringt beim S. die Hoffnung doch hindurch, derer er sich eben durch die breite Ausmalung der Verheißung vergewissern wollte. Daß er diese festhält, geht schon daraus hervor, daß er alles widerfahrene Unheil auf Gott selbst zurückführt. — 40. נאר nur noch Klagl. 2, 7. חלל לארץ 74, 7. — 41. Zuerst der König im Bilde eines Weinberges, dann einer befestigten Stadt. Anlehnung an 80, 13., wie dies auch im V. 42. der Fall ist. מחתה, Einige Zerstörung, was falsch, denn es heißt überall Schrecken Jesch. 54, 14. Jirm. 17, 17. 48, 39. — 43. Gegenüber V. 22. 23. — 44. Gegenüber V. 24. Vgl. 2 Schem. 1, 22. Die David. Könige gehen

הִשְׂמַחְתָּ כָּל־אוֹיְבָיו׃ (מד) אַף־תָּשִׁיב
צוּר חַרְבּוֹ וְלֹא הֲקֵמֹתוֹ בַּמִּלְחָמָה׃
(מה) הִשְׁבַּתָּ מִטְּהָרוֹ וְכִסְאוֹ לָאָרֶץ
מִגַּרְתָּה׃ (מו) הִקְצַרְתָּ יְמֵי עֲלוּמָיו הֶעֱטִיתָ
עָלָיו בּוּשָׁה סֶלָה׃ (מז) עַד־מָה יְהוָה
תִּסָּתֵר לָנֶצַח תִּבְעַר כְּמוֹ־אֵשׁ חֲמָתֶךָ׃
(מח) זְכָר־אֲנִי מֶה־חָלֶד עַל־מַה־שָּׁוְא
בָּרָאתָ כָל־בְּנֵי־אָדָם׃ (מט) מִי גֶבֶר
יִחְיֶה וְלֹא יִרְאֶה־מָּוֶת יְמַלֵּט נַפְשׁוֹ מִיַּד־
שְׁאוֹל סֶלָה׃ (נ) אַיֵּה ׀ חֲסָדֶיךָ הָרִאשֹׁנִים ׀
אֲדֹנָי נִשְׁבַּעְתָּ לְדָוִד בֶּאֱמוּנָתֶךָ׃ (נא) זְכֹר
אֲדֹנָי חֶרְפַּת עֲבָדֶיךָ שְׂאֵתִי בְחֵיקִי כָּל־
רַבִּים עַמִּים׃ (נב) אֲשֶׁר חֵרְפוּ אוֹיְבֶיךָ ׀
יְהוָה אֲשֶׁר חֵרְפוּ עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ׃
(נג) בָּרוּךְ יְהוָה לְעוֹלָם אָמֵן ׀ וְאָמֵן׃

פתח בס״ף v. 45. ב״א העטית v. 46.
בנ״א אוֹיְבֶךָ ׀ v. 52.

Dränger hobest du, erfreutest alle seine Feinde. 44. Du wendest seines Schwertes Schärfe um, und läßt im Kampf ihn nicht bestehen. 45. Du lässest enden seinen Glanz, und seinen Thron wirfst du zu Boden. 46. Die Tage seiner Jugend kürzest du, hüllst ihn in Schande ein. Selah. — 47. Wie lange, Ewiger, birgst du dich immerfort, brennet wie Feuer dein Grimm? 48. Gedenk, wie kurz das Leben mir, zu was Nichtigem du schufest alle Menschensöhne. 49. Wo lebt ein Mann und schauet nicht den Tod, rettet von der Gruft sein Leben? Selah. — 50. Wo sind deine früheren Gnaden Herr, die du David geschworen bei deiner Treue? 51. Gedenke, Herr, der Schmach deiner Knechte, daß ich im Busen trage all die vielen Völker; 52. daß schmähen deine Feinde, Ewiger, daß sie schmähen die Spuren deines Gesalbten. — — 53. Gepriesen sei der Ewige ewiglich. Amen und Amen.

nicht ohne Kampf unter, aber sie sind unglücklich darin. — 45. Rdak und Rabe nehmen das Wort מטהר an, die Anderen טְהָר, oder wollen מִטְּהָרוֹ von טֹהַר. — 46. Schon Rabe und Rdak beziehen die Verkürzung der Jugend auf das Davidische Königthum, das schwach geworden wie ein Greis, vergl. Hosch. 7, 9. Doch konnte der S. immerhin durch die kurze Regierung der Könige vor dem Fall Jerusch.'s auf diesen Ausdruck gekommen sein. — 47. Dem S. mußte allerdings in der Tiefe die Erinnerung an die Sündhaftigkeit des David. Geschlechts kommen; er suchte diese daher durch den Glauben an die Vergänglichkeit des Menschen zu decken. Vergl. 79, 5. — 48. אני ist poetisch vor מה gestellt, hinter das es gehört. Die Konjektur אדני (51.) ist daher unnöthig, und da אני vor חלד nicht entbehrt werden kann, falsch. — 50. Vom Allgemeinen wieder auf das Spezielle, indem er sich auf die ewige Gnade und Treue und die Verheißung an D. beruft. „Die früheren Gnaden," mit denen Gott D. erwählte und ihm verhieß. — 52. אשר Ein. auf עבדיך „die." And. auf חרפת „womit," am besten „daß." „Spuren" s. 77, 20., wohin er gehen mag. — 53. Doxologie als Schluß des dritten Buches der Ps. wie 41, 14. 72, 18. 19., übrigens die kürzeste gefaßte. —

Viertes Buch.

Das menschliche Leben.

90. 1. Gebet von Moscheh, dem Manne Gottes. Herr, Wohnung bist du uns Geschlecht auf Geschlecht. 2. Ehe denn Berge geboren wurden, und Erd' und Land du erzeugtest, und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du

ספר רביעי

צ (א) תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים אֲדֹנָי מָעוֹן אַתָּה הָיִיתָ לָּנוּ בְּדֹר וָדֹר׃ (ב) בְּטֶרֶם ׀ הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל ׀ וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל׃

נ״א יֻלָּדוּ או יֻלָּ v. 2. ב״נ לָם ibid.
ב״א אַתָּה ibid.

90. Dieselben Eigenschaften, welche die Thorah, selbst unter den übrigen Büchern der heil. Schrift, abzeichnen, gewahren wir an diesem Ps., der den Namen Moscheh's mit Recht an der Stirn trägt. Ernst und Tiefe der Betrachtung, die dennoch völlig klar und einfach ist, so daß Ansichten, wie sie an der Oberfläche liegen, tiefsinnig und schwungreich behandelt sind, ohne sich irgend in den Mantel des Geheimnißvollen, selbst nur in das Halbdunkel von Bildern zu kleiden. Dies die Form, in Bezug auf den Inhalt aber: dieselbe Nacktheit in der Anschauung der Kehrseite des menschlichen Lebens, ohne daß dies die Tüchtigkeit des menschlichen Wirkens irgend schwäche, wie denn der Schlußvers, wo von dem Schaffen der Menschenhände die Rede ist, höchst charakteristisch den Sang vollendet. Der ganze Charakter desselben: die dogmatische Auffassung, ohne damit vom Leben sich zu trennen. Der Gegenstand des Psalm ist die Vergänglichkeit des Menschen, gegenüber der Ewigkeit Gottes, die Ursächlichkeit jener in der Sündhaftigkeit des Menschen, sich darstellend in dem durch sie erregten Zorne Gottes; daher: die Besonnenheit des Menschen, die Begnadigung von Seiten Gottes in freundlicherm Geschicke und das Gedeihen unsrer Werke unter dem fördernden Schutze Gottes als Bitte. Darin unterscheidet sich daher der Psalm von den, denselben Gedanken behandelnden Ps., daß in diesen eine zerfließende Sentimentalität, ein Bangen und Sehnen daraus entspringt, während in Psalm 90 trotzdem die ganze Kraft des Mannes zusammengehalten wird; und von Koheleth, daß in diesem ein Aufgeben alles Schaffens daraus resultirt, während Psalm 90. den wesentlichen Ersatz im „Werke unsrer Hände" findet. Solches Sanges Urheber kann nur Der sein, welcher auf der höchsten Höhe menschlicher Anschauung steht, der zurückblickt auf ein mühseliges, für die Vollendung seines großen Werkes viel zu kurzes Leben, dennoch aber auf ein Werk, das er als ein dauerndes erkennt; der die Tiefen des Lebens durchschaut, und die Grenzlinie zwischen der Vergänglichkeit des Lebens und dem Werthe der menschlichen Arbeit nicht überschreitet. Niemand steht im Bereiche der heil. Schrift da, dem wir diese Höhe zutrauen können, als Moscheh, der diesen Psalm gegen Ende seiner Laufbahn abgefaßt, worauf V. 13—15. besonders hinweisen. Dies ist so sicher, daß selbst Ewald gesteht, der Psalm sei durchaus ursprünglich und urkräftig, daß er mit Recht von Moscheh abzuleiten wäre, „wenn wir nur genauer die geschichtlichen Gründe kennten, die den Sammler zu dieser Annahme berechtigten" — eine eigenthümliche Forderung, daß man vor Jahrtausenden auf die Alles bezweifelnde Hyperkritik Rücksicht genommen haben soll, während es doch Sache der Kritik ist, darzulegen, warum sie die Angabe zu leugnen sich berechtigt glaube? — daß auch de Wette sagt: „in der That ist die darin ausgesprochene Stimmung Moscheh's würdig." Wenn der Letztere die Abfassung durch Moscheh bestreitet, „weil der Ps. in Sprache und Dichtungsart den übrigen Ps. ähnlich ist," so ist dies eben falsch, denn grade Psalm 90. hat so wenig Aehnlichkeit mit den übrigen Psalmen, wie wir bei keinem andern Ps. finden, und dagegen mit der Thorah ganz charakteristische, wie in der Erklärung sich erweisen wird. Der fernere Einwand, den auch Ewald hervorhebt, daß V. 10. 80 Jahre als ein hohes Lebensalter bezeichnet, während Moscheh 120 Jahr alt ward, widerlegt sich dadurch, daß M. im Sinne seiner Zeit spricht, und ja damals alle Jisr., die über 20 Jahre alt waren, als sie aus Aeg. zogen, in der Wüste starben, so daß wenige über 70—80 Jahre hinauskamen; und wenn derselbe meint, daß ein so tiefes Gefühl der menschlichen Schwäche sich erst allmälig bildet, so muß man doch wohl zugeben, daß der Mensch bis Moscheh Zeit genug hiefür gehabt, und braucht nur auf 1 M. 47, 9. hinzuweisen, um schon dort den Grundton unsers Ps. zu finden. Köster's Bemerkung endlich, daß V. 15. eine lange Lebenszeit voraussetzt, findet ihre Antwort in den 38 Jahren der Wüste, auf deren Furchtbarkeit 5 M. 1, 19. und öfter hingewiesen wird. Je weniger also die Einwände Stich halten, desto weniger werden wir den Psalm mit Ewald in das achte Jahrhundert, mit Köster und Maurer gleich nach dem Exil, oder gar mit Rüdiger in die Zeit des Antiochus, mit Hitzig in das Jahr 150 der Seleuziden versetzen. Vielmehr erweist Sprache und Inhalt, in welchem die Ursächlichkeit des Todes in der Sünde und die Verbindung des Wirkens mit der Kürze des Lebens so sehr charakteristisch sind, die Abfassung durch Moscheh. Wir haben demnach in diesem Psalm ein einzelnes Monument des großen, die Weltgeschichte beherrschenden Gesetzgebers, in welchem er objektiv

(ג) תָּשֵׁב אֱנוֹשׁ עַד־דַּכָּא וַתֹּאמֶר שׁוּבוּ
בְנֵי־אָדָם׃ (ד) כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ
כְּיוֹם אֶתְמוֹל כִּי יַעֲבֹר וְאַשְׁמוּרָה בַלָּיְלָה׃
(ה) זְרַמְתָּם שֵׁנָה יִהְיוּ בַּבֹּקֶר כֶּחָצִיר
יַחֲלֹף׃ (ו) בַּבֹּקֶר יָצִיץ וְחָלָף לָעֶרֶב

Gott. — 3. Du kehrest den Menschen zur Auflösung, und sprichst: Kehret dahin zurück, Menschenkinder! 4. Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der Tag von Gestern, so er vergangen, wie eine Wache in der Nacht. 5. Du strömst sie hinweg; ein Schlummer sind sie; am Morgen wächst er wie Gras, 6 am Morgen blühet und wächst er, zum Abend mäht

seine Anschauung vom menschl. Leben kund thut. Der Ps. zerfällt im Sinne und der Form nach in zwei Absätze 1—10., 11—17., indem der erste die Betrachtung, der zweite die durch diese begründete Bitte enthält, und der 2te V. 11. mit מי, dem V. 12. כן, sowie הודע dem יודע, entspricht, beginnt. Beide Absätze haben gleichen Strophenbau, nur daß der zweite kürzer ist, nämlich 2, 4, 4; 2, 4 und einen Schlußvers. In der ersten Str. (1. 2.) wird der, die Betrachtung und Bitte zugleich begründende Allgemeinsatz (1.) vorangestellt und die Ewigkeit Gottes, in natürlichen Anschluß an בדר ודר ausgesprochen (2.); in der zweiten Str. dem gegenüber die Vergänglichkeit des Menschen exponirt (3—6.), wo בבקר 5 und 6 zusammenbindet, so daß sie nicht, wie Hengstenb. will, auseinandergerissen werden können; in der dritten Str., mit כי anhebend, die Ursache hierfür in der Sündhaftigkeit der Menschen gefunden (7—10.). Der zweite Absatz, die Bitte, beginnt damit, daß Gott den Menschen, seiner Vergänglichkeit gegenüber, zur Besonnenheit führe (11. 12.), die fünfte Str. setzt die Bitte fort in der um ein gnädiges Geschick (13—16.), jeden V. mit dem bezeichnenden Bittwort beginnend, und der Schlußvers (17.) fordert die göttliche Förderung für das Werk der Menschen. Das Leben des Menschen ist vergänglich, aber durch Besonnenheit und Gottes Gnade wird es erfreulich und gedeihlich. — 1. S. Einleit. zu den Ps. איש האלהים ist wie 5 M. 33, 1. Zusatz späterer Hand, s. I. S. 987. — Der S. beginnt mit einem Allgemeinsatz, wodurch er Betrachtung und Bitte begründet, der nämlich das Verhältniß Gottes zum Menschen bezeichnet. Gott ist dem Menschen „Wohnung," das, worin er geschützt lebt, behaglich weilt, Zuflucht sucht (5 M. 33, 27.) היית als Praes. der Erfahruug hier vorzuziehen. — 2. Schließt sich an בדר ודר an; Gott kann um so mehr „Wohnung" sein, da er 1) auch der Zeit nach Alles in sich trägt, vor den Menschen, vor der Welt war; 2) da er die Erde, den wirklichen Aufenthaltsort der M., geschaffen; 3) da er in der Ewigkeit unveränderlich Gott ist. Es ist daher nothwendig, daß תחולל als 2 Pers. masc. gefaßt werde, vgl. 5 M. 32, 18., wodurch der sonst sehr kahle Parallelismus richtig gesteigert wird, und daß אל Prädikat ist, da nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die Unveränderlichkeit des Gottseins ausgesprochen werden soll. Das bloße Sein in Ewigkeit wäre leicht. Also nicht, wie de Wette und Hengstenb., אל Vokativ. — 3. Indem dieser Ewigkeit und dem ewigen Gottsein Gottes der Mensch gegenübergestellt werden soll in seiner Vergänglichkeit, bringt der S. tiefsinnig nicht das kurze Leben, sondern das, was aus dem Menschen wird, zuerst zur Sprache: während Gott ewig Gott ist, wird der Mensch wieder Staub. Zu Grunde liegt 1 M. 3, 19. Ganz fehl gingen die, welche den Satz von der Buße verstehen wollten, wie Raschi und jüngst Sachs, was weder der Zusammenhang erlaubt, noch der ganze Ps. irgendwo anklingt. Luther wollte שובו וגו׳ von den Menschen, die geboren werden, erkl., was das Wort zurückweist. — 4. Um diese Verschiedenheit zwischen Gott und Menschen desto schärfer hervorzuheben, zeigt der S. das Verhältniß Gottes zur Zeit überhaupt, und sagt: für Gott ist gar keine Zeit vorhanden; der Mensch hat eine Zeit, weil er geboren wird und stirbt (V. 4.), dadurch ist ihm die Zeit gegeben, Gott aber, der ewig war, und ewig sein wird, hat keine Zeit. Dies drückt er dadurch aus, daß tausend Jahre bei Gott wie der vergangene gestrige Tag, also Nichts sind; um es noch zu verkleinern, wie eine Nachtwache (4 Stunden s. I. S. 377), wobei „vergangen" zu suppliren ist. Fälschlich bezogen Andere den Satz auf den Menschen: wenn er auch tausend Jahre lebte, so wäre dies nur eine kurze Zeit bei Gott, was ein sehr seichter Gedanke wäre. Fälschlich beziehen Rabe und Rdak בעיניך auf die Menschen, da תשב, תאמר, זרמתם Anrede an Gott ist. — 5. 6. Die Vergänglichkeit des Menschen zu zeichnen, bedient sich der S. einer Reihe von Bildern, zuerst kurz, gedrängt, dann ausführend. Daher zuerst mit dem einen, kräftigen Worte, sich anlehnend an תשב V. 3., „Du strömst sie hinweg" (vgl. 77, 18.), sie sind wie Gegenstände, welche ein Strom hinwegtreibt, die Widerstandslosigkeit des Menschen; dann in zwei Worten „sie sind wie Schlaf, Traum," die Inhaltslosigkeit des menschlichen Lebens; endlich in drei Worten, was V. 6. noch weiter ausgeführt wird. Hengstenb. meint בבקר כחציר יחלף beziehe sich auf den Schlaf, so wie der Schlaf am Morgen vergeht, so vergeht der Mensch, allein dann wäre „wie Gras" höchst unpassend, vielmehr da 1) בבקר sofort V. 6. wiederholt wird, und beide unmöglich getrennt werden können, 2) ebensowenig genauer Zusammenhang zwischen „du strömst sie hinweg" und „sie sind ein Schlaf" stattfindet, endlich 3) לערב dem בבקר entgegetritt: so muß mit בבקר ein neues, drittes Bild beginnen, nämlich die kurze Dauer des menschl.

יְמוֹלֵל וְיָבֵשׁ׃ (ז) כִּי־כָלִינוּ בְאַפֶּךָ
וּבַחֲמָתְךָ נִבְהָלְנוּ׃ (ח) שַׁתָּה עֲוֺנֹתֵינוּ
לְנֶגְדֶּךָ עֲלֻמֵנוּ לִמְאוֹר פָּנֶיךָ׃ (ט) כִּי
כָל־יָמֵינוּ פָּנוּ בְעֶבְרָתֶךָ כִּלִּינוּ שָׁנֵינוּ
כְמוֹ־הֶגֶה׃ (י) יְמֵי־שְׁנוֹתֵינוּ ׀ בָהֶם
שִׁבְעִים שָׁנָה וְאִם בִּגְבוּרֹת ׀ שְׁמוֹנִים
שָׁנָה וְרָהְבָּם עָמָל וָאָוֶן כִּי־גָז חִישׁ
וַנָּעֻפָה׃ (יא) מִי־יוֹדֵעַ עֹז אַפֶּךָ
וּכְיִרְאָתְךָ עֶבְרָתֶךָ׃ (יב) לִמְנוֹת יָמֵינוּ
כֵּן הוֹדַע וְנָבִא לְבַב חָכְמָה׃ (יג) שׁוּבָה

בנ״א וּב׳ v. 7. שתה ק׳ v. 8. נ״א עֲוֺנוֹתֵ׳ ibid.
נ״א ׀ בָּהֶם v. 10. נ״א שִׁבְעִים ibid.
בנ״א בִּגְבוּרוֹת ׀ ibid. בנ״א מִי־ v. 11.
פתח באתנח נ״א הוֹדַע v. 12. בנ״א לְבַב ibid.

man ihn ab und er verdorrt. — 7. Denn wir vergeh'n durch deinen Zorn, durch deinen Grimm hinweggeschreckt. 8. Du stellest unsre Sünden dir vor Augen, unsre geheimen vor deines Angesichtes Leuchte. 9. Denn unsre Tage alle schwinden durch deinen Groll, wir verbringen unsre Jahre wie einen Seufzer. 10. Unsre Lebensjahre, die sind siebzig Jahre, und bei großer Kraft achtzig Jahre, und ihr Sturm ist Müh' und Unheil, denn schnell eilt's und wir fliegen dahin. — 11. Wer erkennet deines Zornes Stärke, deinen Groll gemäß der Furcht vor dir? 12. Zu zählen unsre Tage also lehre uns, daß wir ein weises Herz erlangen. — 13. Kehr' um, o Ewiger; wie lange

Lebens, insonders seiner Blüthe. Um so weniger kann man aber mit de Wette, Ewald, Hengstenb. חָלַף „vergehen" verstehen, da 1) die Verbindung mit יציץ dem völlig entgegensteht, das Gras kann am Morgen nicht zugleich blühen und vergehen, 2) man nicht einsieht, was das Abschneiden und Verdorren am Abend soll, wenn es am Morgen schon vergangen ist, vielmehr soll eben gesagt werden, daß das Leben des M. einem Tage gleicht. Man muß also zu der Meinung von Gesen. zurückkehren, welcher dem חָלַף hier die Bedeutung seines Hiph. sprießen, oder besser „immer von Neuem, d. h. immer mehr wachsen" (weil es sonst hinter „blühen" nicht stehen könnte), beilegt. — 7. Von hier die Ursache dieser Vergänglichkeit: in dem Zorne Gottes, der aus der Sündhaftigkeit des Menschen (V. 8.) entspringt. Es ist milder der Gedanke, der in der Geschichte vom Paradiese dogmatisch-allegorisch durchgeführt ist. Der Tod ist über den M. aus der Sünde gekommen. — 8. Die Ursache des göttlichen Zornes, daß er unsre Sünden nicht übersieht, sondern sie zur Berücksichtigung zieht. עלמנו unser Geheimes, unsre geheimen Sünden, sowohl die wir im Verborgenen thun, als auch die wir aus Leichtfertigkeit nicht als solche erkennen. Scharf im Gegensatz zu מאור Leuchte, durch das von Gott ausgehende Licht wird die geheime Sünde beleuchtet. — 9. הגה ist nicht Geschwätz, sondern der tief von innen herauskommende Ausdruck des Gefühls in allen Graden, daher Girren der Taube, Brüllen des Löwen, Donner, Seufzer des Menschen. Der ganze Zusammenhang zeigt, daß die gangbare Uebersetzung „wie ein Gedanke" nicht genügt, da nicht bloß die Flüchtigkeit des Lebens, sondern dessen Färbung zugleich angedeutet werden soll; הגה seufzen Jesch. 16, 7. Jirm. 48, 31. הֶגֶה Seufzer Jech. 2, 10. — 10. „Die Tage der Jahre" für die Lebensdauer pentateuchisch 1 M. 25, 7. und öfter. גז 4 M. 11, 31. רֹהַב ἅπ. λεγ. nicht „Stolz," sondern der stürmische Inhalt des Lebens. Der V. will also ganz genau die kurze Dauer und den stürmischen Inhalt des menschl. Lebens bezeichnen, und schließt dann die ganze Betrachtung in den Endworten ab, wo die einsilbigen Worte sehr nachdrücklich sind, die sich in dem längern Worte dann noch einmal sammeln. — 11. 12. Nachdem der S. die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, die Vergänglichkeit des Menschen und seine Sündhaftigkeit, durch welche der Zorn Gottes erregt, das ganze Leben voll Mühsal und Sturms wird, sich vor das Bewußtsein geführt, beginnt er die Bitte. Darum muß ihm aber die Wurzel der Bitte in der rechten Erkenntniß der Furchtbarkeit des göttlichen Zornes liegen, und um diese zu erlangen, ist es nothwendig, daß wir besonnen, aufmerksam, im Bewußtsein der Kürze unsres Lebens durch dieses schreiten. Das „unsre Tage zählen" ist ein spezieller Ausdruck für ein Leben in vollem Bewußtsein seiner selbst, dem „in den Tag hineinleben" gegenüber. Die beiden V. gehören genau zusammen, wie מי. ,כן, יודע und הודע erweisen. Dennoch sind sie nicht etwa bloße Frage und Antwort, vielmehr giebt 11. den Hauptsatz, fragend, wünschend und bittend im מי zugleich, 12. das Mittel, durch כן ein- und zurückgeführt, ונביא bringt die Wirkung von beiden Sätzen; Rabe suppl.: בקרבנו. — 13. Ist aber die erste Bedingung eines bessern Zustandes für den

noch? und laß gereuen deiner Knechte dich. 14. Am Morgen sätt'ge deiner Gnade uns, daß wir jubeln und uns freuen alle unsre Tage. 15. Erfreu' uns so viel Tage du uns drängtest, so viele Jahre wir Unglück sahen. 16. Zeig deinen Knechten deine Thaten, und über ihren Söhnen deine Herrlichkeit! — 17. Es sei die Lieblichkeit des Ew'gen unsres Gottes über uns, und das Werk unsrer Hände festige an uns, und das Werk unsrer Hände, festige es!

יְהוָה עַד־מָתָי וְהִנָּחֵם עַל־עֲבָדֶיךָ׃
(יד) שַׂבְּעֵנוּ בַבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וּנְרַנְּנָה
וְנִשְׂמְחָה בְּכָל־יָמֵינוּ׃ (טו) שַׂמְּחֵנוּ
כִּימוֹת עִנִּיתָנוּ שְׁנוֹת רָאִינוּ רָעָה׃
(טז) יֵרָאֶה אֶל־עֲבָדֶיךָ פָעֳלֶךָ וַהֲדָרְךָ
עַל־בְּנֵיהֶם׃ (יז) וִיהִי ׀ נֹעַם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
עָלֵינוּ וּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ כּוֹנְנָה עָלֵינוּ
וּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ כּוֹנְנֵהוּ׃

Des Gottvertrauenden Beschützung.

91. 1. Wer, im Schirm des Höchsten sitzend, in des Allmächtigen Schatten übernachtet: 2. zum Ew'gen sprech' ich: meine Zuflucht,

צא (א) יֹשֵׁב בְּסֵתֶר עֶלְיוֹן בְּצֵל שַׁדַּי
יִתְלוֹנָן׃ (ב) אֹמַר לַיהוָה מַחְסִי וּמְצוּדָתִי

ב״א ונרננה ב״נ וּנְרַנְּנָה v. 14.
בנ״א אֲדֹנָי v. 17. ב״א וּמעשה ב״נ וּמַעֲשֵׂה ibid.

Menschen die Erkenntniß des Zornes Gottes, d. i. der diesen verdienenden Sünden, und darum ein besonnenes, bewußtes Leben, so ist die zweite, daß Gott sein Erbarmen walten lasse und den Menschen, in Würdigung der Schwäche desselben, entgegenkomme. Wörtlich wie 2 M. 32, 12. Vgl. I. S. 30. — 14. Nach dieser tiefern Begründung Aussprache der mehr äußerlichen Bitte um ein gnädiges Geschick. „Am Morgen," im Gegensatz zur Nacht, dem Symbol des Unglücks, vergl. 59, 17. — 15. ימות nur noch 5 M. 32, 7. — 16. „Ihre Söhne," wahrhaft mosaisch, des für die Zukunft wirkenden Gottesmannes. — 17. נעם ה׳ 27, 4. Wenn הנחם 13. von der Vergebung der Sünde, חסדך 14. von einem gütigen Geschicke, so wird נעם gesagt von dem Schutze, der Förderung, die Gott den Werken des Menschen zukommen läßt. Die ganze Fassung des V. zeigt übrigens, daß der S. hier ein besonderes, wichtigstes Moment abschließend hervorheben wollte, welches er daher stark betonend ausführt: das Wirken des Menschen. —

91. Der Glaube an die göttliche Weltregierung, dem in der Thorah so tiefe Wurzel bereitet worden, daß Gott als die Quelle aller Geschehnisse überall hervortritt, mußte innerhalb der subjektiven Entwickelung der Religion nach zweien Seiten hin sich ausbilden, einerseits, daß in Allem, was den Menschen begegnet, ein weiser Zweck Gottes gefunden werde, so daß auch das Mißgeschick zum Besten führet, andrerseits daß der Fromme, Gerechte, Gottvertrauende vor allen Uebeln geschützt sei. Indem in Letzterm vorausgesetzt wurde, daß eben nur der Fromme und Gerechte vollständig auf den Schutz Gottes vertrauen könne, weil der Böse von Gott vielmehr Strafe zu erwarten, erhob sich dieses Vertrauen zur höchsten Hingebung, zum gänzlichen Durchdrungensein. War nun einem solchen Gottvertrauenden wirklich eine Gefahr schadlos vorübergegangen, so mußte aus dem begeisterten Gemüthe der Ausdruck dieser Ueberzeugung als der unbedingtesten hervordringen. Den Höhenpunkt erreicht hierin der Ps. 91, der in der beseligendsten Gewißheit alle, auch die materiellsten Uebel, wie die Pest, von sich entfernt sieht. So hoch diese Ueberzeugung aber auch steht, so liegt ihr doch jener geistl. Hochmuth nicht fern, der in allen Unglücklichen bestrafte Sünder erblicket, wie selbst in diesem Ps. V. 8. durchklingt. Eine äußere Veranlassung ist nicht sichtbar, obgleich die Hindeutung auf die Pest so bedeutend hervortritt, V. 6. 7. 10. (נגע) 16. (ארך ימים) und selbst in dem bildlichen דבר V. 3., daß es mehr als wahrscheinlich ist, der S., in der Zeit der Pest bewahrt, besingt diesen Schutz, verallgemeinert ihn aber, auf alle Uebel ihn ausdehnend. Und in der That ist gerade die Bewahrung in der Pest geeignet, den unmittelbaren Schutz Gottes anzunehmen, da vor ihr äußerliche Schutzmittel vergeblich sind. Der S. stellt demnach dar, wie Gott den ihm Vertrauenden vor allen Gefahren schützt und aus ihnen rettet. Er spricht dies

אֱלֹהַי אֶבְטַח־בּוֹ׃ (ג) כִּי הוּא יַצִּילְךָ
מִפַּח יָקוּשׁ מִדֶּבֶר הַוּוֹת׃ (ד) בְּאֶבְרָתוֹ ׀
יָסֶךְ לָךְ וְתַחַת־כְּנָפָיו תֶּחְסֶה צִנָּה
וְסֹחֵרָה אֲמִתּוֹ׃ (ה) לֹא תִירָא מִפַּחַד
לָיְלָה מֵחֵץ יָעוּף יוֹמָם׃ (ו) מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל
יַהֲלֹךְ מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם׃ (ז) יִפֹּל
מִצִּדְּךָ ׀ אֶלֶף וּרְבָבָה מִימִינֶךָ אֵלֶיךָ לֹא
יִגָּשׁ׃ (ח) רַק בְּעֵינֶיךָ תַבִּיט וְשִׁלֻּמַת
רְשָׁעִים תִּרְאֶה׃ (ט) כִּי־אַתָּה יְהוָה
מַחְסִי עֶלְיוֹן שַׂמְתָּ מְעוֹנֶךָ׃ (י) לֹא־

v. 3. נ"א יַצִּילְךָ — ibid. נ"א מִפַּח
v. 4. בנ"א לָךְ — ibid. ב"נ וְתַחַת

meine Burg, mein Gott, auf den ich traue! — 3. Denn er, er rettet dich aus Voglers Schlinge, vor der Bosheit Pest; 4. mit seinem Fittig deckt er dich, und unter seinen Flügeln findst du Schutz, Schild und Schirm ist seine Wahrheit. 5. Nicht fürchte dich vorm Schrecken der Nacht, vor dem Pfeile, der flieget des Tages, 6. vor Pest, die schreitet im Dunkel, vor Seuche, die verwüstet am Mittag. 7. Fallen Tausend zur Seite dir, Zehntausend an deiner Rechten: dich wird er nicht treffen. 8. Nur mit den Augen schauest du es, siehst der Frevler Vergeltung. 9. Denn du, Ewiger, bist meine Zuflucht! Den Höchsten machtest du zu deiner Wohnung. — 10. Nicht begegnet Unglück

zuerst allgemein 1. 2. aus, und führt dann in einer Str. zu 7 V. (3—9.) weiter aus, wovor Gott den Vertrauenden rettet, wie er ihn rettet, und daß dieser daher nichts zu fürchten hat, wobei er die Str. mit der Aussprache des Vertrauens schließt. Aber noch einmal beginnt er in einer Str. von 7 V. (10—16.) den Schutz und in einem andern Bilde die Art des Schutzes zu schildern, indem er dann zum Schlusse (14—16.) Gott selbst die Motive des Schutzes aussprechen läßt. Eigenthümlich ist in dem Ps. der Wechsel der ersten und zweiten Person, der aber nicht auf Wechselchöre schließen läßt, wie Michaelis wollte, wodurch Alles zerrissen würde (s. V. 9.), vielmehr daß der S. bald aus seiner eignen Seele als Gerechter heraus spricht, bald den Gerechten außer sich denkt und zu ihm spricht; es ist wie ein Zwiegespräch mit sich selbst. Es fließt dies aus der Lebhaftigkeit der Empfindungen hervor, die sich zuletzt noch eine dritte Person, Gott selbst, als Redner herbeiholt, und diesen, um eine Allgemeinheit zu erzielen, vom Gerechten als einem Dritten reden läßt. Daß die altjüdische Annahme, die namenlosen Ps. seien von dem verfaßt, der in einem vorhergehenden Ps. genannt ist, also dieser und die folg. von Moscheh (s. auch Rabe), völlig willkürlich ist, braucht jetzt nicht mehr gezeigt zu werden. (S. 99, 6.) Einige bezogen ihn auf die Pest unter David; Ewald versetzt ihn kurz nach dem Exil. — 1. 2. Die zweite Hälfte des V. 1. ist zu sehr parallel mit der ersten, (ישב und יתלונן, בסתר und בצל, עליון und שדי), als daß sie zu einem Vorder- und Nachsatze auseinandergerissen werden könnten (de Wette), vielmehr tritt der S. zuerst belehrend 1. auf, aber seine Empfindung läßt die Ruhe der Betrachtung nicht ausführen, so daß er sofort das Bekenntniß aus eigener Seele strömt 2. אמר 1 Pers. Fut., nicht Part. „der spricht," wie Sept., Vulg., Luther u. A. — 3. Aus derselben Lebhaftigkeit spricht er seine Zuversicht als Anrede an den Gerechten aus. Die Schlinge des Vogelstellers ist die durch listigen Feind bereitete Gefahr; מדבר parallel mit מפח, also bildlich, הוות mit יקוש; And. die wirkliche Pest, (die erst später), und הוות als Adjektiv „die verderbliche Pest." Daß dies Letztere unrichtig, ersieht man aus den Schutzmitteln in V. 4. — 4. Der Schutz Gottes zuerst als Flügel, wie der Vogel seine Jungen deckt, dann als Schild (also gegen Feinde); über צנה וסחרה s. II. S. 158. — 5. Nacht und Tag sich gegenüber, darum: vor allen Gefahren bei Tag und Nacht. פחד Gespenster, und חץ Pest (Targ.) oder Samum auszulegen, ist reine Dichtung; vielmehr zeigt Hengstenb. richtig auf H. L. 3, 8. Spr. 3, 23—26. hin, wo nur von nächtlichem Ueberfall der Feinde, wohin uns auch der „Pfeil" am nächsten hinweist, die Rede sein kann. — 6. Also zuerst schützt Gott vor Feinden bei Tag und Nacht, dann vor Pest bei Tag und Nacht. Wie 5. לילה und יומם, so 6. אפל und צהרים gegenüber. Es ist also Vertheilung des Parallelismus, um dichterisch „beständig, immerfort" auszudrücken, so daß an Mittagsgespenster (Targ.) nicht zu denken. — 7. Bezieht sich auf beide, Feind und Pest. — 8. Ausführung des Schlusses des V. 7. Du siehst es mit den Augen, wie es Andere, nämlich die Frevler, befällt, leidest aber nicht selbst davon. — 9. Erste Hälfte strömt der S. wieder aus seiner Seele hinaus (V. 2.), zweite Hälfte wieder an den Frommen. „Wohnung" vgl. 90, 1. — 10. Der S. beginnt die neue

dir, und keine Plage nahet deinem Zelte. 11. Denn seine Engel entbietet er dir, zu wahren dich auf allen deinen Wegen. 12. Auf Händen werden sie dich tragen, daß du am Stein den Fuß nicht stoßest. 13. Auf Leu und Natter schreitest du, trittst jungen Leu und Drachen nieder. 14. Denn mich erkor er, so will ich ihn retten, will ihn schützen, weil meinen Namen er kennt. 15. Er ruft mich an, so will ich ihn erhören, mit ihm bin ich in der Noth, ich will ihn erretten und will ihn verherrlichen. 16. Mit langem Leben will ich ihn sättigen, und ihn schauen lassen meine Hülfe.

תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה וְנֶגַע לֹא־יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ׃ (יא) כִּי מַלְאָכָיו יְצַוֶּה־לָּךְ לִשְׁמָרְךָ בְּכָל־דְּרָכֶיךָ׃ (יב) עַל־כַּפַּיִם יִשָּׂאוּנְךָ פֶּן־תִּגֹּף בָּאֶבֶן רַגְלֶךָ׃ (יג) עַל־שַׁחַל וָפֶתֶן תִּדְרֹךְ תִּרְמֹס כְּפִיר וְתַנִּין׃ (יד) כִּי בִי חָשַׁק וַאֲפַלְּטֵהוּ אֲשַׂגְּבֵהוּ כִּי־יָדַע שְׁמִי׃ (טו) יִקְרָאֵנִי ׀ וְאֶעֱנֵהוּ עִמּוֹ־אָנֹכִי בְצָרָה אֲחַלְּצֵהוּ וַאֲכַבְּדֵהוּ׃ (טז) אֹרֶךְ יָמִים אַשְׂבִּיעֵהוּ וְאַרְאֵהוּ בִּישׁוּעָתִי׃

Das Heil des Gerechten.

92. 1. Ein Gesang, ein Lied für den Tag der Ruhe. 2. Gut ist's zu danken dem Ewigen, und deinem Namen zu singen, Höch-

צב (א) מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת׃ (ב) טוֹב לְהוֹדוֹת לַיהוָה וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ

Str. mit abermaliger, allgemeiner Zusicherung des Schutzes. נגע insonders von Krankheit, Aussatz, Pest. — 11. Was V. 4. die Flügel, hier die Engel, vgl. 1 M. 24, 7. 48, 16. — 12. Aehnlich 2 M. 19, 4. נגף immer transitiv, daher hier und Sprüche 3, 23. תגף zweite Person. — 13. Im vorigen V. Wahrung vor allen Uebeln, hier Besiegung der ihn Angreifenden, unter dem Bilde von giftigen und wilden Thieren; Löwen offene Gewalt, Schlangen heimliche, unvermuthete Gefahren. — 14. Die Gründe dieses Schutzes, die der S. des Nachdrucks wegen dem Schützenden, Gott, in den Mund legt. Die Häufung des ־י und ־הו, um das Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Frommen hervorzuheben; dabei Häufung dessen, was Gott diesem ertheilt, um gleichsam Andere anzureizen und auch die vorhergehende Sicherheit zu motiviren. —

92. Der S. spricht ganz allgemein aus, wie schön es ist, die Gnade und Treue Gottes zu singen (2—4.), dessen er das Motiv erst subjektiv in seiner eignen Freude über Gottes Werke (5.), dann aber auch allgemein in der Größe der göttlichen Werke überhaupt findet (6.) Allein es bestehen darüber Zweifel. Zwar bezeichnet der S. von vornherein den als Thor, der diesen Zweifel hegt (7.), aber er widerlegt ihn doch. Der Zweifel ist der oft begegnete moralische: Frevler blühen — aber der S. weiß es, sie sind doch zum Verderben bestimmt (8.), Gott aber ist erhaben ewiglich (9.), und seine Feinde, alle Uebelthäter, gehen unter (10.), während des Gerechten Heil wächst, und er der Frevler Strafe wahrnimmt (11. 12.) Daher ist der S. nun des Looses des Gerechten sicher, der dauernd bis in spätes Alter sich der Kraft erfreut, und so geeignet ist, Gottes Gerechtigkeit und Untadligkeit zu verkünden (13—16.) Somit ist es Zweck des Ps., durch den immer wieder auftauchenden Zweifel hindurch das Lob des *in allen Werken* vollkommnen Gottes anzustimmen. Höchst bemerkenswerth ist daher, daß der Ps. offenbar zum Tempellied bestimmt ist, wie die breite Aufforderung zum Singen (2—4.), die ausführliche Nennung der Instrumente (4.) zeigt, und dennoch 1) aus dem Positiven herausschreitet und auf das Gebiet des Zweifels geht, 2) sich subjektiv gestaltet, indem die Person des S. hervortritt (5. 11. 12. 16.) und 3) die Lebhaftigkeit der Empfindung besonders hervorbricht, wie V. 6. 9. Andrerseits ist die Haltung edel und sinnig durch das Ganze (z. B. der Gegensatz in V. 8. 13.) Die Ueberschrift besagt, daß der Ps. für den Schabbath zum Absingen bestimmt war. Die Mischna Thamid VII., 4. zählt die Ps. auf, welche die Levijim im Tempel täglich absangen, nämlich den ersten Tag (Sonntag) Ps. 24., den zweiten Tag 48., den dritten 82., den vierten 94., den fünften 81., den sechsten 93., am Sabbath diesen 92sten; indeß aus der Fassung der Mischna geht eben hervor, daß die Ueberschrift des Ps. eine ältere ist. Allerdings ist nun im Ps. keine direkte Anspielung auf den Schabbath enthalten; man könnte zwar V. 5. 6. die Freude über die (am Schabbath voll-

ster; 3. zu künden am Morgen deine Huld, und deine Treu' in den Nächten; 4. auf Zehnsaitiger und auf der Harfe, auf dem Higgajon mit der Zither. 5. Denn du erfreutest durch dein Thun mich, Ewiger, der Werke deiner Hände juble ich. 6. Wie groß sind deine Werke, Ewiger, sehr tief sind deine Gedanken! — 7. Der Unvernünftige erkennt es nicht, der Thor sieht solches nimmer ein. 8. Wenn Frevler sprießen wie das Gras, und alle Uebelthäter blühen: vertilgt zu werden für und für. 9. Doch du bist ewiglich erhaben, Ewiger! 10. Denn sieh, deine Feinde, Ewiger, denn sieh, deine Feinde gehen unter, es zerstreuen sich alle Uebelthäter. 11. Und du erhöhst mein Horn wie eines Büffels, ich bin gesalbt mit frischem Oel. 12. Mein Auge

עֶלְיוֹן׃ (ג) לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ
בַּלֵּילוֹת׃ (ד) עֲלֵי־עָשׂוֹר וַעֲלֵי־נָבֶל עֲלֵי
הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר׃ (ה) כִּי שִׂמַּחְתַּנִי יְהוָה
בְּפָעֳלֶךָ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ אֲרַנֵּן׃ (ו) מַה־
גָּדְלוּ מַעֲשֶׂיךָ יְהוָה מְאֹד עָמְקוּ
מַחְשְׁבֹתֶיךָ׃ (ז) אִישׁ־בַּעַר לֹא יֵדָע
וּכְסִיל לֹא־יָבִין אֶת־זֹאת׃ (ח) בִּפְרֹחַ
רְשָׁעִים ׀ כְּמוֹ עֵשֶׂב וַיָּצִיצוּ כָּל־פֹּעֲלֵי
אָוֶן לְהִשָּׁמְדָם עֲדֵי־עַד׃ (ט) וְאַתָּה
מָרוֹם לְעֹלָם יְהוָה׃ (י) כִּי הִנֵּה אֹיְבֶיךָ ׀
יְהוָה כִּי־הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יֹאבֵדוּ יִתְפָּרְדוּ
כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ (יא) וַתָּרֶם כִּרְאֵים קַרְנִי
בַּלֹּתִי בְּשֶׁמֶן רַעֲנָן׃ (יב) וַתַּבֵּט עֵינִי

נ״א לְעוֹלָם v. 9. בנ״א יְהוָֹה v. 10.
עטי׳ וַתָּרֶם v. 11.

endeten) Werke Gottes als Anhaltepunkt ansehen, wenn der Verfolg nicht zeigte, daß der S. nicht an die Schöpfungswerke, sondern an die der göttlichen Vorsehung im Kreise der Menschheit dachte. Man muß demnach eben nur das Allgemeine ansehen, das ausgesprochen wird, und wodurch der Ps. für den Schabbath geeignet war. Er setzt nämlich in seiner Betrachtung einen Standpunkt der vollendeten Thatsachen voraus, ein gewisses Ende, einen Abschnitt der Ereignisse, von wo aus sie zu beurtheilen, und die Thaten Gottes gerechtfertigt erscheinen. Dies der Standpunkt des innerlichen Schabbaths, der solcher Betrachtung und Empfindung und durch sie geweiht sein soll. Gerade darum muß die Ueberschrift ächt sein, die sonst ohne Sinn ist. Widersprechendes hatte der Ps. diesem Zwecke gar nichts. Der Ps. besteht aus 3 Str., die beiden ersten zu je 5 (die zweite jedoch mit dem kurzen Schaltverse 9.), die dritte zu 4 V. Die erste Str. giebt nur das Allgemeine und endet mit dem Ausruf מה וגו׳; die zweite überwindet den Zweifel; die dritte schildert resultirend den Gerechten und schneidet mit dem unabhängigen צדיק von der zweiten ab. Gottes Thaten sind groß und gerecht. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. Der Inhalt des Singens in V. 2. „Morgens" und „in der Nacht" bilden Gegensätze, so daß man den besondern Sinn finden kann, in der Nacht „die Treue," welche sich in der Zeit der Gefahr bewährt, am Morgen „Gnade," durch welche die Zeit der Gefahr bestanden und eine neue, lichtere erlebt ist. V. 3. läßt aber schon ahnen, daß diese Gnade und Treue Gottes von andrer Seite her bezweifelt worden, weshalb das Verkünden derselben Nachdruck hat. — 4. S. S. 83 ff. Die Präpos. עלי vor הגיון zeigt, daß dies ein musikalisches Instrument, wie schon Rabe bemerkt; der Zusatz בכנור, daß es mit dem Kinnor in besonderer Verbindung stand; es verhält sich dann zum Kinnor eben so, wie die zehnsaitige zum Nebel. De Wette „mit rauschendem Spiele auf der Harfe," Hengstenb. „mit Sinnen auf der Cither," wogegen die Wahl der Präpos. spricht. — 5. Der S. spricht zuerst subjektiv aus, daß er bei der Betrachtung der göttl. Geschicke die höchste Befriedigung empfindet, sie also als gerecht und gut erkannt hat. — 6. Nun allgemein und positiv ausgedrückt. Die Tiefe der göttl. Gedanken zeigt sich darin, daß der Faden der Geschicke von weither gesponnen wird, oft das Gegentheil sich zu verwirklichen scheint, zuletzt aber der Zweck Gottes erreicht wird. — 7. Es sind Zweifler hieran vorhanden. Wer sind die? Die da nur oberflächlich die Dinge nach ihrem augenblicklichen Schein beurtheilen, ohne tiefere Einsicht. — 8. Wovon diese sich verleiten lassen: von dem Blühen der Bösen. In dem „wie Gras" deutet der S. aber schon die Nichtigkeit dieses Blühens an, die er mit den Schlußworten scharf ausprägt. — 9. Diesem stellt der S. Gott gegenüber, und seine Empfindung macht sich in kurzem Spruche kund. Dennoch Beziehung auf das Vorhergehende: „ewig" im Gegensatz zu „blühen wie Gras" und „vernichtet zu werden für und für." — 10. Ausführung, daß die Frevler untergehen. — 11. 12. Der S. führt zuerst die Beglückung der Gerechten subjektiv an seiner Person aus. Das Horn

schaut an meinen Lauern, die wider mich ersteh'n, von Frevlern hört mein Ohr. — 13. Der Gerechte sprosset wie die Palme, wie eine Zeder auf Lebanon schießt er auf. 14. Gepflanzet in des Ewigen Haus, sprossen sie in unsres Gottes Höfen. 15. Noch treiben sie im Greisenalter, sind saftvoll und belaubt: 16. zu künden, daß der Ewige rechtschaffen, mein Fels, kein Fehl an Ihm!

בְּשׁוּרָי בַּקָּמִים עָלַי מְרֵעִים תִּשְׁמַעְנָה אָזְנָי׃ (יג) צַדִּיק כַּתָּמָר יִפְרָח כְּאֶרֶז בַּלְּבָנוֹן יִשְׂגֶּה׃ (יד) שְׁתוּלִים בְּבֵית יְהוָה בְּחַצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יַפְרִיחוּ׃ (טו) עוֹד יְנוּבוּן בְּשֵׂיבָה דְּשֵׁנִים וְרַעֲנַנִּים יִהְיוּ׃ (טז) לְהַגִּיד כִּי־יָשָׁר יְהוָה צוּרִי וְלֹא־עַלְתָה בּוֹ׃

Die Weltmacht Gottes.

93. 1. Der Ewige regiert! Hoheit hat angethan, angethan der Ewige, mit Macht sich umgürtet: drum stehet fest die Welt, sie wanket

צג (א) יְהוָה מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ לָבֵשׁ יְהוָה עֹז הִתְאַזָּר אַף־תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל־

ב"נ דשנים v. 15. נ"א וְרַעֲנַנִּים ibid.
עולתה קרי v. 16. כולו קמץ v. 1.

erhöhen, die Macht. Ueber ראם s. I. S. 795. Die Grammatiker nehmen für בלל eine transitive und intransitive Bedeutung an, (Rdak, der bei der intrans. „Haupt" suppl. will), die erstere hier, anpassend dem ותרם. Mit Oel salben, Zeichen des Ueberflusses, s. zu 23, 5. Unter שמן רענן kann man das von den Alten „grünes Oel" genannte verstehen, welches aus den noch unreifen Früchten, ohne heißes Wasser, ausgepreßt ward. — Bei „sehen" und „hören" versteht sich hier das Objekt von selbst, wie Rdak suppl. מה שחפצתי, Rabe: נקמתי, überhaupt den Untergang. — 13. Jetzt objektiv das Glück der Gerechten. יפרח mit Bezug auf בפרח V. 8., und dann nachdrücklich wie die langdauernde (Rabe: שהוא עומד שנים רבות) Palme oder Zeder, wogegen der Sünder V. 8. „wie Gras." — 14. Die Gerechten weilen im Hause des Herrn, d. h. in der engsten Gemeinschaft mit Gott, und dies ist ihres Lebens Kraft und Gedeihen. Hierbei wird der begonnene Vergleich mit Palme und Zeder beibehalten, daher „gepflanzt." Daß dies auf die Gerechten, nicht auf die Bäume geht, ersieht man aus יפריחו und ינובו. — 15. Nicht bloß, daß die Gerechten lange dauern, sondern im hohen Alter sind sie noch lebensfrisch und kräftig, da die innere Ruhe sie heitern Sinnes erhält. Die Palme trägt sehr lang Früchte, und der Araber sagt, daß sie über drei Menschenalter hindurch Früchte trägt. — 16. Dieses Glück des Gerechten hat noch die höhere Bedeutung, die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen. Vgl. noch 5 M. 32, 4. —

93. Ein prächtiges Lied, das in dem mächtigen Strome der Sprache auf eine Zeit hinweist, die gleich weit von der ursprünglichen Ungelenkigkeit und dem ursprünglichen Grotesken und von der spätern Schwäche entfernt ist. Das Lied, wie für musikalische Begleitung geschaffen, preist die Weltmacht und Weltregierung Gottes, durch welche die Welt besteht, und deren Thron von ewig her fest gegründet war (1. 2.) Ob Ströme brausen, ob das Meer tobt, Gott ist mächtig in der Höh', so daß sie schweigen müssen (3. 4.) Dieser Weltmächtige Gott hat aber Jisrael Gesetze ertheilt, die darum wahrhaft, einen Tempel gegeben, der darum heilig sein muß und immer dauernd, d. h. von Feinden weder entheiligt, noch zerstört werde (5.) 2. 2. 1. zeichnen sich genau ab. Allerdings wohnt dieser Verbindung innerlich eine Veranlassung ein, wo Gott gegen eine anstürmende Macht den Tempel schützte, und diese vernichtend abwies, so daß der Ps. nicht vor der assyrischen Katastrophe verfaßt sein kann. In V. 4. liegt die Ursache, weshalb er an den vorhergehenden Ps. (s. 92, 9.) gereiht ward. Eine innere Verbindung haben beide nicht, wie Hengstenb. will, da Ps. 92. das Leben im Innern des Volkes schildert, 93. ein Lob der Weltmacht Gottes ist, weit anspielend auf einen äußern Kampf um sein Heiligthum. Das Anschwellen der Sprache durch die Wiederholungen tritt in diesem kleinen Ps. merkwürdig als Charakter hervor. Gott regiert die Welt. — 1. Die zweite Hälfte des V. erweist, daß die erste Hälfte nicht als eine bevorstehende Erhebung Gottes gegen einen nahenden Feind, sondern als Feier der bewährten Macht Gottes anzusehen, also nicht im Präs. wie Hengstenb. will, sondern der Form gemäß im Prät.

תִּמּוֹט׃ (ב) נָכוֹן כִּסְאֲךָ מֵאָז מֵעוֹלָם
אָתָּה׃ (ג) נָשְׂאוּ נְהָרוֹת ׀ יְהוָה נָשְׂאוּ
נְהָרוֹת קוֹלָם יִשְׂאוּ נְהָרוֹת דָּכְיָם׃
(ד) מִקֹּלוֹת ׀ מַיִם רַבִּים אַדִּירִים מִשְׁבְּרֵי־
יָם אַדִּיר בַּמָּרוֹם יְהוָה׃ (ה) עֵדֹתֶיךָ ׀
נֶאֶמְנוּ מְאֹד לְבֵיתְךָ נַאֲוָה־קֹדֶשׁ יְהוָה
לְאֹרֶךְ יָמִים׃

nicht. 2. Fest stehet dein Thron von je, von ewig bist du Gott. — 3. Ströme erheben, Ewiger, Ströme erheben die Stimme, es erheben Ströme ihr Brausen. 4. Mehr als Tosen vieler Gewässer, der mächtigen Wogen des Meers, ist herrlich der Ewige in der Höh'! — 5. Deine Zeugnisse sind sehr wahrhaftig, deinem Hause geziemet Heiligkeit, Ewiger, für die Dauer der Zeiten.

צד (א) אֵל־נְקָמוֹת יְהוָה אֵל נְקָמוֹת
הוֹפִיעַ׃ (ב) הִנָּשֵׂא שֹׁפֵט הָאָרֶץ הָשֵׁב

Die rächende Strafe der Frevler.

94. 1. Gott der Rache, Ewiger, Gott der Rach', erscheine! 2. Richter der Erd', erhebe dich, bring Vergeltung über die Stolzen!

אנ״א מַיִם v. 4. ב״א אדירִים ב״נ אדירים ibid.
ב״א אֵל־ ב״נ אל־ v. 1.

„Der Ewige regiert!" Zuruf an die Welt, die zum Theil feindliche, widerstrebende. Aehnlicher Anruf beim Regierungsantritt menschlicher Könige s. 2 Kön. 9, 13.; daß aber gerade von einem etwa erneueten Regierungsantritt Gottes hier nicht die Rede sein kann, zeigt V. 2., vielmehr: ihr schienet es vergessen zu haben, aber ihr habt es jetzt erkannt: Gott regiert. Da עז zu התאזר gehört, so muß das zweite לבש zur Heranziehung des abermaligen ה׳ wiederholt sein. — 3. 4. Das tertium comparationis ist der Donner, der das Toben der Meereswogen übertönt. Eine Gradation kann nicht geleugnet werden, da auf Ströme נהרות die Wellen des Meeres folgen; und da es nicht zweifelhaft sein kann, daß der Aufruhr der Gewässer, wie häufig, den Ansturm der Völker symbolisirt, so fehlt auch nicht die Gradation in den kleineren Völkern und in den Weltdynastieen, die sich gegen Jisr. erhoben. Während der S. die Haupt-Komparation des Meeres mit Gott d. h. dem Donner ausdrückt, läßt er den Leser die Neben-Komparation der Ströme mit dem Meere selbst machen. — 5. Das Resultat aus dieser göttlichen Weltmacht für die Beziehungen Gottes zu Jisr.: Wahrheit des göttlichen Gesetzes, Heilighaltung durch Gott selbst, so daß er dessen Entheiligung durch Feinde nicht gestattet. Vgl. noch 23, 6. —

94. Die sehr genau gezeichnete Situation des Ps. ist bis jetzt wenig erkannt worden. Der Ps. enthält 4 Momente. 1) Die Schilderung dessen, was wider das Volk Jisr. geübt wird und in welchem Zustande es sich befindet, sie treten es in den Staub und bedrücken es, tödten Wittwe, Fremdling und Waise aus ihm, also selbst die Hülflosesten, den Gerechten und Unschuldigen verurtheilen sie und verspotten dabei den Gott Jakobs (5—7. 21.), frohlocken und rühmen sich deß (4.), sie, die Bösewichter und Hochmüthigen (2. 3.) 2) Die Gefahr, daß selbst von den Jisr. Viele dadurch vom Hangen am Gotte Jisr.'s abgeleitet worden (8.), 3) denen gegenüber die Erklärung jener Vorgänge, zuerst allgemein der Beweis, daß Gott alles kennt und richtet (9—11.), dann insonders, daß Gottes Züchtigungen zur Besserung und Unterweisung dienen (12. 13.) 4) Die Beruhigung, indem Gott Jisr. nie verstößt und verläßt, da es sein Volk und Erbe ist, und er Alles zur Gerechtigkeit führet, Gott Beistand ist und vor gänzlichem Untergang bewahret, stützt und tröstet (14—23. 1. 2.) Erwägen wir diese Umstände genau, so können wir den Ps. nur auf das Exil in Babel beziehen. So lange Jisr. im heil. Lande wohnte, stand es unter seinen eigenen Fürsten, und es galt nur die äußere Abhängigkeit von einem der großen Dynasten. Aber Tödtung der Einzelnen, Druck, Ungerechtigkeit gegen Einzelne, bei Verhöhnung des Gottes Jisr.'s konnten nur erst stattfinden, als Jisr. im Lande der גוים (10.) weilte. Was konnte nun im fremden Lande der Zweck des S. sein? Insonders die leicht zu Verleitenden unter den Jisr. selbst zurückzuhalten, zu beruhigen, zu trösten und klar auf die Zukunft zu verweisen (V. 23.), ohne diese letztere, im feindlichen Lande selbst, mit bestimmten Worten zu zeichnen. Dies erweist sich auch durch das höhnische „Gott Jakob's" V. 7., das nur Heiden sagen konnten, „der Thron der Bosheit" V. 20., dem Gott nicht verbunden sein kann. Der S. braucht weder der Zerstörung und Verbannung, noch der Rückkehr namentlich zu erwähnen, in den ersteren

3. Wie lange sollen die Frevler, Ewiger, wie lange die Frevler frohlocken? — 4. Sie sprudeln, reden Trotz, es prahlen alle Uebelthäter. 5. Dein Volk zertreten sie, Ewiger, und drücken dein Erbe. 6. Witw' und Fremdling würgen sie, und morden Waisen, 7. und sprechen: Jah siehet nicht, und nicht merket Jakob's Gott. — 8. Sehet ein, ihr Unvernünftigen im Volke; wann, Thoren, werdet klug ihr? 9. Der das Ohr gepflanzt, sollt' der nicht hören? Der das Auge gebildet, sollt' der nicht sehen? 10. Der Völker mahnt, sollt' der nicht strafen? Der dem Menschen lehrt Erkenntniß, 11. der Ew'ge kennt der Menschen

גְּמוּל עַל־גֵּאִים׃ (ג) עַד־מָתַי רְשָׁעִים ׀
יְהוָה עַד־מָתַי רְשָׁעִים יַעֲלֹזוּ׃ (ד) יַבִּיעוּ
יְדַבְּרוּ עָתָק יִתְאַמְּרוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן׃
(ה) עַמְּךָ יְהוָה יְדַכְּאוּ וְנַחֲלָתְךָ יְעַנּוּ׃
(ו) אַלְמָנָה וְגֵר יַהֲרֹגוּ וִיתוֹמִים יְרַצֵּחוּ׃
(ז) וַיֹּאמְרוּ לֹא יִרְאֶה־יָּהּ וְלֹא יָבִין
אֱלֹהֵי יַעֲקֹב׃ (ח) בִּינוּ בֹּעֲרִים בָּעָם
וּכְסִילִים מָתַי תַּשְׂכִּילוּ׃ (ט) הֲנֹטַע אֹזֶן
הֲלֹא יִשְׁמָע אִם־יֹצֵר עַיִן הֲלֹא יַבִּיט׃
(י) הֲיֹסֵר גּוֹיִם הֲלֹא יוֹכִיחַ הַמְלַמֵּד אָדָם
דָּעַת׃ (יא) יְהוָה יֹדֵעַ מַחְשְׁבוֹת אָדָם

ב"א יִתאמרו v. 4. בנ"א יֹצֵר v. 9.
בנ"א יְהוָה v. 11.

lebten sie, die letzteren verstanden sie von selbst. Der Ps. rührt so sicher aus der ersten Zeit des Exils her. Hierfür spricht auch die besondere Erscheinung, daß, um den Glauben an den „Gott Jakob's" zu stützen, die Natur zu Hülfe gerufen wird, so die Dogmatik aus der heil. Geschichte und aus der Natur verschmelzend. Bemerkenswerth ist, daß der Ps. vielfach eine künstliche Folgerung zeigt, überhaupt mehr an den Verstand appellirt, und dann die kühle Reflexion durch äußere Formen, wie Wiederholungen, Fragen decken will. Kräftig, und mitten aus der Empfindung heraus beschwört der S. daher zuerst die Rache Gottes, die Vergeltung über die Hochmüthigen, denn wie lange sollen diese frohlocken? (1—3.), schildert ihre Gräuel und Gotteslästerung (4—7.), verwarnt die Thörichten unter dem Volke (8—11.), erklärt die Züchtigungen Gottes (12—15.), spricht die Zuversicht auf Gott aus (16—19.), und verkündet die Vernichtung der Feinde (20—23.) Die Gedankenwendungen geben den vierversigen Strophenbau, nur daß die erste Strophe dreiversig ist. Die Schilderung, die mit יביעו V. 4. beginnt, die Anrede in בינו V. 8., אשרי V. 12., die Frage mit מי V. 16. und mit היחברך V. 20. machen diese Abtheilung zweifellos. Gott straft die ungerechten Bedrücker. — 1. Völlig geschmacklos ist es, הופיע mit Sept. Vulg. und Hengstenb. als Praet. zu nehmen, (wenn auch 80, 2. הופיעה Imperat., הופיע Praet. 50, 2. und 5 M. 33, 2. ist), da הנשא und השב zu genau damit verbunden sind, und der ganze Sinn des Ps. die Bitte um das Erscheinen Gottes ist. — 2. „Richter der Erde," also auch über die Völker. Vgl. 28, 4. — 3. Den „Richter" kann er fragen, wie lange die Frevler unbestraft bleiben sollen, da es dessen ist, die Schuld bald möglichst zur Sühne zu bringen. — 4. Zuerst ihr hoffährtiges Betragen in Wort und Geberde. אמר im Hitph. nur hier. — 5. Nun ihre Ungerechtigkeit in Thaten. — 6. „Fremdling" könnte den Anschein geben, als ob Jisr. noch im Lande wäre, und die Heiden die Fremden in Jisr. tödten; allein V. 6. ist allgemeiner zu fassen: so thun sie überhaupt, woraus folgt, daß sie es an den Jisr. um so mehr thun; dann sind die Jisr. selbst die גרים im Lande der Heiden. Ueberhaupt aber bedeutet die Trias „Witwe, Waise und Fremdling" die Hülf-, Schutz-, Wehrlosen. — 7. Im „Gott Jakob's" verrathen sich die Heiden, der S. aber verbindet mit tiefem Sinn „Jah" und „Gott Jakob's." — 8. Fälschlich erkl. Viele בעם als Superl., vielmehr steht es wie Richt. 5, 9. „unter dem Volke Jisr." den Heiden gegenüber. Dem S. fällt es nicht ein, die Belehrung an diese letzteren zu richten, sondern an die Jisr., die thöricht genug sein konnten, sich vom äußern Anschein verleiten zu lassen. עם wie 5. den גוים 10. gegenüber. — 9—11. Die Folgerung der Thoren war: Gott läßt die Bösen unbestraft, folglich muß er gar nicht wissen und sehen, was sie thun. Der S. geht daher den entgegengesetzten Weg. Gott erkennet ihr (Jisr.) doch als Schöpfer an: ist er Schöpfer, hat er Ohr und Auge geschaffen, so muß er auch hören und sehen; und wenn er sieht und hört, so muß er auch strafen (יוכיח). Hier bringt der S. noch einen andern Grund an in dem היסר; da es vor יוכיח steht, so muß es etwas Milderes bezeichnen, und daher „mahnen, warnen" bedeuten. Die gew. Uebers. „der die Völker züchtigt, sollte der nicht strafen," hat gar keinen Sinn, denn daß er sie züchtigt, ist ja der ganze Zweifel. Die Mahnung Gottes an die Völker ist eben die allgemeine Stimme, welche

כִּי־הֵמָּה הָבֶל׃ (יב) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר־
תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ׃ (יג)
לְהַשְׁקִיט לוֹ מִימֵי רָע עַד יִכָּרֶה לָרָשָׁע
שָׁחַת׃ (יד) כִּי ׀ לֹא־יִטֹּשׁ יְהוָה עַמּוֹ
וְנַחֲלָתוֹ לֹא יַעֲזֹב׃ (טו) כִּי־עַד־צֶדֶק
יָשׁוּב מִשְׁפָּט וְאַחֲרָיו כָּל־יִשְׁרֵי־לֵב׃
(טז) מִי־יָקוּם לִי עִם־מְרֵעִים מִי־יִתְיַצֵּב
לִי עִם־פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ (יז) לוּלֵי יְהוָה
עֶזְרָתָה לִּי כִּמְעַט ׀ שָׁכְנָה דוּמָה נַפְשִׁי׃
(יח) אִם־אָמַרְתִּי מָטָה רַגְלִי חַסְדְּךָ יְהוָה
יִסְעָדֵנִי׃ (יט) בְּרֹב שַׂרְעַפַּי בְּקִרְבִּי
תַּנְחוּמֶיךָ יְשַׁעַשְׁעוּ נַפְשִׁי׃ (כ) הַיְחָבְרְךָ
כִּסֵּא הַוּוֹת יֹצֵר עָמָל עֲלֵי־חֹק׃ (כא) יָגוֹדּוּ
עַל־נֶפֶשׁ צַדִּיק וְדָם נָקִי יַרְשִׁיעוּ׃
(כב) וַיְהִי יְהוָה לִי לְמִשְׂגָּב וֵאלֹהַי

נ״א אַשְׁרָיו v. 12. נ״א תְלַמְּדָךְ ibid.
בנ״א לִי v. 16. בנ״א פֹּעֲלֵי ibid.
דגש אחר חולם v. 21.

Sinnen, daß sie nichtig sind. — 12. Heil dem Mann, den du vermahnest, Jah, und unterweisest ihn aus deiner Lehre, 13. Beruhigung ihm schaffend vor des Unglücks Tagen, bis dem Frevler die Grube ist gegraben. 14. Denn nicht verstößt der Ewige sein Volk, und verläßt sein Erbe nicht. 15. Denn zum Recht kehrt das Gericht zurück, und ihm folgen alle Rechtlichen. — 16. Wer erstehet für mich gegen die Bösewichter? Wer tritt für mich den Uebelthätern entgegen? 17. Wo nicht der Ewige mir Hülfe wäre, um wenig wohnte meine Seel' im Todesschweigen. 18. Sprach ich: es wankt mein Fuß, so stützet deine Gnade, Ewiger, mich. 19. In meiner Sorgen Füll' in meinem Busen, erfreuen meine Seele deine Tröstungen. — 20. Wär' dir verbündet der Bosheit Thron, der Mühsal bildet als Gesetz? 21. Sie schaaren wider des Gerechten Seele sich, verdammen schuldlos Blut. 22. Da wird der Ew'ge mir zur Veste, mein Gott zum

Mord und Ungerechtigkeit verurtheilt. Solche Mahnung ist nun bei den Völkern vorhanden, sollte diese nun nicht auch die Bestrafung bedingen? Von der zweiten Hälfte des V. 10. geht der S. aus der Frage in die positive Aussprache über, indem er erklären will, warum Gott nicht die Strafe überall zum Vorschein bringt: er weiß ja, daß die Menschen nichtig sind, schnell vergehen und nichts vollbringen. Dies weiß er, weil Gott den Menschen durch und durch, selbst in seinen innersten Gedanken kennt, und dies findet statt, weil Gott überhaupt dem Menschen den Geist gegeben. המה auf אדם, nicht auf Gedanken, wie 39, 6. 12. 62, 10. Rambam giebt Mor. Neb. III., 17. folgende Erklärung (nach Scheyer's Uebers.): „Es ist klar, daß jeder Werkmeister, der ein Gefäß verfertigt, dies nicht hervorbringen kann, wenn er keine Vorstellung hat von dem, wozu das Gefäß gebraucht werden soll. Behauptet nun ein Philosoph, daß Gott die Einzelwesen nicht kenne, weil diese nur den Sinnen wahrnehmbar seien, Gott aber nur durch die Vernunft auffasse, so widerlegt ihn der Psalmist eben durch das Vorhandensein dieser Sinnenthätigkeit. Wenn nämlich, sagt er, Gott die Eigenthümlichkeit der Gesichtswahrnehmungen nicht kennte, wie vermöchte er ein zum Sehen taugliches Werkzeug zu erschaffen?" ff. — 12. 13. Worauf kommt es an? Daß man ruhig harre im Unglück, während die Bösen triumphiren, bis das Strafgericht, das Verderben (שחת) sie erreicht. Wodurch gelangt man hierzu? Wenn man sich von Gott mahnen und aus seiner Lehre belehren läßt. „Den Gott mahnt" für: der sich von Gott mahnen läßt, der die Mahnung Gottes annimmt. Der גבר im Gegensatz zu den Thörichten in Isr., das יסר in der Verbindung mit תורתך im Gegensatz zu der (ganz allgemeinen) Mahnung Gottes an die Völker V. 10. — 14. Gegensatz zu V. 5. — 15. Gegensatz zu V. 6. 7. אחריו auf das wieder gerecht gewordene Gericht. — 16—19. Die Verse kehren zu der Wirklichkeit zurück; sie geben zu, daß viel Mühsal vorhanden, aber Gott dennoch auch da Beistand leistet, so daß nicht völliger Untergang eintritt (17.), daß viel Kränkung, aber Gott dennoch Tröstung reicht. Die Antwort auf die Frage V. 16., giebt V. 17. לי für mich, עם gegen. שרעפי hier und 139, 29. = שעפים mit eingeschobenem ר, Targ. Gedanken. — 20—23. Aber selbst hierbei kann es nicht verbleiben;

Felsen meiner Zuflucht, 23. und bringt ihr
Unrecht auf sie selbst, und wird durch ihre Bos-
heit sie vernichten: er wird sie vernichten, der
Ewige, unser Gott.

לְצוּר מַחְסִי׃ (כג) וַיָּשֶׁב עֲלֵיהֶם ׀ אֶת־
אוֹנָם וּבְרָעָתָם יַצְמִיתֵם יַצְמִיתֵם יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ׃

Dem Herrn Preis und Gehorsam.

95. 1. Auf, lasset uns jubeln dem Ewi-
gen, jauchzen dem Fels unsres Heils. 2. Kommt
vor sein Antlitz mit Danklied, mit Gesängen
laßt uns ihm jauchzen. — 3. Denn großer
Gott der Ew'ge ist, und großer König über
alle Götter; 4. in dessen Hand der Erde
Gründe, und deß der Berge Höhen, 5. dessen
das Meer, das er gemacht, und das Trockene

צה (א) לְכוּ נְרַנְּנָה לַיהוָה נָרִיעָה
לְצוּר יִשְׁעֵנוּ׃ (ב) נְקַדְּמָה פָנָיו בְּתוֹדָה
בִּזְמִרוֹת נָרִיעַ לוֹ׃ (ג) כִּי אֵל גָּדוֹל
יְהוָה וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים׃
(ד) אֲשֶׁר בְּיָדוֹ מֶחְקְרֵי־אָרֶץ וְתוֹעֲפוֹת
הָרִים לוֹ׃ (ה) אֲשֶׁר־לוֹ הַיָּם וְהוּא עָשָׂהוּ

sondern die Bösen müssen vernichtet werden. Und wie anders sollte dies sein, da Gott nicht mit der Macht der Bösen verbündet sein kann. Die Frage in V. 20. statt einer Verneinung. היחברך gew. als Pual, Hengstenb. Kal in intrans. Bedeutung. הוות 91, 3. —

95. Mit diesem Ps. eröffnet sich eine Gruppe Ps., welche sich von den vorhergehenden wesentlich unterscheiden, indem sie sich als Tempellieder zu erkennen geben, das Lob Gottes enthalten, und keine subjektive Situation oder Empfindung, sondern eben den Preis Gottes vom allgemeinen Standpunkte zeichnen. Dieser ist hier: Gott als Schöpfer der Welt, dann wieder als geoffenbarter Gott Jisr.'s, in einigen Beides vereinigt. Diese Tempellieder, zu denen viele im folgenden Theile der Ps. gehören, so daß, wie die subjektiven Ps. bis hierher den Vordergrund einnahmen und die allgemeinen selten waren, von hier ab das Umgekehrte der Fall ist, eröffnen uns einen tiefen Blick in die, im Tempel Jisr.'s vorherrschenden Ideen, die sich ganz dem Weihgebete Schelomoh's anschließen. Auf dem festen Grunde des an Jisr. geoffenbarten Gottes erhebt sich unzweifelhaft das völlige Durchdrungensein von der Identität dieses Gottes mit dem Schöpfer und Erhalter des ganzen Weltall's, mit dem Regierer aller Völker. Daher überall ein Hinausgehen über die Grenzen des jisr. Volkes, ein Hineinziehn aller Völker in die Verehrung Gottes, ein geistiges Versammeltsein, ein sich Versammeltdenken aller Völker, um das Lob Gottes anzustimmen. Der Fehler, den hierbei die meisten Kritiker begehen, ist, daß sie durchaus dieser religiösen Anschauungsweise ein jüngeres Alter in Jisr. zuschreiben, wogegen die Propheten erweisen, daß mitten im glühendsten Nationalgefühl, dem die Pr. gewidmet sind, diese Auffassung lebendig war, um wie viel mehr da, wo das objektive Verhältniß zu Gott, das vom Moment nicht berührt ist, hervortrat, wie im Tempelliede, so daß sie mit Recht bis zu Schelomoh hinaufgeführt werden kann. Ebenso ist es einsichtlich, daß solche Tempellieder, bei aller Originalität, gern gewisse Formeln, die für diese Gattung aufgekommen, wiederholten, gleichwie im Epos der Griechen; ja selbst, daß sie bedeutsam gewordene fromme Ausdrücke früherer Dichter annahmen und einschalteten, ohne daß damit absichtliches Zusammenschreiben und Kopiren zu insinuiren. — Aufruf zum jubelnden Sang Gottes (1. 2.), weil Gott Herr der Erde und des Meeres (3—5.) Nochmaliger Aufruf, weil Gott insonders Jisr.'s Hirt, mit Mahnung (6. 7.) Weitere Mahnung an Jisr. mit Hinweisung auf die Herzenshärte Jisr.'s in der Wüste (8. 9.), Hinweisung auf die Strafe in der Wüste (10. 11.) Fünf zweivers. Str., mit Ausnahme der 2ten, die dreivers. Fast in jeder Str. hängt der 2te V. dem 1sten durch ein אשר an (4. 5. an 3., 9. an 8., 11. an 10., nur 7. an 6. durch כי), was den Ps. abzeichnet. Die Redewendung, daß 8—11. Gott in den Mund gelegt wird, ist bloß äußerlich, weshalb sie nicht die Strophenabtheilung zu hindern braucht. Der Psalm enthält also das doppelte Moment, Lob Gottes und Mahnung an Jisrael zum Gehorsam. Weil aber der erste Theil völlig allgemein und rein lobpreisend ist, darf man dem zweiten nicht etwa eine besondere, bestimmte Veranlassung in einer dem Wüstenleben ähnlichen Situation (im Exil) zuschreiben: es wären dann zwei Theile ohne alle Rath — sondern auch der zweite Theil muß allgemeine Verwarnung sein und היום V. 7. nicht anders verstanden werden, als „noch jetzt" seid ihr das von ihm behütete Volk, wenn ihr ihm gehorchet, was ihr freilich früher nicht thatet, jetzt noch nicht thut. Dem

bildeten seine Hände. — 6. Kommet, wir wollen uns bücken und beugen, knieen vor dem Ewigen, unserm Schöpfer. 7. Denn unser Gott ist er, und wir das Volk seiner Weide und die Heerde seiner Hand, noch heute, so seiner Stimme ihr gehorchet. — 8. Verhärtet nicht eur Herz wie zu Meribah, wie den Tag der Versuchung in der Wüste, 9. da eure Väter mich versuchten, mich prüften, obschon mein Thun sie sahen. — 10. Vierzig Jahre widerte mich des Geschlechts, daß ich sprach: ein Volk irren Herzens sind sie; und sie erkannten meine Wege nicht, 11. daß ich in meinem Zorn geschworen: sie sollen nicht zu meiner Ruhe kommen!

וְיַבֶּשֶׁת יָדָיו יָצָרוּ׃ (ו) בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה
וְנִכְרָעָה נִבְרְכָה לִפְנֵי־יְהוָה עֹשֵׂנוּ׃
(ז) כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ וַאֲנַחְנוּ עַם מַרְעִיתוֹ
וְצֹאן יָדוֹ הַיּוֹם אִם־בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ׃
(ח) אַל־תַּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כִּמְרִיבָה כְּיוֹם
מַסָּה בַּמִּדְבָּר׃ (ט) אֲשֶׁר נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם
בְּחָנוּנִי גַּם־רָאוּ פָעֳלִי׃ (י) אַרְבָּעִים
שָׁנָה ׀ אָקוּט בְּדוֹר וָאֹמַר עַם תֹּעֵי
לֵבָב הֵם וְהֵם לֹא־יָדְעוּ דְרָכָי׃ (יא)
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי אִם־יְבֹאוּן אֶל־
מְנוּחָתִי׃

Gott regiert und richtet.

96. 1. Singet dem Ew'gen ein neues Lied, singet dem Ewigen, alle Lande. 2. Singet dem Ewigen, preiset seinen Namen, kündet

צו (א) שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר חָדָשׁ שִׁירוּ
לַיהוָה כָּל־הָאָרֶץ׃ (ב) שִׁירוּ לַיהוָה

ב"נ לְפָנֵי v. 6.
נ"א הוּא v. 7. נ"א אֱלֹהֵינוּ ibid. כ"א אִם־ ibid.

Hern sei Preis und Gehorsam! — 3. „Ueber alle Götter," s. 96, 4. 5. — 4. Den מחקרי gegenüber תועפות die Höhen, Gipfel vgl. zu 4 M. 23, 22. — 5. Ebenso dem Meere das Trockene gegenüber. — 6. Während der erste Aufruf 1. 2. ein Jubeln, drückt der zweite ein sich Demüthigen aus, was aus dem folgenden, mehr Strafenden sich erklärt. — 7. Vgl. 74, 1. Die Schlußworte des V. werden sehr verschieden erkl. Gew. „möchtet ihr heute auf seine Stimme hören." Die Sept.: „heute, da ihr seine Stimme hört, verhärtet nicht ff." Hengstenb., der leugnet, daß אם Wunschpart. ist, überträgt doch: „Heute, wenn ihr höretet auf seine Stimme!" als ob es da nicht Wunschpart. wäre. Am richtigsten Mendelssohn: „ihr seid noch jetzt die Heerde seiner Hand, wenn ihr gehorchet seiner Stimme." So Ewald, Sachs. Dann hat die Stellung des היום vor אם ihre Erklärung. — 8. S. 2 M. 17, 1 ff. Massah, weil in diesem zugleich das נסוני V. 9. — 9. Die Schlußworte: obschon sie meine Wunder sahen, die ich um ihretwillen geübt, vgl. 4 M. 14, 22. — 10. 11. Die 40 Jahre waren zwar Strafe, aber zugleich gaben die Isr. während dieser Zeit immer von Neuem ihren Ungehorsam zu erkennen. V. 11. bezieht sich auf die aus Aeg. gezogenen Isr., die in der Wüste starben. נשבעתי als Plusqu. zu verstehen, weil die 40 Jahre V. 10. schon vorangestellt worden. מנוחה 5 M. 12, 9. Abgebrochen, wie Ein. meinten, ist der Ps. durchaus nicht, denn wie könnte die Verwarnung nachdrücklicher wenden? —

96. Wie der vorherg. Ps. enthält auch dieser zwei Momente: Preis Gottes, erstens da er allein Gott und Schöpfer, und zweitens da er Regierer und Richter der Welt ist; da aber wohl die Regierung der Welt durch Gott in deren Erhaltung, weniger jedoch sein Gericht sich offenkundig zeigt: so läßt der S. Gott zum Gericht erscheinen, indem er die ganze Natur einen freudigen Antheil daran nehmen läßt. Gerade dies Letztere, daß, statt der Schrecken des göttlichen Gerichts, ein Aufjauchzen der Natur geschildert wird, erweist, daß der S. nicht wie Hengstenb. meint, eine besondere historische Theophanie zum Weltgericht im Sinne hat, sondern eben nur die Ausmalung des Gedankens, daß Gott gerecht die Völker richtet und alles Störende und Streitende zur Ausgleichung bringt. Ebenso wenig liegt

בָּרְכ֣וּ שְׁמ֑וֹ בַּשְּׂר֥וּ מִיּֽוֹם־לְ֝י֗וֹם יְשׁוּעָתֽוֹ׃
(ג) סַפְּר֣וּ בַגּוֹיִ֣ם כְּבוֹד֑וֹ בְּכָל־הָ֝עַמִּ֗ים
נִפְלְאוֹתָֽיו׃ (ד) כִּ֥י גָד֬וֹל יְהוָ֣ה וּמְהֻלָּ֣ל
מְאֹ֑ד נ֥וֹרָא ה֝֗וּא עַל־כָּל־אֱלֹהִֽים׃ (ה) כִּ֤י
כָּל־אֱלֹהֵ֣י הָעַמִּ֣ים אֱלִילִ֑ים וַֽ֝יהוָ֗ה שָׁמַ֥יִם
עָשָֽׂה׃ (ו) הוֹד־וְהָדָ֥ר לְפָנָ֑יו עֹ֥ז וְ֝תִפְאֶ֗רֶת
בְּמִקְדָּשֽׁוֹ׃ (ז) הָב֣וּ לַֽ֭יהוָה מִשְׁפְּח֣וֹת
עַמִּ֑ים הָב֥וּ לַ֝יהוָ֗ה כָּב֥וֹד וָעֹֽז׃ (ח) הָב֣וּ
לַֽ֭יהוָה כְּב֣וֹד שְׁמ֑וֹ שְׂאֽוּ־מִ֝נְחָ֗ה וּבֹ֥אוּ
לְחַצְרוֹתָֽיו׃ (ט) הִשְׁתַּחֲו֣וּ לַ֭יהוָה בְּהַדְרַת־
קֹ֑דֶשׁ חִ֥ילוּ מִ֝פָּנָ֗יו כָּל־הָאָֽרֶץ׃ (י) אִמְר֤וּ
בַגּוֹיִ֨ם ׀ יְהוָ֬ה מָלָ֗ךְ אַף־תִּכּ֣וֹן תֵּ֭בֵל בַּל־
תִּמּ֑וֹט יָדִ֥ין עַ֝מִּ֗ים בְּמֵישָׁרִֽים׃ (יא) יִשְׂמְח֣וּ
הַ֭שָּׁמַיִם וְתָגֵ֣ל הָאָ֑רֶץ יִֽרְעַ֥ם הַ֝יָּ֗ם וּמְלֹאֽוֹ׃
(יב) יַעֲלֹ֣ז שָׂ֭דַי וְכָל־אֲשֶׁר־בּ֑וֹ אָ֥ז יְ֝רַנְּנ֗וּ
כָּל־עֲצֵי־יָֽעַר׃ (יג) לִפְנֵ֤י יְהוָ֨ה ׀ כִּ֬י בָ֗א

בנ״א שְׂאוּ־ v. 8. כלו קמץ v. 10.
ב״א יִרְעַם v. 11. עטי׳ לִפְנֵי v. 13.

von Tag zu Tag seine Hülfe. 3. Unter den Völkern erzählt seine Ehre, seine Wunder allen Nationen. — 4. Denn groß ist der Ew'ge und sehr gepriesen, furchtbar über alle Götter. 5. Denn alle Götter der Völker sind Götzen, aber der Ewige schuf den Himmel. 6. Pracht und Herrlichkeit sind vor ihm Macht und Schmuck in seinem Heiligthume. — 7. Gebet dem Ewigen, Völkergeschlechter, gebet dem Ewigen Ehr' und Macht. 8. Gebet dem Ewigen seines Namens Ehre, bringet Geschenk und kommet zu seinen Höfen. 9. Huldigt dem Ew'gen in heiligem Schmuck, bebet vor ihm, alle Lande. — 10. Unter den Völkern sprechet: der Ewige regiert! drum stehet fest die Welt und wanket nicht, er richtet die Völker in Rechtlichkeit. 11. Sich freue der Himmel, es jauchze die Erde, es brause das Meer und was es erfüllet. 12. Die Flur frohlocke und Alles auf ihr, da jubeln die Bäume des Waldes: 13. vor dem Ewigen! denn er

in der Aufforderung an die Völker zum Lobe Gottes etwas besonderes, als daß eben hier Gott vom objekt. Standpunkte gefaßt ist, wo alle Völker zu seinem Preise sich vereinigen sollten. Die Behauptung, daß dieser Ps. mit dem vor. ein Paar ausmache, ist ebenfalls nicht wahr, da, wie wir sehen der Inhalt ein andrer ist. Ps. 95. ist der Ausgang die Mahnung an Jisr. zum Gehorsam, 96. der Ausspruch der göttlichen Regierung und des göttlichen Gerichts an alle Welt; und die Form ganz verschieden: 95. fünf zweivers., 96. vier dreivers. Str., wovon die letzte sich zu 4 Versen erweitert. Die erste Str.: Aufforderung zum Lobe Gottes, zweite: Zeichnung Gottes als alleiniger, dritte: zweite Aufforderung zur Verherrlichung Gottes, vierte: Gott regiert und richtet. Der Ps. findet sich als Theil eines größern 1 Chr. 16, über dessen Verhältniß und verschiedene Lesarten s. zur Stelle. — 1. Hengstenb. giebt sich Mühe, zu zeigen, daß die erste Vershälfte nicht aus 33, 3., sondern aus Jesch. 42, 10. sei; der Gegenbeweis, daß es überhaupt keine Entlehnung, sondern Anwendung einer, jedem S. gehörigen Phrase, liegt in der freien Bearbeitung des שירו לה׳ zu einem dreifachen. — 4. Wie „über alle Götter" zu verstehen, zeigt gleich V. 5. Vgl. 48, 2. — 5. Daß die Götter nichts sind, erweist sich daraus, weil Gott den Himmel geschaffen; der Himmel für die ganze Welt. — 7—9. Wie oben das שירו, so hier הבו dreimal und trotz wörtlicher Uebereinstimmung mit 29, 1. 2. originale Verarbeitung. Wenn der Jisr. sich die allgemeine Anerkennung des, von ihm angebetenen, allgemeinen Gottes denkt, so kleidet sich ihm stets diese Anerkennung in das Medium des jisr. Heiligthums; deshalb שאו מנחה וגו׳ als Zeichen der Huldigung. — 10. Vgl. 93, 1. Hier mit der Regierung das Gericht als integrirender Theil jener verbunden. — 11. 12. Das Gericht Gottes ausgleichend und sühnend, dadurch herstellend den ursprüngl. Zustand der Reinheit und des Friedens, wird von der leblosen Natur mit Freuden gefeiert werden. Das אז zeigt, daß der

כִּי בָא לִשְׁפֹּט הָאָרֶץ יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל בְּצֶדֶק
וְעַמִּים בֶּאֱמוּנָתוֹ׃

kommt, denn er kommt zu richten die Erde; richten wird er den Erdkreis in Recht, und die Völker in seiner Treue.

Das Gericht Gottes.

צז (א) יְהוָה מָלָךְ תָּגֵל הָאָרֶץ יִשְׂמְחוּ
אִיִּים רַבִּים׃ (ב) עָנָן וַעֲרָפֶל סְבִיבָיו
צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כִּסְאוֹ׃ (ג) אֵשׁ לְפָנָיו
תֵּלֵךְ וּתְלַהֵט סָבִיב צָרָיו׃ (ד) הֵאִירוּ
בְרָקָיו תֵּבֵל רָאֲתָה וַתָּחֵל הָאָרֶץ׃
(ה) הָרִים כַּדּוֹנַג נָמַסּוּ מִלִּפְנֵי יְהוָה
מִלִּפְנֵי אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ׃ (ו) הִגִּידוּ

97. 1. Der Ewige regiert! Es jauchze die Erde, der Eilande Menge freue sich. —
2. Gewölk und Wetterwolke rings um ihn, Recht und Gerechtigkeit die Veste seines Thrones.
3. Feuer ziehet vor ihm her, und zündet seine Feinde rings.
4. Seine Blitze durchleuchten den Erdkreis, die Erde sieht es und bebet.
5. Berge zerschmelzen wie Wachs vor dem Ewigen, vor dem Herrn der ganzen Erde. —
6. Die Himmel verkünden seine Gerechtig-

v. 13. ב"א ישפט־
v. 1. כולו קמץ v. 2. בנ"א מְכוֹן

Optat. und Fut. zusammenfließen. — 13. Sehr feierliches Nahen des Gerichts durch das zwiefache כי בא und שפט gezeichnet. —

97. Der Gedanke, daß Gott die Welt regiert, daß aber dessen als ein integrirender Theil das göttliche Gericht gefordert wird, war im vor. Ps. als das zweite Moment hingestellt, mußte aber in seiner Bedeutsamkeit besonders behandelt werden, um nicht zu allgemein zu bleiben. Ps. 97. behandelt ihn daher für sich, und geht insonders auf die Wirkungen dieses Gerichtes ein. Dann mußte aber auch das Gericht durch weitere Schilderung und insonders durch Hervorheben seiner Schrecken bedeutsamer hervortreten. So wurde der Ps., im Geiste an den vor. sich anlehnend, durch die selbstständige Entwickelung gänzlich verschieden von ihm. Der S. beginnt mit dem Allgemeinsatz der göttl. Weltregierung, deren sich die Welt freut, weil sie dadurch besteht. 1. (Erde als pars pro toto, איים wieder als Theil dieser). Hierauf schildert er den richtenden Gott in der Furchtbarkeit der Erscheinung, innerhalb der äußern Natur, als Symbol des Inhalts des Gerichts; Gewölk um ihn, Feuer vor ihm her, Blitze fahren, die Erde bebt, Berge zerschmelzen; den Inhalt alles dessen giebt die zweite Hälfte des 2ten V. (2—5.) Nun zeichnet der S. die Wirkungen des Gerichts: die Gerechtigkeit Gottes wird offenkundig 6., die Götzendiener werden zu Schanden 7., die wahren Bekenner erfreut 8. Hiermit wäre der Gegenstand zu Ende, aber er fühlt sich gedrungen, auch die Folgen dieser Lehre zu ziehen: Gott wird als höchster anerkannt 9., seine Frommen rettet er, weshalb sie um so mehr das Böse hassen müssen 10., so wird Licht und Freude den Gerechten, die sich deshalb Gottes freuen mögen 12. Die ganze Bearbeitung zeigt abermals, daß der Ps. so wenig wie die vor. Ps. eine prophetische, ganz bestimmte Aussprache göttlicher Theophanie, ein besonderes, historisches Dogma bezweckt, sondern nur die allgemeine Lehre von der göttl. Weltregierung und deren Konsequenz im Gerichte. Dieses Hineinmischen der subjektiven Freude, dieses Anknüpfen des Gerichtes an die allgem. Weltregierung Gottes weisen jene Anschauung, die Hengstenb. geltend machen wollte, ab. Wie falsch man den Ps. verstanden, zeigt sich auch darin, daß alle Interpr. ihn in vier dreiversf. Str. theilten, und damit alles Zusammengehörige auseinanderrissen. Nach dem allgem. Vordersatz 1. folgt die Schilderung der Erscheinung 2—5., dann die Wirkungen des Gerichts 6—8., hiervon die subjektiven Folgen 9—12., also 1. 4. 3. 4. Dies erweist sich auch durch die prächtige Wiederholung im Schluß des V. 5., הגידו kann von יבשו gar nicht getrennt werden; V. 8. hat abermals Strophenschluß in למען משפטיך ה', woran der Allgemeinsatz 9. gar nicht geknüpft werden kann; die dritte Str. beginnt mit כי. Gott macht im Gericht die Götzen und ihre Bekenner zu Schanden. — 1. 96, 10. 11. 72, 10. S. Einleit. zu diesem Ps. — 2. 5 M. 5, 7. Ps. 89, 15. — 3. 50, 3. Unter צריו die erklärten Gottesfeinde, die bei besserm Wissen sich ihm entgegenstellen, also des Gerichts gar nicht bedürfen. — 4. 77, 19. Die Nuanzirung der Temp. liegt im Aufeinanderfolgen der Vorgänge. — 5. Mich. 1, 4. — 6. 50, 6.

keit, und alle Völker schauen seine Ehre. 7. Zu Schanden werden alle Bilderdiener, die sich der Götzen rühmen; ihm beugen alle Götter sich. 8. Zijon hört es und freut sich, die Töchter Jehudah's frohlocken, um deiner Gerichte willen, Ewiger. — 9. Denn du, Ewiger, bist Höchster über die ganze Erde, hoch erhaben über alle Götter. 10. Die ihr den Ewigen liebet, hasset das Böse, Er wahret seiner Frommen Seelen, rettet sie aus Frevlers Hand. 11. Licht wird gesäet dem Gerechten, und den Redlichen Freude. 12. Freut euch, Gerechte, des Ewigen, und preiset sein heilig Gedenken.

הַשָּׁמַיִם צִדְקוֹ וְרָאוּ כָל־הָעַמִּים כְּבוֹדוֹ׃
(ז) יֵבֹשׁוּ ׀ כָּל־עֹבְדֵי פֶסֶל הַמִּתְהַלְלִים
בָּאֱלִילִים הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים׃
(ח) שָׁמְעָה וַתִּשְׂמַח ׀ צִיּוֹן וַתָּגֵלְנָה בְּנוֹת
יְהוּדָה לְמַעַן מִשְׁפָּטֶיךָ יְהוָה׃ (ט) כִּי־
אַתָּה ׀ יְהוָה עֶלְיוֹן עַל־כָּל־הָאָרֶץ מְאֹד
נַעֲלֵיתָ עַל־כָּל־אֱלֹהִים׃ (י) אֹהֲבֵי יְהוָה
שִׂנְאוּ רָע שֹׁמֵר נַפְשׁוֹת חֲסִידָיו מִיַּד
רְשָׁעִים יַצִּילֵם׃ (יא) אוֹר זָרֻעַ לַצַּדִּיק
וּלְיִשְׁרֵי־לֵב שִׂמְחָה׃ (יב) שִׂמְחוּ צַדִּיקִים
בַּיהוָה וְהוֹדוּ לְזֵכֶר קָדְשׁוֹ׃

Die Rettung Jisrael's ist des göttlichen Gerichtes Bürgschaft.

98. 1. Ein Gesang. Singet dem Ew'gen ein neues Lied, denn Wunder that er: ihm half seine Rechte und sein heiliger Arm. 2. Kund that der Ewige seine Hülfe, vor den Augen der Völker enthüllte er seine Gerechtigkeit. 3. Seiner Gnade gedacht' er und seiner

צח (א) מִזְמוֹר שִׁירוּ לַיהוָה ׀ שִׁיר חָדָשׁ
כִּי־נִפְלָאוֹת עָשָׂה הוֹשִׁיעָה־לּוֹ יְמִינוֹ
וּזְרוֹעַ קָדְשׁוֹ׃ (ב) הוֹדִיעַ יְהוָה יְשׁוּעָתוֹ
לְעֵינֵי הַגּוֹיִם גִּלָּה צִדְקָתוֹ׃ (ג) זָכַר

נ״א אֹהֲבֵי v. 10. בנ״א שִׂנְאוּ ibid.

Himmel, die ganze Welt. Die Gerechtigkeit Gottes, die im gew. Laufe der Dinge oft zweifelhaft wird, hat sich nun gezeigt; deshalb „alle Völker." — 7. Hyperbolisch demüthigen sich die Götzen selbst, als ob sie Leben hätten, um den Gegensatz zu betonen: vor denen die Völker sich bücken, die beugen sich selbst vor Gott. Vgl. Jesch. 19, 1. — 8. 48, 12. „Töchter Jehudah's," die übrigen Städte außer Zijon. — 9. 83, 19. 47, 10. — 10. Die Mahnung ist beiläufige Folge des Hauptsatzes: „er bewahret ff." — 11. Vgl. 112, 4. „Gesät," ausgestreut, in Fülle. — 12. 30, 5. —

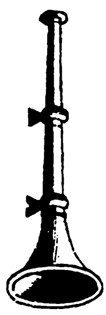
98. Die Reihe dieser Ps. verfolgt den bestimmten Weg immer weiter. Wenn 96. die Weltregierung und das dieser einwohnende Gericht Gottes feierte, 97. hieraus spezieller das Gericht in seiner Erscheinung und seinen Wirkungen hervorhob, so hebt 98. wieder aus diesen Wirkungen speziell die für Jisr. hervor und führt sie aus. Aus drei dreiverſ. Str. bestehend, wird die durch ein spezielles Gericht Gottes bewirkte Erlösung Jisr.'s in der ersten Str. 1—3. besungen, worauf der Lobpreis der ganzen Erde hierüber in Anspruch genommen wird, und zwar zuerst der Menschen mit allen musikalischen Instrumenten, 4—6., dann der leblosen Natur, woran sich schließlich die Verkündigung des allgemeinen Gerichtes knüpft 7—9. Gerade hieraus, aus der schließlichen Verheißung des allgemeinen Weltgerichtes, ersieht man, daß die in der ersten Str. gefeierte Hülfe Gottes bezüglich Jisr.'s als keine bestimmte, historische, sondern als die von Aeg. her öfter bewährte Befreiung, die Jisr. zu feiern immer nahe lag, zu verstehen sei. In der Tiefe liegt nun der verbindende Gedanke, daß die Rettung Jisr.'s eine Bürgschaft des Gerichtes sei für die ganze Erdenwelt, die deshalb über jene zu jubeln Ursache hat. *Gott rettet durch sein Gericht.* — 1. S. Einleit. zu den Ps. Vgl. Jesch. 59, 16. 63, 3. 52, 10. Weder in anderen Völkern, noch in Jisr. selbst waren „Vertreter, Kämpfer Gottes" vorhanden, aber Gott half dennoch durch seine eigene Macht, ohne menschliche Werkzeuge: dies das Wunderbare. Der S. denkt hierbei wirklich an wunderbares Eingreifen Gottes, wie in Aeg. und öfter, oder auch an die Geschicke Gottes durch deren Ent-

Treue dem Hause Jisrael: es sah'n alle Enden der Erde die Hülfe unsres Gottes. — 4. Jauchzet dem Ewigen, alle Lande, brechet aus und jubelt und singet. 5. Singet dem Ewigen mit der Zither, mit der Zither und lautem Gesang; 6. mit Trompeten und Schall der Posaune, jauchzt vor dem König, dem Ewigen. — 7. Es brause das Meer und was es erfüllet, der Erdball und seine Bewohner. 8. Es rauschen die Ströme Beifall, es jubeln

חַסְדּוֹ ׀ וֶאֱמוּנָתוֹ לְבֵית יִשְׂרָאֵל רָאוּ
כָל־אַפְסֵי־אָרֶץ אֵת יְשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ׃
(ד) הָרִיעוּ לַיהוָה כָּל־הָאָרֶץ פִּצְחוּ וְרַנְּנוּ
וְזַמֵּרוּ׃ (ה) זַמְּרוּ לַיהוָה בְּכִנּוֹר בְּכִנּוֹר
וְקוֹל זִמְרָה׃ (ו) בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר
הָרִיעוּ לִפְנֵי ׀ הַמֶּלֶךְ יְהוָה׃ (ז) יִרְעַם
הַיָּם וּמְלֹאוֹ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ׃ (ח) נְהָרוֹת

נ״א צָ׳ v. 6.

wickelung erlöset und geholfen wird, was ganz hülflos daniederlag. — 2. 3. Vgl. Jesch. 52, 10. Im Heil, in der Rettung Jisr.'s erkennen alle Völker die helfende Weltregierung Gottes. — 4. 66, 1. — 5. Die Zither mit Gesang (Jesch. 51, 3.) s. S. 85. — 6. Trompete, s. I. S. 725. Die Trompete (nur hier in den Ps.) war ein gerades Instru-



Alte Trompete nach Calmet.



Muthmaßliche Darstellung eines Levitischen Posaunenbläsers. Nach Van Bleyswyck.

ment, wie wir sie auch in den ägyptischen Denkmälern finden. Die Posaune s. S. 217 und die daselbst angef. St. Mit המלך deutet der Sänger wieder auf das Prädikat der Weltregierung Gottes hin, aus der das Gericht fließt. 96, 10. — 7. 96, 11. 24, 1. — 8. Hände klatschen, Beifall, Huldigung, 2 Kön. 11, 12. Jesch. 55, 12. —

die Berge zumal: 9. vor dem Ewigen! denn er kommt zu richten die Erde; richten wird er den Erdkreis in Recht, und die Völker in Rechtlichkeit.

Gott waltet in Jisrael.

99. 1: Der Ewige regiert, es zittern die Völker, der auf Cherubim thront, es wanket die Erde. 2. Der Ewige ist in Zijon groß, und erhaben ist er über alle Völker. 3. Sie werden preisen deinen Namen: groß und ehrfurchtbar, heilig ist Er. — 4. Und die Macht ist des Königs, der das Recht liebt: du hast die Rechtlichkeit gegründet, Recht und Gerechtigkeit übtest

יִמְחֲאוּ־כָף יַחַד הָרִים יְרַנֵּנוּ׃ (ט) לִפְנֵי־יְהוָה כִּי בָא לִשְׁפֹּט הָאָרֶץ יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל בְּצֶדֶק וְעַמִּים בְּמֵישָׁרִים׃

צט (א) יְהוָה מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֹשֵׁב כְּרוּבִים תָּנוּט הָאָרֶץ׃ (ב) יְהוָה בְּצִיּוֹן גָּדוֹל וְרָם הוּא עַל־כָּל־הָעַמִּים׃ (ג) יוֹדוּ שִׁמְךָ גָּדוֹל וְנוֹרָא קָדוֹשׁ הוּא׃ (ד) וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב אַתָּה כּוֹנַנְתָּ מֵישָׁרִים מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בְּיַעֲקֹב ׀ אַתָּה עָשִׂיתָ׃

v. 1. כולו קמץ

9. Der eigentliche Grund, warum die ganze Erde jauchzen soll, das kommende Gericht Gottes, das durch die Rettung Jisrael's verbürgt ist, 96, 13. —

99. Wenn Ps. 98. die, Jisr. von Gott gewordene Rettung zur Grundlage hatte, so hebt wiederum Ps. 99. speziell das Motiv hierfür, das besondere Verhältniß Gottes zu Jisr., hervor. Von den drei ungleichen Str., die durch das dreimalige קדוש הוא abgetheilt sind, welches sich zu Ende der zweiten und dritten Str. zu einem Refrain erweitert, spricht die erste die Anerkennung und Größe der Weltregierung Gottes, wie sie über alle Völker, insonders aber in Jisr. (Zijon) waltet, aus (1—3.), die zweite das Recht, welches Gott an Jisr. geübt, (durch die im vorigen Ps. gefeierte Rettung) (4. 5.), die dritte, daß sich dies auf die Anbetung Gottes durch Jisr. stützt, die wiederum auf der Offenbarung Gottes an Jisr. beruht, so daß Gott das Flehen Jisr.'s erhörte, es verzeihend rettete, nachdem er es für Vergehung strafte (6—9.) Das Hauptgewicht des Ps. liegt in dem Offenbarungs- und Anbetungsverhältniß zwischen Gott und Jisr., wie nicht allein die Hauptstrophe erweist, sondern auch wie dahin in der ersten mit dem bloßen „in Zijon," in der zweiten durch die zweite Hälfte von V. 4. geleitet wird, ferner das dreimalige קדוש, endlich wie von „Zijon" zum „Schemel seiner Füße" (5.), und endlich zum „heiligen Berge" (9.) übergegangen wird, woraus zugleich wiederum die Richtigkeit unserer Strophenabtheilung (die Ewald zuerst angab, de Wette dagegen 1—5. 6—9., Hengstenb. 1. 2—5. 6—9.) hervorgeht. Gott hat sich Jisr. offenbart. — 1. Mit „der Ewige regiert" knüpft der S. an die vorhergehenden Ps. an, um den innern Zusammenhang nicht vergessen zu lassen. „Der auf Cherubim thront," ist mit „der Ewige regiert" zu verbinden, so daß das Wanken der Erde Fortsetzung des „die Völker zittern" ist. Darum ist „auf Cherubim thronend" nicht speziell auf die Bundeslade zu beziehen, sondern das allgemein gewordene Bild Gottes 18, 11. 80, 2. s. I. S. 454. — 2. V. 1. allgemein, nun erst speziell Gott in seinem Verhältniß zu Jisr.: „in Zijon," indeß noch in genauer Verbindung mit allen Völkern. In Zijon groß, weil Gott zwar über alle Völker regiert, aber in Zijon allein angebetet wird. — 3. Allein alle Völker werden zur Erkenntniß kommen, „sie werden preisen," nicht optat. Vgl. 5 M. 10, 17. „Er," nicht der Name, sondern Gott, s. 5. 9., wozu auch „groß und ehrfurchtbar" gehört, wie die angef. Stelle erweist. — 4. Rabe ist der einzige Erklärer, der ועז nicht von יודו abhängig macht, sondern עז למלך erklärt. Ein wesentlicher Grund, um גדול—הוא wegzudenken und die ganz zusammenhangslose Verbindung „Dein Name" und „die Stärke des Königs" anzunehmen, ist aber gar nicht vorhanden, da das ו in ועז das Spezielle, das jetzt folgt, an das vorherg. Allgemeine anknüpfen soll. Der V. will das Recht als von Gott eingesetzt, festgegründet feiern; hierfür sucht er nun einen Beweis in dem Recht, das Gott an Jisr., durch Rettung von dessen Feinden, geübt, und ein Motiv in der Liebe Gottes zum Rechte, welche sich auch hinlänglich bethätigen kann, da Gott Weltregierer (מלך), dessen die Allmacht (עז) ist. Der Ideengang ist dichterisch umgekehrt: Gottes ist die Allmacht, Gott liebt das Recht, so hat er das Recht in der Menschenwelt festgegründet, und an Jisr. thatsächlich bewiesen. Mendelssohn, Ewald u. And. erkl. עשה משפט וצדקה hier Recht und Gerechtigkeit verordnen, schaffen, was diese häufige Formel (2 Schem. 8, 15. 1 Kön. 10, 9. Jirm. 22, 3 ff.

du an Jakob. 5. Erhebet den Ewigen, unsern
Gott, und bücket euch dem Schemel seiner
Füße: heilig ist Er. — 6. Mosche͏h und Ahron
unter seinen Priestern, und Schemuel unter
denen, die seinen Namen anrufen: sie rufen
zum Ewigen, und er erhöret sie. 7. In der
Wolkensäule redet er zu ihnen: sie wahrten
seine Zeugnisse und das Gesetz, das er ihnen
gegeben. 8. Ewiger, unser Gott, du erhörtest
sie, ein vergebender Gott warest du ihnen, und
rächender für ihre Frevel. 9. Erhebet den Ewi-
gen, unsern Gott, und bücket euch seinem heili-
gen Berge: denn heilig ist der Ewige, unser Gott.

(ה) רוֹמְמוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְהִשְׁתַּחֲווּ
לַהֲדֹם רַגְלָיו קָדוֹשׁ הוּא׃ (ו) מֹשֶׁה
וְאַהֲרֹן ׀ בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ
קֹרְאִים אֶל־יְהוָה וְהוּא יַעֲנֵם׃ (ז) בְּעַמּוּד
עָנָן יְדַבֵּר אֲלֵיהֶם שָׁמְרוּ עֵדֹתָיו וְחֹק
נָתַן־לָמוֹ׃ (ח) יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אַתָּה עֲנִיתָם
אֵל נֹשֵׂא הָיִיתָ לָהֶם וְנֹקֵם עַל־עֲלִילוֹתָם׃
(ט) רוֹמְמוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְהִשְׁתַּחֲווּ לְהַר
קָדְשׁוֹ כִּי־קָדוֹשׁ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ׃

Aufruf zum Gottesdienste.

100. 1. Ein Gesang zum Danke. Jauch-
zet dem Ewigen, alle Lande. 2. Dienet dem
Ew'gen in Freude, kommet vor ihn in Jubel.

ק (א) מִזְמוֹר לְתוֹדָה הָרִיעוּ לַיהוָה
כָּל־הָאָרֶץ׃ (ב) עִבְדוּ אֶת־יְהוָה בְּשִׂמְחָה

v. 6. הא׳ נחה

Jech. 18, 5 ff. 33, 14 ff.) nie bedeutet, sondern überall „üben, vollführen," allgemein, oder mit ל, hier mit ב. — 5. Der „Schemel seiner Füße," wie V. 9. erweist, hier das Heiligthum, spez. die Bundeslade. And. den Thron Gottes bezeichnend. — 6. 7. Das Verhältniß zwischen Gott und Isr., nämlich 6. die Anbetung Gottes durch Isr., 7. die Offenbarung Gottes an Isr. Diese Anbetung besteht theils im Kultus, bezeichnet durch seine „Priester," theils im Gebet, bezeichnet durch „Anrufen seines Namens." Um aber die Höhe und Innigkeit dieses Verhältnisses zu bezeichnen, weist der S. darauf hin, daß unter den Priestern Isr.'s Moscheh und Ahron, unter den Betern Schemuel war; an letzteres knüpft er sogleich die Hindeutung auf die Wirkung, die V. 8. ausgeführt wird, da die Erhörung zugleich die Wahrhaftigkeit des Gebets und Kultus bezeichnet. ב mit de Wette als ב essent. ohne Bedeutung zu nehmen, ist um so falscher, da die Genannten hier doch nur für ganz Isr. als dessen höchste Spitzen im Verhältniß zu Gott stehen. Moscheh kann um so eher zu den Priestern gerechnet werden, als er ja die ersten Priester einweihete (3 M. 8.) Im Allgemeinen ist es aber hier nicht so genau zu nehmen, da V. 7. ebenfalls Schemuel und Ahron darin nicht ausnimmt, was eigentlich allein Moscheh zukam. „Die Wolkensäule" als prägnante Erscheinung für Offenbarung überhaupt. Die Erkl. alle, auch die Sept., חק אשר נתן למו, Hengstenb. ohne „welches," allein hinter die Wahrung der Zeugnisse käme das Ertheilen des Gesetzes sehr künstlich. — 8. Die Wirkung dieses Verhältnisses für Isr. Jene genannten Repräsentanten weichen hier zurück vor den Isr. im Allgemeinen. (Also nicht, daß auch hier bloß die 3 Genannten gemeint seien, da der Inhalt gar nicht auf sie paßt, Verzeihung auf M. und A., Verschuldung nicht auf Sch.) Diese Wirkung ist: Erhörung des Gebetes (V. 6.), Verzeihung ihrer Fehler, nachdem ihre Uebelthaten bestraft worden. Es ist also vorausgesetzt, daß die Isr. im Unglück, der Folge ihrer Vergehen, zu Gott flehten, daß sie da erhört, ihnen vergeben, d. h. sie gerettet wurden. Der V. beruht auf 2 M. 34, 7. — 9. Der „Schemel der Füße" V. 5. ist nun ganz bestimmt zum „heil. Berge," dem „Zijon" V. 2. geworden. —

100. Die Gruppe dieser Tempellieder (95—100.) endet mit einem kurzen Liede, das aus zwei zweivers. Str. besteht, die erste mit einem Vorschlag von einem Halbverse. Die zweiten Verse (3. 5.) geben die Begründung zu den Aufforderungen in den ersten Versen (2. 4.) Während aber in den früheren Ps. die Aufforderung zur Lobpreisung Gottes nur allgemein war, ist sie hier speziell zum Gottesdienste, die in der zweiten (V. 4.) ganz speziell zum Gottesdienst im Tempel („seine Thore, Höfe") wird. Umgekehrt befaßt die Begründung zuerst die besondere Beziehung Gottes zu Isr., und endet in der zweiten (V. 5.) wieder allgemein, aber in dem besonderen Momente seiner Gnade und Treue. Dienet dem Herrn, denn er ist gnadenvoller Schöpfer. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Zuvor

בֹּאוּ לְפָנָיו בִּרְנָנָה׃ (ג) דְּעוּ כִּי־יְהוָה
הוּא אֱלֹהִים הוּא עָשָׂנוּ וְלֹא ׀ אֲנַחְנוּ
עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ׃ (ד) בֹּאוּ שְׁעָרָיו ׀
בְּתוֹדָה חֲצֵרֹתָיו בִּתְהִלָּה הוֹדוּ לוֹ בָּרְכוּ
שְׁמוֹ׃ (ה) כִּי־טוֹב יְהוָה לְעוֹלָם חַסְדּוֹ
וְעַד־דֹּר וָדֹר אֱמוּנָתוֹ׃

3. Erkennt, daß der Ewige Gott ist, Er hat uns gemacht, und nicht wir, sein Volk und die Heerde seiner Weide. — 4. Kommet in seine Thore mit Dank, in seine Höfe mit Lob, danket ihm, preiset seinen Namen. 5. Denn gütig ist der Ewige, seine Gnade auf immer, und seine Treue Geschlecht auf Geschlecht.

קא (א) לְדָוִד מִזְמוֹר חֶסֶד־וּמִשְׁפָּט
אָשִׁירָה לְךָ יְהוָה אֲזַמֵּרָה׃ (ב) אַשְׂכִּילָה ׀

Des Königs Vorsätze.

101. 1. Von David, ein Gesang. Von Huld und Recht will ich singen; dir, Ewiger, will ich lobsingen. 2. Achten will ich auf un=

נ״א הוּא v. 3. ולו ק׳ ibid.
נ״א לא פסיק ibid. נ״א אֲנַחְנוּ ibid.

ganz allgemeiner Aufruf, um an die vorherg. Psalm anzuknüpfen, 98, 4. — 3. Die alte Lesart ist ולא, das Keri ולו, dieses haben Targ., Hieron. Rabe und die meisten Neueren (Rosenm. u. Ew. wollen in לא nur eine andere Schreibweise für לו sehen) „sein sind wir," jenes „und nicht wir" die Sept., Syr., Raschi, Hengstenberg. Man sieht aber leicht ein, daß „sein sind wir, sein Volk und die Heerde seiner Weide" völlig schleppend, tautologisch ist, wo „sein sind wir" überflüssig und sogar unbiblisch. Hingegen ist „nicht wir" sehr passend zu „Er hat uns gemacht," wo dann „nicht wir" jenen Uebermuth, jene Selbstüberhebung, die dem Gottesdienste, dem Danke gegen Gott entgegentreten, vernichtet, so daß es in der Motivirung des Gottesdienstes gar nicht fehlen konnte, und so nur ausspricht, was „Er hat uns gemacht" jedenfalls mit enthält. Das starke הוא hat dann seinen rechten Gegensatz im „nicht wir." Hengstenb. weist mit Recht auf Jech. 29, 3. hin, aus welcher Stelle man sieht, daß die Selbstvergötterung des Menschen wohl in den Kreis der biblischen Ideen gehörte. „Sein Volk" ff. hat dann seine Anlehnung sowohl in עשנו als im אנחנו. Raschi erklärt es gekünstelt: כשלא היינו בעולם Vgl. noch 95, 7. —

101. David, dessen der Ps. unbezweifelt ist, als mächtiger und siegreicher König, spricht seine Vorsätze aus, sich Unschuld zu wahren und in derselben zu wandeln 1—4., in seiner Regierung Verleumder, Stolze, Lügner und alle Bösen von sich fern zu halten und zu bestrafen, die Unschuldigen und Treuen aber zu Räthen und Dienern zu nehmen, damit so das Land rein von Uebelthätern werde 5—8. (Zwei vierversf. Str. durch die Gedankenwendung, nicht äußerlich angedeutet). So wie der Ps. vor uns liegt, kann derselbe nicht in der spätern Regierungszeit von D. verfaßt sein, sondern muß der ziemlich frühern angehören. Es wird überall im Fut., Alles als Vorsatz ausgesprochen, aber nicht als Vorsatz, der aus Reue über ein geschehenes Unrecht, sondern der aus, durch das Recht und die Liebe gehobenem Gemüthe hervorgeht. Indeß zeigt V. 8., daß Jerusch. schon seine Residenz war, ja man muß auch einräumen, daß עיר ה׳ nicht gesagt werden konnte, bevor das Heiligthum dahin gekommen. Es ist darum ersichtlich, daß D. diesen Ps. verfaßte, nachdem die bedeutendsten Kämpfe abgethan, Jerusch. erobert und zum Sitz des Nationalheiligthums geworden, und D. so auf eine Zeit der friedlichen Regierung hoffen konnte. Darum fehlt auch jede kriegerische Beziehung, und es ist nur von der innern Verwaltung die Rede. Ja gerade das endliche Hereinbringen der Bundeslade in Zijon konnte in D. nach abgethanen Feierlichkeiten im befriedigten Herzen diese Reflexionen und Vorsätze hervorrufen. Die Abfassungszeit wäre also gleich nach 2 Schem. 6. zu denken. Wenn Hengstenb. aus 101—103. eine Trilogie machen will, so hat er Alles gegen sich, da es gar nicht einander so fern Liegendes geben kann, wie der Inhalt dieser drei Psalme. Während 101. im Hintergrunde Sieg und Herrschaft hat, zeigt uns 102. das, nahe an Verzweiflung grenzende Elend, und 103. schildert den freudigsten Muth nach den glücklich überstandenen Uebeln des Lebens, ja, wenn 101. offenbar eine frühere Regierungszeit als Abfassungszeit erweist, deutet 102, 25. auf mittlere Lebenszeit, 103, 5. auf ein noch kräftiges Alter. Erweisen kann diesen Zusammenhang Hengstenb. trotz vielen Worten gar nicht, nur will er dadurch Schwierigkeiten in V. 1. und 2. entfernen, worüber s. Anm. Ein König regiere in Huld und Gerechtigkeit, Gott vor Augen habend. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Die Interpr. waren

בְּדֶרֶךְ תָּמִים מָתַי תָּבוֹא אֵלָי אֶתְהַלֵּךְ
בְּתָם־לְבָבִי בְּקֶרֶב בֵּיתִי׃ (ג) לֹא־אָשִׁית ׀
לְנֶגֶד עֵינַי דְּבַר־בְּלִיָּעַל עֲשֹׂה־סֵטִים
שָׂנֵאתִי לֹא יִדְבַּק בִּי׃ (ד) לֵבָב עִקֵּשׁ
יָסוּר מִמֶּנִּי רָע לֹא אֵדָע׃ (ה) מְלָושְׁנִי
בַסֵּתֶר ׀ רֵעֵהוּ אוֹתוֹ אַצְמִית גְּבַהּ־עֵינַיִם
וּרְחַב לֵבָב אֹתוֹ לֹא אוּכָל׃ (ו) עֵינַי ׀
בְּנֶאֶמְנֵי־אֶרֶץ לָשֶׁבֶת עִמָּדִי הֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ
תָּמִים הוּא יְשָׁרְתֵנִי׃ (ז) לֹא־יֵשֵׁב ׀ בְּקֶרֶב
בֵּיתִי עֹשֵׂה רְמִיָּה דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא־יִכּוֹן

יתיר ו׳ v. 5. בנ״א אֹתוֹ ibid.

tadeligen Weg — wann wirst du zu mir kommen? — ich will in meines Herzens Unschuld wandeln in dem Innern meines Hauses. 3. Ruchloses will ich nicht mir vor die Augen stellen, Abfall üben hasse ich, nicht hafte es an mir. 4. Verkehrtes Herz soll von mir weichen, Böses will ich nicht kennen. — 5. Wer seinen Nächsten insgeheim verleumdet, ihn will ich tilgen, wer stolzer Augen, hochfahrenden Herzens, ihn mag ich nicht. 6. Auf die Treuen im Lande seien meine Augen, daß sie bei mir wohnen; wer auf untadeligem Wege wandelt, er soll mir dienen. 7. Nicht wohn' in meines Hauses Innern wer Trug verübt, wer Lügen redet soll

uneinig, ob „Gnade und Recht" hier die von Gott an D. geübten seien, wie Raschi, Geier, Ewald, de Wette (4. Aufl.) annehmen, oder die D. in seiner Regierung üben wolle, wie Rabe, Rdak, Rosenm. verstehen. Der Einwand der Letzteren, daß ja im ganzen Liede von der göttlichen Gnade nicht die Rede sei, ist durch ihre Auslegung nicht stichhaltiger, da die zweite Venshälfte vom Lobgesang Gottes spricht und auch davon keine Spur im Ps. Hengstenb. will daher den V. als Eingang zur ganzen Trilogie ansehen. Vergleichen wir aber den Beginn von Ps. 89. חסדי ה׳ עולם אשירה, so sehen wir ein, daß der Anfang unseres Ps. חסד ומשפט אשירה so allgemein, und zwar absichtlich, gehalten sei, daß er von der Gnade und Gerechtigkeit Gottes geradezu nicht gelten könne, da sonst ה׳ nicht gefehlt hätte, und gerade das Hervorheben in der zweiten Verhälfte לך ה׳ zeigt, daß der S. ה׳ in der ersten nicht im Sinne gehabt. Ebenso wenig läßt sich aber verkennen, daß חסד ומשפט auch nicht geradezu von D. gelten könne, da sonst לך ה׳ אזמ׳ nicht dazwischengetreten wäre. Vielmehr: der S. spricht sofort aus, was der Gegenstand seines Liedes sein soll: חסד ומשפט ganz allgemein, noch ohne bestimmten Gedanken an den Träger derselben, von Huld und Recht will ich singen. Gerade in dieser Allgemeinheit aber mußte dem S. sofort die Nothwendigkeit eines höchsten Grundes der Huld und Gerechtigkeit einkommen, und darum wendet er sich an Gott: Dir will ich singen, in dem diese Huld und Gerechtigkeit ihren Grund haben. Je weniger dies aber ein zu behandelnder Hauptgedanke war, da der S. rein auf's Praktische dachte, desto flüchtiger konnte er hingestellt werden, daß er eben nur noch im folg. V. ebenso flüchtig wieder erscheint. — 2. Der S. will achten auf den schuldlosen Wandel (vgl. V. 6. 18, 31. 33.), um ihn immer vor Augen zu haben; dann will er ihn aber befolgen. Zwischen beide, das Achten auf den schuldlosen Wandel und die Ausführung, fügt er die Bitte in Frageform: komm Du, ewiger Grund des Rechtes und der Huld, zu mir, damit es mir gelingt, mir den schuldlosen Wandel zu eigen zu machen, so daß ich ihn gehen, ausführen kann. Begründet ist die Bitte gerade durch den Gegensatz von V. 1. und 2., da V. 1. Huld und Recht in ihrer Allgemeinheit anerkannt hatte, V. 2. von der persönlichen Verwirklichung spricht, wo also eine gewisse Zaghaftigkeit gerechtfertigt ist, in der er sich zu Gott um Beistand wendet, den er schon V. 1. als den allgemeinen Grund der Huld und Gerechtigkeit anerkannt hat. Richtig ist die Stelle zwischen Erkennen und Ausführen, zwischen אשכילה und אתהלך, weil dies der zweifelhafteste Punkt beim Menschen ist. Sicher ist endlich der Ausdruck, wenn 2 M. 20, 21. erwogen wird. Bei dieser richtigen psychologischen Entwickelung, wo es uns auffallen würde, wenn ein solcher Ausdruck der Zaghaftigkeit fehlte, können die wunderlichen Erkl. von Dathe ff., der de Wette (4. Aufl.) beistimmt, es sei die Bundeslade gemeint, die nach Jerusch. kommen solle, wogegen schon V. 8., oder von Raschi und Rabe, der rechte Weg komme zu mir, von Rdak: mit dem heiligen Geiste ff. bei Seite gelassen werden. „In meinem Hause," in allen, mich betreffenden Angelegenheiten, im Gegensatz zu den öffentlichen. — 3. סטים parallel mit ד׳ בליעל Uebertretung, Abfall, nicht Abtrünnige, s. II. S. 1355. — 4. רע Böses, nicht Böser, da hier noch von der Sünde die Rede ist, nicht vom Sünder, wie erst in der folg. Str. — 5. Das Chethib מְלוֹשְׁנִי Part. Poel., wie מְשׁוֹפְטִ, Keri מְלָשְׁנִי part. Piel für מְלַשְׁנִי, beide mit Jod parag. — 6. Wie der König im vor. V. die Verleumder und Hoffärthigen von sich fern halten will, so in diesem die Treuen und Schuldlosen an sich ziehen, und zu Dienern (Staatsdienern) machen. — 7. D. weiß

gedeihen nicht vor meinen Augen. 8. Jeglichen Morgens will ich all Frevler des Landes tilgen, ausrottend aus des Ew'gen Stadt all Uebelthäter.

לְנֶגֶד עֵינָי׃ (ח) לַבְּקָרִים אַצְמִית כָּל־
רִשְׁעֵי־אָרֶץ לְהַכְרִית מֵעִיר־יְהוָה כָּל־
פֹּעֲלֵי אָוֶן׃

Das Weh des jüdischen Exulanten.

102. 1. Gebet des Gedrückten: da er schmachtet und schüttet vor dem Ewigen seinen Kummer aus. 2. Ewiger, hör' mein Gebet,

קב (א) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי־יַעֲטֹף וְלִפְנֵי
יְהוָה יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ׃ (ב) יְהוָה שִׁמְעָה

wohl, was das Unglück der Herrscher ist: ihre Umgebung von Heuchlern und Speichelleckern, die ihnen die Wahrheit vorenthalten. —

102. Wenn über eine ganze Nation ein großes, vernichtendes Unglück hereinbricht, so leidet darunter jeder Einzelne: indem er sowohl durch das Mitgefühl an dem Nationalunglück, als auch durch die Leiden, welche seine Person betreffen, gebeugt wird. Bestehet nun noch dazu dieses Unglück nicht blos in Kriegsniederlage und Zerstörung, sondern auch in Verbannung, in Verpflanzung des übrig gebliebenen Volkes nach einem fernen Lande, so muß der Einzelne als Mitglied der Nation und als Person dem tiefsten Jammer verfallen sein. Bringt er nun seine Gefühle zum Ausdruck, so ist es klar, daß er sowohl als Einzelner, als auch als Person sein Leid aussprechen muß. In diesem Verhältniß stehet unser Psalm, der in drei größeren Absätzen, zuerst des S. persönliches Leid (1—12.), dann seine Empfindung als Glied der Nation (13—23.) ausspricht, und nun wieder zu seiner Person zurückkehrt (24—29.) Es ist aber natürlich, daß er, in dem Bewußtsein, daß er nach beiden Beziehungen hin leidet, die für ihn in seinem heißen Gefühle Eines sind, in dem ersten Theile, ohne eine Unterscheidung zu treffen, so daß nur hier und da das Nationale vorklingt (V. 9. 11.), sein Leid ausströmt, darauf im zweiten Theile seine Empfindung für das Nationale als Bitte und Hoffnung kund thut, und er im abschließenden dritten zwar zuerst seine Person wieder hervorhebt (24. 25.), aber dann zu dem übergeht, was ihm die Bürgschaft der Wiederaufrichtung giebt (26—28.), um so mit einem zuversichtlichen Schlusse, in welchem sich wieder Person und Nation identifiziren, zu enden (29.) Der Ps. zeichnet also die Empfindungen eines jüdischen Exulanten in Babel, der im großen Nationalunglück zugleich sein eigenes findet, aber die Hoffnung auf Wiederherstellung nicht verloren hat. Allerdings aber liegt ihm diese Hoffnung noch nicht ganz nahe; für seine Person, für die Dauer des lebenden Geschlechts hat er sie aufgegeben, aber für die spätere Zeit hat er sie sicher im Herzen. Dies erweist sich dadurch, daß er zwar auf die Kürze seines eigenen Lebens als eines verlorenen (12. 24. 25.), aber wiederholt auf die Ewigkeit Gottes hinweist (13. 25. 28.), worin die Bürgschaft liegt, daß er in kommender Zeit Zijon wieder erbauet, indem er das Gebet der Anhänger Zijon's erhört (14 ff.), so daß das zukünftige Geschlecht Jisr.'s sicher wohnen wird (29.) Anders als in die erste Zeit des Exils ist der Ps. daher gar nicht zu versetzen; das wird durch V. 11. erwiesen, wo er die Verbannung als sein Unglück klar ausspricht, durch V. 14. wo Zijon wieder begnadigt werden soll, durch V. 15. wo die Liebe zum selbst zerstörten Zijon ausgedrückt wird, durch V. 17., wo die Herrlichkeit Gottes in der Wiedererbauung Zijons erscheint, V. 21. wo Gott die Gefangenen befreiet, V. 22. wo er sie wieder nach Jerusch. gebracht hat, so wie endlich durch V. 29. in der ausgesprochenen Zuversicht. Die erste Zeit des Exils mußte es aber sein, weil der S. von seiner eigenen Wegführung spricht (V. 11.), und erst für das zukünftige Geschlecht die Hoffnung ausspricht (בני עבדיך, ורעם V. 29.); V. 14. widerspricht dem nicht, da בא durch das vorhergehende תרחם, תקום als Zukunft bezeugt ist. Wenn Raschi und Rdak den עני als Personifikation des Volkes Jisr.'s ansehen, so ist dies nur vom höhern Standpunkt richtig, wo eben Einzelner und Nation in dem Unglück, das beide betraf, verschmelzen; allerdings geht aber der S. von seiner Person aus, und fühlt sich erst im Fortgang als Glied der Nation, deren Unglück auch die Quelle seiner Leiden ist, weshalb der erste V. obschon Ueberschrift, aber zum Gedichte gehörig, und es einleitend, richtig ist, trotzdem im Fortgange von der ganzen Nation die Rede ist. Gänzlich verkannte aber den Ps. Hengstenb., der den Ps. seiner Hypothese zu Liebe (s. Einleit. zu Ps. 101.) als eine Prophezeiung D.'s auf die, Zijon bevorstehenden Leiden ansieht, ebenso Ewald, der ihn in den zweiten Tempel verlegt. Die drei Absätze zeichnen sich genau ab, der Strophenbau ist dreiversig, nur daß im 2ten Absatz er sich in V. 16—19. und 20—23. zur vierverſ. Str. erweitert. Die 2te Str. 4—6. beginnt mit כי die Schilderung des Leidens, die 3te 7—9. enthält das Gleichniß mit den Vögeln, die 4te 10—12. greift mit כי die Person wieder auf. Die 6te 16—19. hebt die Wirkung der Wiederherstellung hervor und endigt mit יהלל יה, die 7te 20—23. schildert sie von Neuem. Die 9te Strophe 27—29. hebt mit המה einen neuen Gedanken aus dem Vorhergehenden heraus. In der Ewigkeit Gottes

תְפִלָּתִי וְשַׁוְעָתִי אֵלֶיךָ תָבוֹא׃ (ג) אַל־
תַּסְתֵּר פָּנֶיךָ ׀ מִמֶּנִּי בְּיוֹם צַר־לִי הַטֵּה־
אֵלַי אָזְנֶךָ בְּיוֹם אֶקְרָא מַהֵר עֲנֵנִי׃
(ד) כִּי־כָלוּ בְעָשָׁן יָמָי וְעַצְמוֹתַי כְּמוֹקֵד
נִחָרוּ׃ (ה) הוּכָּה כָעֵשֶׂב וַיִּבַשׁ לִבִּי כִּי
שָׁכַחְתִּי מֵאֲכֹל לַחְמִי׃ (ו) מִקּוֹל אַנְחָתִי
דָּבְקָה עַצְמִי לִבְשָׂרִי׃ (ז) דָּמִיתִי לִקְאַת
מִדְבָּר הָיִיתִי כְּכוֹס חֳרָבוֹת׃ (ח) שָׁקַדְתִּי
וָאֶהְיֶה כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל־גָּג׃ (ט) כָּל־
הַיּוֹם חֵרְפוּנִי אוֹיְבָי מְהוֹלָלַי בִּי נִשְׁבָּעוּ׃
(י) כִּי־אֵפֶר כַּלֶּחֶם אָכָלְתִּי וְשִׁקֻּוַי בִּבְכִי
מָסָכְתִּי׃ (יא) מִפְּנֵי־זַעַמְךָ וְקִצְפֶּךָ כִּי
נְשָׂאתַנִי וַתַּשְׁלִיכֵנִי׃ (יב) יָמַי כְּצֵל נָטוּי

v. 5. דגש אחר שורק
v. 7. נ״א לִקְאָת

und mein Flehen komm' zu dir. 3. Verbirg dein Antlitz nicht vor mir, am Tage da mir Noth, neige dein Ohr mir zu, am Tage da ich rufe, erhör' mich schnell. — 4. Denn meine Tage verschwinden in Rauch, und meine Gebeine brennen wie Gluth. 5. Gesengt ist wie Gras und dorret mein Herz, denn ich vergesse mein Brod zu verzehren. 6. Vor meinem lauten Stöhnen klebt mein Gebein an meinem Fleisch. — 7. Ich gleiche dem Pelikan in der Wüste, bin wie die Eul' in den Trümmern. 8. Ich wache und ward wie ein Vogel, einsam auf dem Dache. 9. Alle Zeit schmähen mich meine Feinde, die mich zum Thoren machen, fluchen bei mir. — 10. Denn Asche verzehr' ich wie Brod, und mische mit Thränen meinen Trank: 11. vor deinem Zorne und deinem Grimme, denn du hubest mich auf und warfst mich dahin. 12. Meine Tage sind wie gestreckter Schatten, und ich verdorre wie

liegt die Bürgschaft, daß das Unglück gewandelt und gehoben wird. — 1. Auf eine, so nicht wiederkehrende Weise gehört die Ueberschrift unmittelbar zu dem Gedichte, wie der poetische Ausdruck erweist, so den Sang selbst als den innersten Erguß des S. bezeichnend. Daß diese Ueberschrift durchaus nicht mit dem Inhalt des Ps. im Widerspruche steht, haben wir oben besprochen. Es ist aber in den Worten כי יעטף das Motiv des תפלה gegeben, warum der S. ein, nämlich das folgende, Gebet strömen läßt; nicht aber eine Anweisung für den asketischen Gebrauch, wie de Wette mit Anderen abgeschmackt vermuthete. Vgl. 61, 3. 62, 9. 55, 3. — 3. Streng logische Entwickelung in dem V. — 4. Vgl. 37, 20. מוקד Jesch. 33, 14. — 5. Das Körperliche und Geistige schmilzt, wie es auch in der Natur ist, in einander; aus Leid vergißt er zu essen, und dadurch schwindet wieder seine Kraft um so mehr. — 6. Ijob 19, 20. — 7. 8. Ueber קאה Pelikan s. I. S. 590. כוס Nachteule das. S. 589. Vom Pelikan schreibt ein engl. Reisender: „Ich habe oft denselben sitzen sehen auf einem Felsenvorsprung, einen oder zwei Fuß über dem Wasser in tiefem Stillschweigen während des ganzen Tages; darin unterbrach er sich nur von Zeit zu Zeit durch die Annäherung eines Fisches, auf den er dann mit nie irrender Sicherheit losschoß, und ihn im gewohnten Stillschweigen verzehrte. Zu anderer Zeit beobachteten wir ihn, wie er in reißendem Fluge, 30 oder 40 engl. Meilen in's Innere, nach solchem Tage des Fischfangs, den Weg verfolgte, um in öder Wildniß von dem Inhalt seines wohlvollgestopften Beutels zu schmausen." Der Vergleichspunkt ist demnach die Einsamkeit, das Alleinsein, weshalb צפור hier als Eule, Käuzchen verstanden werden muß, dem „auf dem Dache" nicht widerspricht, wohin sich die Eulen gern begeben. Dadurch hat das „Wachsein" auch seine Erklärung. — 9. כי נשבעו indem sie sagen: es ergehe mir, oder dir so wie es jenem Elenden (עני) ergangen. Trotzdem er sich gänzlich zurückzieht, spotten seiner die Feinde; hier tritt das Nationale bereits deutlicher hervor. מהולל s. Jesch. 44, 25. — 11. Vgl. 42, 4. 80, 6. Wie Thränen etwas Flüssiges sind, aber doch nicht zum Trank dienen können, so ist Asche verzehrbar, aber doch nicht zum Verzehren. Beides also Zeichen der Trauer, die sich selbst seinem Essen und Trinken immerfort beimischt, ja das Essen ganz verdrängt. Vgl. V. 5. — 11. Die Ausdrücke vom Sturmwinde genommen, hier auf die Verbannung, das Hinwegschleudern aus dem Vaterlande: das Nationale tritt immer deutlicher hervor. — 12. Die ganze Schilderung seines Leidens drängt er noch einmal zusammen: es ist die Hoffnungslosigkeit für sich, für das gegenwärtige Geschlecht. Sein Leben geht zu Ende,

Gras. — 13. Du aber, Ewiger, thronest in Ewigkeit, und dein Gedächtniß Geschlecht auf Geschlecht. 14. Du wirst dich erheben, du wirst dich Zijon's erbarmen: denn die Zeit es zu begnadigen, denn es kommt die bestimmte Zeit. 15. Denn deine Knechte lieben seine Steine, und sein Staub schmerzt sie. — 16. Da werden Nationen den Namen des Ewigen fürchten, und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit. 17. Denn der Ewige bauet Zijon, erscheint in seiner Herrlichkeit; 18. er wendet sich zu dem Gebet des Entblößten, und verschmäht ihr Gebet nicht. 19. Aufgeschrieben wird Solches dem kommenden Geschlechte, und das nachgeschaffene Volk wird loben Jah. — 20. Denn er blickt von seiner heiligen Höhe, der Ewige schaut vom Himmel auf die Erde: 21. des Gefangenen Seufzen zu hören, zu erlösen die Sterbenden, 22. daß verkündet werde in Zijon des Ewigen Namen, und sein Lob zu Jeruschalajim, 23. wenn sich sammeln die Völker zumal und Reiche, zu dienen dem Ewigen. — 24. Er beugte meine Kraft auf dem Wege,

ואני כעשב איבש: (יג) ואתה יהוה
לעולם תשב וזכרך לדר ודר: (יד) אתה
תקום תרחם ציון כי־עת לחננה כי־בא
מועד: (טו) כי־רצו עבדיך את־אבניה
ואת־עפרה יחננו: (טז) וייראו גוים
את־שם יהוה וכל־מלכי הארץ את־
כבודך: (יז) כי־בנה יהוה ציון נראה
בכבודו: (יח) פנה אל־תפלת הערער
ולא בזה את־תפלתם: (יט) תכתב זאת
לדור אחרון ועם נברא יהלל־יה:
(כ) כי־השקיף ממרום קדשו יהוה
משמים ׀ אל־ארץ הביט: (כא) לשמע
אנקת אסיר לפתח בני תמותה:
(כב) לספר בציון שם יהוה ותהלתו
בירושלם: (כג) בהקבץ עמים יחדו
וממלכות לעבד את־יהוה: (כד) ענה

בנ"א גוים v. 16. בנ"א ענה v. 24.

er fühlt sich verdorrt. Gestreckter Schatten, der das Ende des Tages verkündet. — 13. Darum richtet er auch seinen Blick vor Allem auf die Zukunft, daraus seinen Trost zu schöpfen. Sie gründet sich auf die ewige Herrschaft Gottes, die sich für Jisr. von Neuem bewähren muß. — 14. Sie besteht in der Wiederherstellung Zijon's. Der S. weiß, daß Gott das Leiden Jisr.'s nur eine Zeit lang währen läßt, daß er es dann wieder begnadigt. Diese Zeit ist für Gott schon ein מועד, eine fest bestimmte Zeit. Mehr sagt der V. nicht aus. An die 70 Jahre des Jirm. und deren nahes Ende zu denken, kann nur unästhet. Dogmatikern einfallen. — 15. Diese Wiederherstellung ist um so nothwendiger, als Jisr. von unendlicher Sehnsucht nach Zijon glüht, also unglücklich ist, so lang es nicht dahin zurückgekehrt. Indeß weiß der S., daß nicht also alle Jisr.; er sagt daher: „deine Diener," d. h. die an dem einigen Gotte hangen. „Steine" und „Staub," Zeichen der Zerstörung, da sonst „Wohnungen" (משכנות) stehen würde. Vgl. 3 M. 14, 45. Nech. 3, 34. 4, 4. Also nicht wie Ein. wollten, die Gebäude und der Boden Zijon's. Um so weniger gelingt es Hengstenb. den Ps. auf David zurückzuführen. — 16—18. Die Wiederherstellung Zijon's wird einen ungeheuern Eindruck machen, zunächst die Furcht vor dem Ewigen in allen Völkern, dann daß sie sich zum Ewigen anerkennend wenden (V. 23.) Vgl. das um nur wenig spätere Jesch. 59, 19. Ewald, um den Ps. in die Zeit nach dem Exil zu setzen, erzwingt בנה „er hat wieder gebaut," was gänzlich willkührlich; denn daß es Fut. bedeutet, zeigt תכתב in V. 19. ערער Jirm. 17, 6. ein Strauch in der Wüste, hier ein entblößtes, beraubtes Volk in der Wüste des Unglücks. — 19. Vgl. 22, 31. 32. — 20. Nachdem der S. schon die Zeit nach der Befreiung Jisr.'s beschrieben hat, versetzt er sich noch in die Zeit nahe vor derselben. Die Worte sind aus dem, den Jisr. gewohnten Bittwort 5 M. 26, 15., über die Sache vgl. 2 M. 2, 25. — 21. 79, 11. u. Anm.; der erste Zweck der Rettung: die Befreiung der zu Errettenden selbst. — 22. 23. Der zweite Zweck der Rettung: die Anerkennung und Verherrlichung Gottes, zuerst in Zijon, d. i. Jisr., dann unter den Völkern. — 24—26. Indeß spricht der S. geradezu aus, daß er die Erfüllung

verkürzte meine Tage. 25. Ich spreche: Mein Gott, nimm mich nicht weg in meiner Tage Hälfte: durch alle Geschlechter sind deine Jahre. 26. Vormals hast du die Erde gegründet, und deiner Hände Werk ist der Himmel. — 27. Diese werden vergehen, du aber bestehst, sie alle zerfallen wie Kleid, wie Gewand wechselst du sie, und sie wechseln: 28. du aber bist und deine Jahre enden nicht. 29. Die Söhne deiner Knechte werden wohnen, und ihr Same vor dir gefestigt sein.

בַדֶּרֶךְ כֹּחוֹ קִצַּר יָמָי׃ (כה) אֹמַר אֵלִי אַל־תַּעֲלֵנִי בַּחֲצִי יָמָי בְּדוֹר דּוֹרִים שְׁנוֹתֶיךָ׃ (כו) לְפָנִים הָאָרֶץ יָסַדְתָּ וּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ שָׁמָיִם׃ (כז) הֵמָּה ׀ יֹאבֵדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד וְכֻלָּם כַּבֶּגֶד יִבְלוּ כַּלְּבוּשׁ תַּחֲלִיפֵם וְיַחֲלֹפוּ׃ (כח) וְאַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמּוּ׃ (כט) בְּנֵי־עֲבָדֶיךָ יִשְׁכּוֹנוּ וְזַרְעָם לְפָנֶיךָ יִכּוֹן׃

Des allmächtigen, allgnädigen und verzeihenden Gottes Lobpreis.

103. 1. Von David. Preise, meine Seele, den Ewigen, und all mein Innerstes seinen heiligen Namen. 2. Preise, meine

קג (א) לְדָוִד ׀ בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה וְכָל־קְרָבַי אֶת־שֵׁם קָדְשׁוֹ׃ (ב) בָּרְכִי

v. 24. כחי קרי   v. 26. פתח באתנח
v. 27. נ״א לא פסיק   v. 28. בנ״א יִתָּמּוּ

dieser Hoffnung nicht für sich, nicht während seines Lebens, das durch das Leid gebrochen worden, erwartet, sondern daß er sich dabei auf die Ewigkeit Gottes und dessen Allmacht stützt, die zur rechten Zeit es vollführen werde; denn Gott war ja auch vor der Erde und vor dem Himmel. בדרך auf seinem (des Elenden) Lebenswege, Rabe: auf dem Wege in's und im Exil. Daß logisch, so wie aus ימי, gefordert wird כֹּחִי, ist ersichtlich; indeß liegt es dem hebr. S. nicht fern, in schnellem Wechsel der Person zuerst objektiv vom עני zu sprechen: Gott hat dessen Kraft gebeugt, und fortzufahren: er hat meine Tage abgekürzt, so daß das Keri כחי eben nur eine Erleichterung ist. Die Gebetworte im V. 25. drücken V. 24. nur noch einmal aus. — 27. 28. Indem der S. im Voraufgehenden hingewiesen, daß Gott von jeher war, und von jeher seine Macht bethätigt hat, wie in der Schöpfung der Erde und des Himmels, hebt er hieraus einen neuen Gedanken: Erde und Himmel vergehen, aber Gott bleibt ewig, er wandelt und schafft sie um, aber ist unveränderlich (הוא) und unvergänglich. Himmel und Erde sind nur ein Gewand um das Sein, das in Gott beruht. Denselben Gedanken mit ähnlichen Worten drückt das nur wenig spätere Jesch. 51, 6. aus. חלף sehr häufig vom Wechseln der Gewänder, חליפות Wechselgewänder. Rdak, der die Vergänglichkeit der Welt nicht annehmen wollte, verstand den Satz hypothetisch „wenn verginge ff.", wogegen schon das demonstrative המה. — 29. Das Resultat des Ganzen. בני עב׳ im Gegensatz zu עבדיך in V. 15., das zukünftige Geschlecht derer unter den Isr., die Gott treu anhangen, was auch זרעם. —

103. Preis Gottes, zuerst aus den Wohlthaten heraus, die er dem S. angedeihen ließ 1—5., dann aus denen, die er der ganzen Gemeinde Isr.'s ertheilte 6—10., hierauf aus denen, die er den Gottesfürchtigen überhaupt gewährt 11—14. Der S. knüpft dann den Gegensatz zwischen dem vergänglichen Menschen und der ewigen Gnade Gottes an 15—18., proklamirt die unbedingte Herrschaft Gottes, und schließt mit der Aufforderung zum Preise Gottes von Seiten aller Wesen, der überirdischen und irdischen; wo er dann, kurz die Anfangsworte wiederholend, auf sich zurücksieht 19—22. Zwei fünfvers., dann drei viervers. Str. Das Eigenthümliche des Psalm ist, daß er die Vergebung der Sünden in allen den drei Instanzen, die wir oben angegeben, hintereinander hervorhebt, (was die Meinung de Wette's, der Ps. gehöre an das Ende des Exils, weil von der Sündenschuld der Nation die Rede sei, widerlegt, da diese auch von den Menschen überhaupt (V. 12.) ausgesprochen wird), so wie daß er neben dem Heil der göttlichen Vorsehung in das Ueberirdische der Offenbarung (7.) und Engelwelt hinüberstreift (20. 21.) Klar und innig ist der Ps. abgefaßt, bis gegen das Ende die Verse zweigliedrig. Der David. Abfassung steht nichts entgegen, da Originalität und etwas weniger glatte Sprache mit den Anklängen an David. Ps. sich vereinigen. In die

Seele, den Ewigen, und vergiß nicht all seiner Gaben. 3. Der vergiebt all deiner Schuld, der heilt all deine Gebrechen; 4. der löst aus der Grube dein Leben, dich krönt mit Gnad' und Erbarmen; 5. der sättigt mit Heil deine Seele: es erneut, wie der Aar, deine Jugend sich. — 6. Gerechtigkeit übet der Ewige, und Gericht für alle Bedrückten. 7. Seine Wege that er Moscheh kund, den Söhnen Jisrael's seine Thaten. 8. Barmherzig und gnädig ist der Ewige, langmüthig und voller Huld. 9. Nicht auf immer rechtet er, und trägt nicht auf ewig nach. 10. Nicht nach unsren Sünden that er uns, und nicht nach unsren Schulden vergalt er uns. — 11. Denn wie hoch über der Erde der Himmel, ist seine Gnade mächtig über denen, so ihn fürchten. 12. Wie fern vom Niedergang der Aufgang ist, entfernt er von uns unsre Frevel. 13. Wie ein Vater der Söhne sich erbarmt, erbarmt sich der Ewige derer; die ihn fürchten.

נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה וְאַל־תִּשְׁכְּחִי כָּל־
גְּמוּלָיו׃ (ג) הַסֹּלֵחַ לְכָל־עֲוֺנֵכִי הָרֹפֵא
לְכָל־תַּחֲלוּאָיְכִי׃ (ד) הַגּוֹאֵל מִשַּׁחַת חַיָּיְכִי
הַמְעַטְּרֵכִי חֶסֶד וְרַחֲמִים׃ (ה) הַמַּשְׂבִּיעַ
בַּטּוֹב עֶדְיֵךְ תִּתְחַדֵּשׁ כַּנֶּשֶׁר נְעוּרָיְכִי׃
(ו) עֹשֵׂה צְדָקוֹת יְהוָה וּמִשְׁפָּטִים לְכָל־
עֲשׁוּקִים׃ (ז) יוֹדִיעַ דְּרָכָיו לְמֹשֶׁה לִבְנֵי
יִשְׂרָאֵל עֲלִילוֹתָיו׃ (ח) רַחוּם וְחַנּוּן יְהוָה
אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חָסֶד׃ (ט) לֹא־לָנֶצַח
יָרִיב וְלֹא לְעוֹלָם יִטּוֹר׃ (י) לֹא כַחֲטָאֵינוּ
עָשָׂה לָנוּ וְלֹא כַעֲוֺנֹתֵינוּ גָּמַל עָלֵינוּ׃
(יא) כִּי כִגְבֹהַּ שָׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ גָּבַר
חַסְדּוֹ עַל־יְרֵאָיו׃ (יב) כִּרְחֹק מִזְרָח
מִמַּעֲרָב הִרְחִיק מִמֶּנּוּ אֶת־פְּשָׁעֵינוּ׃
(יג) כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנִים רִחַם יְהוָה

ב״נ הַמְ׳ v. 4. נ״א עֹשֶׂה v. 6.
נ״א בַעֲוֺנוֹתֵינוּ v. 10. ב״א הִרְחוּק v. 12.

spätere Zeit D.'s gehört er dann. Rdak läßt ihn auf das Exil abgefaßt sein, wofür auch nicht das Geringste spricht, Ewald verlegt ihn in die letzte Zeit. Gott, allmächtig, allgnädig und Schuld vergebend. — 1. 2. S. Einleit. zu den Ps. — Der eigentliche Grund des Lobpreises in der Schlußhälfte von V. 2., den Wohlthaten Gottes. Die erste Vershälfte wiederholt des Nachdruckes wegen. Die tiefe Innigkeit in כל mit dem Plur. — 3. Die Aufzählung dieser Wohlthaten. Sofort gleich, was dem S. in seiner Situation das Höchste und Drängendste erschien, die Vergebung der Sünden. Krankheiten s. v. a. Leiden sowohl leibliche als geistige. Das י am Suff. dichterisch, (nicht syr. chald.) — 4. Grube s. v. a. nahe Todesgefahr. Mit der Schlußhälfte geht der S. von der Rettung zum positiven Verleihen über. — 5. Rabe giebt schon die richtige Erklärung, daß עדיך für die Seele selbst steht, indem sie „Schmuck, Zierde" (32, 9.) genannt wird, wie sonst „Ehre" z. B. 57, 9., und wenn das Suff. selbst sich auf נפש bezieht, so bemerkt Hengstenb., daß an die Stelle der Seele schon im Vorherg. unvermerkt der Begriff der ganzen Person getreten. „Die Seele sättigen" stehende Redensart 107, 9. und öfter. Targ. Alter, Sept. Wuth, Rdak Kinnbacken. Hengstenb. vermeint ferner, daß „wie der Adler" nur loser Vergleich ist, nämlich du erneuest die Jugend, daß sie wie ein Adler so kräftig ist. In der That ist Jesch. 40, 31., worauf man sich beruft, von keiner Erneuerung des Adlers die Rede, s. II. S. 845. Indeß ist es doch gezwungen, leichter daß auf die Erneuung des Gefieders nach der Mauserzeit angespielt ist. — 6. Ein Allgemeinsatz dieses Inhalts wird oft grade für das äußerlich schwache Jisr. angewendet. — 7. „Seine Wege" sind s. Vorschriften, wie oft הלך בדרכי ה׳, also hier die Offenbarung des Gesetzes; „seine Thaten," die er für Jisr. vollführte. — 8. Das bei Propheten wie Psalmisten öfter wiederholte, also tief eingedrungene Wort 2 M. 34, 6. — 9. Vgl. 3 M. 19, 18. Jesch. 57, 16. Jirm. 3, 5. — 10. Das Prät. ist ganz an seiner Stelle, er hat uns, den Jisr., die vorherg. Sätze schon als Wahrheit bethätigt. Mit Hitzig und de Wette dies auf das Exil zu beziehen, ist gar kein Grund vorhanden. — 11. Unendlich. — 12. Worin sich diese unendliche Gnade bewährt. Zum dritten Male die Vergebung der Sünden, jetzt über alle Gottesfürchtigen unter den Menschen ausgedehnt. — 13. Immer mehr gesteigerte Innigkeit. — 14. Der Grund, warum sich Gott erbar-

14. Denn er kennet unser Bilden, eingedenk, daß Staub wir sind. — 15. Der Mensch, wie Gras sind seine Tage, wie die Blume des Feldes, so blühet er; 16. so ein Wind fährt über ihn, ist er nicht mehr, und ihn kennt nicht mehr sein Ort. 17. Aber des Ewigen Gnad' ist von Ewigkeit und bis zu Ewigkeit über die, so ihn fürchten, und seine Gerechtigkeit den Kindeskindern, 18. denen die seinen Bund wahren und seiner Gebote gedenken, sie zu vollführen. — 19. Der Ew'ge hat im Himmel seinen Thron gefestigt, und sein Reich herrscht über Alles. 20. Preiset den Ewigen, ihr seine Engel, Helden an Kraft, seines Wortes Vollstrecker, hörend auf die Stimme seines Wortes. 21. Preiset den Ewigen, all seine Heere, seine Diener, seines Willens Vollstrecker. 22. Preiset den Ewigen, all seine Werke, an allen Orten seiner Herrschaft. Preise, meine Seele, den Ewigen!

עַל־יְרֵאָיו׃ (יד) כִּי־הוּא יָדַע יִצְרֵנוּ זָכוּר
כִּי־עָפָר אֲנָחְנוּ׃ (טו) אֱנוֹשׁ כֶּחָצִיר יָמָיו
כְּצִיץ הַשָּׂדֶה כֵּן יָצִיץ׃ (טז) כִּי רוּחַ
עָבְרָה־בּוֹ וְאֵינֶנּוּ וְלֹא־יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ׃
(יז) וְחֶסֶד יְהוָה ׀ מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם עַל־
יְרֵאָיו וְצִדְקָתוֹ לִבְנֵי בָנִים׃ (יח) לְשֹׁמְרֵי
בְרִיתוֹ וּלְזֹכְרֵי פִקֻּדָיו לַעֲשׂוֹתָם׃ (יט)
יְהוָה בַּשָּׁמַיִם הֵכִין כִּסְאוֹ וּמַלְכוּתוֹ בַּכֹּל
מָשָׁלָה׃ (כ) בָּרֲכוּ יְהוָה ׀ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי
כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ׃
(כא) בָּרֲכוּ יְהוָה כָּל־צְבָאָיו מְשָׁרְתָיו
עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ׃ (כב) בָּרֲכוּ יְהוָה ׀ כָּל־
מַעֲשָׂיו בְּכָל־מְקֹמוֹת מֶמְשַׁלְתּוֹ בָּרֲכִי
נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה׃

Die Schöpfung.

104. 1. Preise, meine Seele, den Ewigen! Ewiger, mein Gott, du bist sehr groß, Pracht und Glanz hast du dir angethan.

קד (א) בָּרֲכִי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה יְהוָה
אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ׃

men kann, ohne seiner Gerechtigkeit zu nahe zu treten, die schwankende Meinung des Menschen (ידעתי את יצרו 5 M. 31, 21. vgl. 1 M. 6, 5. 8, 21.) und seine Vergänglichkeit. And. unser Gebilde, woraus wir gebildet sind. Dieser, so wie die folg. V. bezeugen, daß in der 3ten Str. nicht mehr von Jisr., sondern von allen Menschen die Rede ist. — 15. 16. 90, 5. 6. wird das ganze Leben des Menschen mit der kurzen Blüthe der Blume, mit dem Grase verglichen, so auch V. 15., aber V. 16. zeigt, daß der Mensch oft nicht einmal zu Ende blüht, sondern von einem Sturm hingerafft wird, wobei noch die Spurlosigkeit seines Daseins, wenn es vergangen, kräftig ausgedrückt wird. — 17. 18. Ist dies das allgemeine Geschick des Menschen, so erlangt er doch einen höhern Bestand durch die ewige Gnade Gottes, wenn er diese durch Festhalten an ihn und sein Gesetz sich verdient. Vgl. 2 M. 20, 6. 5 M. 7, 9. 11. — 19. Resultat: die allgemeine Herrschaft Gottes. — 20—22. 20. die Engel, als bewußte Vollstrecker des göttlichen Wortes, in freier Liebe, 21. die Sterne (צבאיו) als unbewußte Vollstrecker seines Willens (דברו und רצונו sind wohl zu beachten, so wie der Zusatz zu V. 20. לשמע וגו׳), 22. alle Geschöpfe, an die der S. nur mit den Anfangsworten des Ps. sich selbst schließt, bescheiden, um sich nicht insonders hervorzuheben. —

104. Der Psalmensang hat in diesem 104ten eine eben so eigenthümliche, wie ausgezeichnete Dichtung hervorgebracht. So häufig auch in den poetischen Theilen der Schrift, von den ersten bedeutenden Anfängen (dem Testament Jakob's 1 M. 49.) an, Gleichnisse aus dem Bereiche der Natur entlehnt sind, und begegnen wir selbst einigen ausführlichen Schilderungen im Ijob, so steht doch Ps. 104. einzig da als vollendetes und abgerundetes Naturgemälde, das in sich seinen Zweck selbst trägt. Allerdings ist es auch hier nicht um die bloße Schilderung zu thun, sondern der höhere

2. Hüllend in Licht, wie in Gewand, spannend den Himmel wie Zeltteppich, 3. bälkt' er mit Wassern sein Obergemach, machet Wolken zu seinem Gefährte, wandelt auf den

(ב) עֹטֶה אוֹר כַּשַּׂלְמָה נוֹטֶה שָׁמַיִם כַּיְרִיעָה׃ (ג) הַמְקָרֶה בַמַּיִם עֲלִיּוֹתָיו הַשָּׂם עָבִים רְכוּבוֹ הַמְהַלֵּךְ עַל־כַּנְפֵי־

נ״א הַשָּׂם־ v. 3.

Lehrzweck ist, zu zeigen: daß alles in der Natur Bestehende seine Schöpfung, Einrichtung und Erhaltung in Gott hat, durch und nach dessen Willen ward und besteht, und immerfort und unbedingt dessen Willen unterworfen ist. Es tritt uns aber hier eben ein dreifaches Eigenthümliche entgegen, das in den Erzeugnissen des übrigen Alterthums gänzlich vermißt wird: 1) die Freude an der Natur überhaupt, die Innigkeit, mit der sie betrachtet und aufgefaßt wird, von der in den Schriften der Griechen und Römer nur wenige Anklänge vorhanden sind; 2) die Auffassung der Natur als einer unendlichen Einheit, in der Alles als Glieder des Ganzen ineinander geordnet ist, Eines dem Andern zum Dasein dienet, Eines des Andern Dasein erhält; 3) die völlige Abhängigkeit der Natur vom einigen Gotte als ihrem weisen Schöpfer, gütigen Erhalter und allmächtigen Herrn, so daß alles Sein seinen Grund nur in Gott, jedes einzelne Sein seinen Bestand nur im Willen Gottes hat. Diese Lehre, die allerdings von der ersten Seite der Schrift begründet, und durch die ganze Schrift unverrückt festgehalten ist, so daß sie als der Lebensmittelpunkt der ganzen Schriftlehre angesehen werden muß, die aber dem alten Heidenthum gänzlich entgegensteht, indem dieses die Einheit der Natur nicht begriff, und dem neuern Heidenthum, insofern dieses den Grund des Seins in sich, nicht im über- oder außerweltlichen Gott findet, ist zur höchsten Darstellung im 104ten Ps. gekommen, von wo aus sie die Grundlage der modernen Weltanschauung seit der Verbreitung des Christenthums und Islam's geworden. Es läßt sich demnach schon voraussetzen, daß der Ps. völlig auf dem Boden der Schöpfungsgeschichte 1 M. 1. stehen müsse, und das erkennen wir auch darin, daß er erstens den Schöpfungsgedanken, insonders der Erde, völlig so beibehält, wie er dort gegeben, zweitens dieselbe Reihenfolge in seiner Betrachtung festhält. Er bespricht daher das allgemeine Licht (2.), den Himmel mit dem obern Wasser, dem Gewölk (2—4.), die Schöpfung der Erde durch die Trennung vom Meere (5—9.), die Pflanzen und Thiere (10—18.), die großen Leuchten mit ihrer Einwirkung auf das Leben der Erde (19—23.), die Thiere des Meeres (25. 26.) Indeß bewahrt der S. doch seine Freiheit, indem er das Werk des 6ten Tages (Thier und Mensch) schon dem des 3ten und 4ten einmischt. Dann unterscheidet er sich wesentlich von der mos. Schöpfungsgeschichte, indem diese sich streng in den Grenzen der geschichtlichen Darstellung hält, der Dichter aber frei über seinen Stoff waltet, hinzufügt, ausmalt und herausgreift nach seiner Intention, indem der Dichter überhaupt die Schöpfung nur im Anfang, dann aber die bestehende, gegenwärtige Natur schildert, daher auch von vorn herein die Abtheilung in sechs Schöpfungstage beseitigt, endlich daß der Dichter das Dogma als eigentlichen Zweck verfolgt, und dieses nach der Schilderung ausführlich darstellt (27—35.) Auch in der Form tritt in diesem Ps. eine dem hebr. Alterthum eigenthümliche Richtung bedeutendst hervor, die nämlich, die großen Naturgegenstände naiv mit kleinen aus dem Bereiche der Menschenwelt zu vergleichen, und sie dadurch dem Menschengeiste ganz nahe zu rücken. So wird die ganze Welt eine Wohnung, mit Teppich und Obergebälk (2. 3.) Der Ps. hat weder an Sprache, noch Inhalt etwas, was an David erinnert, und am wenigsten kann er diesem zugeschrieben werden, weil er mit derselben Phrase anhebt und endet wie Ps. 103., die in ihrem losen Zusammenhang mit dem Ganzen nur eine beliebte Formel ist. Vielmehr weist alles darauf hin, daß er nachexilischer Zeit angehört, wo allgemeine Betrachtung, ohne irgend eine Beziehung auf Israel, natürlicher war. Die glatte, wie ein ununterbrochener Fluß hinströmende Sprache zeugt nicht minder wider ein höheres Alter. Den Hauptzweck des Ps. in V. 35., der Vertilgung des Bösen von der Erde, zu finden, konnte nur einem Theologaster, wie Hengstenb. einfallen, da dieser Satz nur weite Folgerung ist, womit der S. in die moralische Welt, die er gar nicht berührt hatte, hinüberblickt. Der Ps. scheidet zwei Absätze deutlich durch den Zwischensatz V. 27., worin er über die Weisheit Gottes in Jubel ausbricht, ab. Und in der That enthält der erste die Schilderung und schließt sie mit dem Menschen V. 23. Der zweite Theil soll die resultirende Lehre enthalten; um diese aber einzuleiten, wirft er noch einen kurzen Blick auf das, bis jetzt bei Seite gehaltene Meer und dessen Geschöpfe 25. 26., um sofort mit כלם 27. zu allen Geschöpfen überzugehen, und die allgemeinen Lehren auszusprechen. Im Einzelnen haben die beiden Absätze keinen regelmäßigen Strophenbau, der im Lehrgedichte auch nicht an seiner Stelle ist. Wir erkennen nur nach den einzelnen Gegenständen kleinere Absätze, die aber von einander nicht abgeschieden sind. Preis Gottes, Licht, Himmel, Wolken, Winde, Feuer 1—4., die Schöpfung der Erde 5—9., die Thäler 10—12. und Berge der Erde 13—18. mit ihrem Inhalt, die großen Leuchten mit ihren Wirkungen und der abschließende Ausruf 19—24., das Meer und die Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott 25—30., Verherrlichung Gottes 31—35. — 1. „Mein Gott," von vorn herein den geoffenbarten Gott Israel's mit dem Gott der Weltschöpfung identifizirend. „Angethan" durch die

רוּחַ׃ (ד) עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו
אֵשׁ לֹהֵט׃ (ה) יָסַד־אֶרֶץ עַל־מְכוֹנֶיהָ
בַּל־תִּמּוֹט עוֹלָם וָעֶד׃ (ו) תְּהוֹם כַּלְּבוּשׁ
כִּסִּיתוֹ עַל־הָרִים יַעַמְדוּ־מָיִם׃ (ז) מִן־
גַּעֲרָתְךָ יְנוּסוּן מִן־קוֹל רַעַמְךָ יֵחָפֵזוּן׃
(ח) יַעֲלוּ הָרִים יֵרְדוּ בְקָעוֹת אֶל־מְקוֹם
זֶה ׀ יָסַדְתָּ לָהֶם׃ (ט) גְּבוּל־שַׂמְתָּ בַּל־
יַעֲבֹרוּן בַּל־יְשׁוּבוּן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ׃ (י)
הַמְשַׁלֵּחַ מַעְיָנִים בַּנְּחָלִים בֵּין הָרִים
יְהַלֵּכוּן׃ (יא) יַשְׁקוּ כָּל־חַיְתוֹ שָׂדָי יִשְׁבְּרוּ
פְרָאִים צְמָאָם׃ (יב) עֲלֵיהֶם עוֹף־
הַשָּׁמַיִם יִשְׁכּוֹן מִבֵּין עֳפָאיִם יִתְּנוּ־קוֹל׃

נ״א יֵחָפֵ׳ v. 7. נ״א יָסַדְתָּ v. 8.
ב״נ גְבוּל v. 9. נ״א פְּרָאִים v. 11.

Schwingen des Windes; 4. Winde macht er zu seinen Boten, Feuerflammen zu seinen Dienern. — 5. Er hat die Erd' auf ihre Vesten gegründet, sie wanket nicht in Ewigkeit. 6. Du hattest die Fluth wie Gewand darüber gedeckt, auf Bergen standen Gewässer: 7. vor deinem Dräuen flohen sie, vor deines Donners Stimm' enteilten sie, 8. stürmten Berge hinan, Thäler hinab, zum Raum, den du für sie gegründet: 9. du setztest Grenzen, sie überschreiten sie nicht, nicht kehren sie wieder, die Erde zu bedecken. — 10. Er sendet Quellen in die Thäler, sie rieseln zwischen den Bergen hin, 11. sie tränken all' Gewild des Feldes, Waldesel löschen ihren Durst; 12. an ihnen wohnen die Vögel des Himmels, singen zwischen den

Schöpfung. — 2. Vgl. Jesch. 40, 22. עטה, an לבש anknüpfend, vgl. 109, 29., „womit" im Acc. Wenn Gott in irgend einer Hülle gedacht werden kann, so ist es das Licht; Raschi und Mendelsohn denken an eine Umhüllung der Welt durch das Licht. — 3. Das Anthropomorphisiren der Naturerscheinungen, welches er in V. 2. begonnen, setzt der S. in 3. und 4. noch fort. Der Zeltteppich erfordert Gebälk, woran er ausgebreitet ist. Der Hebr. denkt sich nach der mos. Schöpfungsgeschichte das Wasser getheilt, in oberes, die Spannung des Himmels (רקיע), und unteres, das Meer. An diesem obern Wasser liegt die Ausspannung des Himmels, wie ein Zeltteppich am Gebälk, und bildet so eine höchste Wohnung, Obergemach, Söller. Einzelne Theile des obern Wassers sind die Wolken; die Wolken führen auf die Winde und das Feuer (Blitze). Diese schnell dahin fahrenden, vom Winde getriebenen Wolken sind das Gefährte Gottes. Vgl. noch Amos 9, 6. Jirm. 22, 13. 14. In der dichten Zusammenstellung von „Bälken" „Wasser" und „Obergemach" liegt eine Hinweisung auf die Allmacht Gottes, die aus dem zerfließenden und herabfließenden Wasser ein oberes Gebälk zu machen vermochte. — 4. Winde und Feuer sind die Werkzeuge Gottes zu großen Wirkungen. So die jüd. Erklärung. Sept. und ältere christl. Ausleger denken fälschlich an Engel wie auch Hebr. 1, 7. — 5. Die feste Schöpfung der Erde. — 6—9. Der Zustand der Erde vor der Schöpfung, und die Scheidung des Wassers vom Trocknen. Der Dichter malt den Gedanken der mos. Schöpfungsgeschichte frei im Motiviren und Geschehen aus. Das Wasser (תהום s. I. S. 2) bedeckte die Erde, (ו in כסיתו kann nicht auf die Erde, sondern nur auf תהום gehen); es stand über den Bergen. Gott befahl ihm, nieder zu weichen (hier als Schelten, weil Gott Feind der Unordnung), es verließ die Erde und ging an den bestimmten Ort, und kehrt nicht wieder über die Erde zurück. Da die Berge V. 6. schon bestehen, יעלו unmittelbar an יחפזון sich lehnt, V. 9. lediglich von den Wassern die Rede ist, und 107, 26. dieselben Worte von den Wellen gesagt werden, so ist die gewöhnliche Meinung, daß V. 8. vom Aufsteigen der Berge und Niedersinken der Thäler zu verstehen sei, wo sie dann schon die zweite Hälfte des V. davon trennen und vom Wasser verstehen müssen, zu verwerfen, sondern mit Targ., Michael., Hengstenb. anzunehmen: die Wasser eilen davon 7., aber in ihrer wilden Erregtheit stürmen sie noch die Berge hinan und die Thäler hinunter, müssen aber doch nach dem ihnen bestimmten Orte, und erhalten nun feste Grenzen. Dies ist nicht allein poetischer, sondern das „Schelten" und „Donnern" ist motivirt, da die Wasser widerstreben. — 10. An die Beordnung der Meeresgewässer knüpft der S. höchst sinnig die Schilderung der jetzigen Erde, indem er an die Bewässerung derselben anlehnt, zuerst der Thäler durch Flüsse (10—12.), dann der Berge durch die Wolken (13.) Dieser Gegensatz sichert hier נחלים als Thäler vgl. Joel 4, 18. And., schon Rabe: „Du lässest Quellen fließen zu Bächen." — 11. 12. Das Gewild (חית ש׳) besonders wilde Thiere (Waldesel s. I. S. 72.), Vögel, den Hausthieren V. 14. gegenüber. עוף und

(יג) מַשְׁקֶה הָרִים מֵעֲלִיּוֹתָיו מִפְּרִי
מַעֲשֶׂיךָ תִּשְׂבַּע הָאָרֶץ׃ (יד) מַצְמִיחַ ׀
חָצִיר ׀ לַבְּהֵמָה וְעֵשֶׂב לַעֲבֹדַת הָאָדָם
לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן־הָאָרֶץ׃ (טו) וְיַיִן ׀
יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן
וְלֶחֶם לְבַב־אֱנוֹשׁ יִסְעָד׃ (טז) יִשְׂבְּעוּ
עֲצֵי יְהוָה אַרְזֵי לְבָנוֹן אֲשֶׁר נָטָע׃
(יז) אֲשֶׁר־שָׁם צִפֳּרִים יְקַנֵּנוּ חֲסִידָה
בְּרוֹשִׁים בֵּיתָהּ׃ (יח) הָרִים הַגְּבֹהִים
לַיְּעֵלִים סְלָעִים מַחְסֶה לַשְׁפַנִּים׃
(יט) עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע
מְבוֹאוֹ׃ (כ) תָּשֶׁת־חֹשֶׁךְ וִיהִי לַיְלָה בּוֹ־

v. 18. השין רפה בנ״א לַשְׁפַנִּים

Zweigen hervor. — 13. Er tränkt die Berg' aus seinem Obergemach; die Erde sättigt sich von deiner Werke Frucht: 14. Gras läßt er sprießen für das Vieh, Kraut für des Menschen Brauch, Brod bringend aus der Erd' hervor; 15. und Wein erfreut des Menschen Herz, daß mehr denn vom Oele sein Antlitz glänzt, und Speise stärkt des Menschen Herz. 16. Es sätt'gen sich die Bäume des Ewigen, Lebanon's Zedern, die Er gepflanzt; 17. da nisten Vögel, der Storch, Zypressen sind sein Haus. 18. Die hohen Berge sind für Geise, die Felsen Zuflucht für Bergmäuse. — 19. Er schuf den Mond für die Zeiten, die Sonne kennet ihren Niedergang. 20. Du wirkest Finsterniß: Nacht wird's — da regt

עפאים eine Paronomasie. — 13. Dem ישקו V. 11. tritt hier משקה, den נחלים V. 10. hier הרים, und den מעינים hier מעליותיו entgegen. Die Thäler werden von Quellen und Bächen getränkt, die Berge, die in die Wolken ragen, schlucken unmittelbar aus diesen, vgl. V. 3., Wasser und Nebel ein, wovon Naturforscher die Quellen herleiten. Man kann es leicht beobachten, wie Berge ganze Wolken- und Nebelmassen in kurzer Zeit verschlucken. Der Morgenländer lebte mehr in der Natur, und machte daher leichter Beobachtungen. Aber auch die übrige Erde, Ebenen, die keine Flüsse haben, werden getränkt, durch den Regen. Dies die zweite Vershälfte. „Deine Werke" sind die Obergemächer, die Wolken, die „Frucht derselben" der Regen. — 14. 15. Im Gegensatz zu V. 11. das Futter der Hausthiere und die Nahrungsmittel des Menschen, in deren Repräsentanten Brod und Wein, jenes zur Erhaltung der Kräfte, dieser zur erfreulichen Einwirkung auf den Geist; der Gegensatz in ישמח und יסעד stark betont. Daher ist es falsch mit Raschi, Rdak, Mendelsohn, Herder das Oel als eine dritte Gabe Gottes anzusehen, wogegen schon die Konstruktion spricht. לעבדת האדם ist dem לבהמה zu parallel, um es mit Mendels. „durch die Arbeit d. M.", Hengstenb. „zur Bestellung d. M." zu erklären. לאדם würde den Satz zu kahl gelassen haben, und zugleich soll damit angedeutet sein, daß das Vieh das Gras verbraucht, wie es wächst, der Mensch das Getreide erst zubereitet und mannigfach anwendet. — 16. Wie oben die wilden Thiere den Hausthieren, so hier die wilden Gewächse den vom Menschen gepflegten gegenüber. Dies sind die עצי ה׳, die unmittelbar und allein unter der Obhut Gottes leben; als Einzelnes die Zedern. Dies erweist sich auch durch אשר נטע; And.: als die herrlichsten, stattlichsten. — 17. In gleichem Verhältniß wie V. 12. Der Storch s. I. S. 591. II. S. 966. Cypresse s. I. S. 31. — 18. Da der S. vom Aufenthalt von Thieren spricht, fügt er darüber aus dem Bereiche der Berge, die er hier bespricht, noch Anderes hinzu, und zwar mit sinnigstem Zwecke. Wie in der Schöpfung Gottes das Höchste mit dem Kleinsten, das Erhabenste mit dem Geringsten in unmittelbare Verbindung gesetzt worden: die Berge, die höchsten, bis in die Wolken sich thürmenden Berge sind zum Aufenthaltsorte bestimmt für Steinböcke; die Felsen, aus dem härtesten Granit ansteigend, zu Schlupfwinkeln für — Bergmäuse. Und dennoch erklettern jene die Berge, und wühlen sich diese in die Felsen hinein. Daß dies wirklich der Sinn, deutet das charakteristische הגבהים zu הרים an. Ueber יעלים s. II. S. 353. Ueber שפן s. I. S. 585. — 19. Die großen Leuchten und ihre Wirkungen für die auf der Erde Lebenden; zuerst allgemein der Wechsel der Monde, dann der Tageszeiten, und was in Folge dessen vorgeht (20—23.), vgl. 1 M. 1, 14. — 20. Unmittelbar auf „Niedergang der Sonne" Finsterniß, Nacht; nun erheben sich die Raubthiere aus ihren Höhlen. תרמש malt auf anschauliche Weise die allmählige Bewegung, die beim Einbruche der Nacht unter den Thieren entsteht, da רמש eigentlich von kriechenden Thieren gebraucht wird, vergl.

sich all Gewild des Waldes, 21. die jungen Leu'n, nach Raube brüllend, und ihren Fraß von Gott zu fordern. — 22. Auf strahlt die Sonne: sie ziehen sich zurück, und lagern sich in ihre Höhlen. 23. Es geht der Mensch zu seinem Werke aus, an seine Arbeit bis zum Abend. 24. Ewiger, wie viel sind deiner Werke! Alle hast du mit Weisheit gemacht, voll ist die Erde deiner Güter! — 25. Da ist das Meer, groß, ausgedehnt; daselbst Gewimmel ohne Zahl, Gethier, so klein wie groß. 26. Da wandeln Schiffe, der Livjathan, den du bildetest, darin zu spielen. 27. Sie Alle harren dein, zu geben ihre Speis zu seiner Zeit. 28. Du giebest ihnen: sie lesen auf; du öffnest deine Hand: sie sätt'gen sich des Guten. 29. Du birgst dein Antlitz: sie verschwinden; nimmst ihren Odem: sie ver=

תִּרְמֹשׂ כָּל־חַיְתוֹ־יָעַר׃ (כא) הַכְּפִירִים
שֹׁאֲגִים לַטָּרֶף וּלְבַקֵּשׁ מֵאֵל אָכְלָם׃
(כב) תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ יֵאָסֵפוּן וְאֶל־מְעוֹנֹתָם
יִרְבָּצוּן׃ (כג) יֵצֵא אָדָם לְפָעֳלוֹ וְלַעֲבֹדָתוֹ
עֲדֵי־עָרֶב׃ (כד) מָה־רַבּוּ ׀ מַעֲשֶׂיךָ ׀ יְהוָה
כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ מָלְאָה הָאָרֶץ
קִנְיָנֶךָ׃ (כה) זֶה ׀ הַיָּם גָּדוֹל וּרְחַב
יָדָיִם שָׁם־רֶמֶשׂ וְאֵין מִסְפָּר חַיּוֹת
קְטַנּוֹת עִם־גְּדֹלוֹת׃ (כו) שָׁם אֳנִיּוֹת
יְהַלֵּכוּן לִוְיָתָן זֶה ׀ יָצַרְתָּ לְשַׂחֶק־בּוֹ׃
(כז) כֻּלָּם אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּן לָתֵת אָכְלָם
בְּעִתּוֹ׃ (כח) תִּתֵּן לָהֶם יִלְקֹטוּן תִּפְתַּח
יָדְךָ יִשְׂבְּעוּן טוֹב׃ (כט) תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ
יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל־עֲפָרָם

בנ"א מָה־ v. 24. נ"א קִנְיָנֶךָ ibid.
חד מן ג׳ חסרון v. 29.

1 M. 7, 21. — 21. Die Löwen als Repräsentanten der Raubthiere. Die Gewaltthaten der Thiere nur als ein Versorgen derselben durch Gott dargestellt, und so in die Natur eingeordnet. — 22. 23. Raschi und And. erklären dies so, daß Gott den wilden Thieren Furcht vor dem Lichte eingepflanzt, um dem Menschen Raum zu seinen Werken zu geben. Allerdings wollte der S. die verschiedenen Szenen der Natur vorüberführen, wo ein Geschöpf nach dem andern auftritt, und seine Rolle spielt. עבדה hier insonders Ackerbau; der Mensch geht hervor aus seinen Ruhestätten, aus Städten und Dörfern. — 24. Nachdem der S. so die Erdenwelt und ihre Wunder ausführlich geschildert, bricht das Gefühl der Bewunderung aus ihm hervor. קנין Gut, Besitzthum, Raschi und Rdak: Geschöpfe. — 25. 26. Der S. hebt von Neuem die Schilderung an, um ungezwungen zur Lehre zu kommen. Er kehrt dabei zu dem, V. 9. von ihm verlassenen Meere zurück, weil er eben bis jetzt die Erde allein behandelt. Deshalb darf V. 24. nicht mit de Wette und Hengstenb. zu V. 25. gezogen werden. Mit dem זה zeigt er im Geiste auf V. 9. zurück, und demonstrativ wie auf den vor ihm ausgebreiteten Ozean; darum auch das unbestimmte zweimalige שם, indem er den Beschauer mit der Hand gleichsam hinweist nach den verschiedenen Gegenständen. Auch hier wirft der S. einen Seitenblick auf den Menschen, und was diesem das Meer ist (die Schiffe); dann diesen die großen Seethiere zur Seite, wo wieder שחק das Spielen, Scherzen einen köstlichen Gegensatz, durch Gottes Weisheit verschmolzen (vgl. V. 18.), bildet. Der Livjathan, bald Drache, bald Krokodil (s. 74, 14.), hier Seethier, Wallfisch, s. Anm. zu Ijob 40. Beim „Spielen" haben wir daran zu denken, wie beim Strahle der Sonne die Fische zur Oberfläche des Wassers kommen, sich in den Strahlen spiegeln, mit dem Schwanz die Wellen schlagen ff. Raschi mit den Talmudisten beziehen לשחק בו auf Gott, „mit ihm, dem Livjathan, zu spielen." Ewald vertheidigt dies mit Ijob 40, 29. aber s. daselbst V. 20. — 27. 28. Mit כלם geht der S. auf alle Geschöpfe, nicht bloß auf die Seethiere, über, er faßt alle Erwähnten und nicht Erwähnten darin zusammen, wie insonders V. 29. zeigt. Sehr sinnig geht der S. den Weg, daß, indem er die völlige Abhängigkeit aller Wesen von Gott in Sein und Nichtsein lehren will, er zuerst zeigt, wie sie von ihm allein Nahrung erhalten, was dichterisch durch das Oeffnen der Hand ausgedrückt wird. — 29. Nach der Bestimmung Gottes erfolgt der Tod; ein Widerspruch ist nicht vorhanden. So abhängig ist in Gottes Hand das ganze Gebilde und Gewebe der Natur. Wie aber der S. im Vorherg. die Abhängigkeit der Geschöpfe von der Güte Gottes, so hebt er eben hier ihre Abhängigkeit von seiner Willensmacht hervor. Unübertrefflich ist der Tod durch das Abwenden des Antlitzes Gottes ausgedrückt. Das Antlitz Gottes strahlt das Leben aus, soll es aufhören, muß er sein Antlitz

scheiden, zu ihrem Staube kehren sie. 30. Du sendest deinen Odem: sie werden geschaffen, und du erneust der Erde Angesicht. — 31. Auf ewig ist des Ew'gen Herrlichkeit, der Ew'ge freut sich seiner Werke, 32. Er, der zur Erde blickt, sie zittert, die Berge rührt, sie rauchen! — 33. Ich singe dem Ew'gen so lang' ich lebe, ich spiele meinem Gotte so lang' ich bin. 34. Mög' ihm gefallen meine Rede! Ich, ich freue mich des Ewigen. 35. Schwänden die Sünder von der Erden, wären die Frevler nicht mehr! Preise, meine Seele, den Ewigen — Hallelujah.

יְשׁוּבוּן׃ (ל) תְּשַׁלַּח רוּחֲךָ יִבָּרֵאוּן וּתְחַדֵּשׁ
פְּנֵי אֲדָמָה׃ (לא) יְהִי כְבוֹד יְהוָה לְעוֹלָם
יִשְׂמַח יְהוָה בְּמַעֲשָׂיו׃ (לב) הַמַּבִּיט
לָאָרֶץ וַתִּרְעָד יִגַּע בֶּהָרִים וְיֶעֱשָׁנוּ׃
(לג) אָשִׁירָה לַיהוָה בְּחַיָּי אֲזַמְּרָה לֵאלֹהַי
בְּעוֹדִי׃ (לד) יֶעֱרַב עָלָיו שִׂיחִי אָנֹכִי
אֶשְׂמַח בַּיהוָה׃ (לה) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן
הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים ׀ עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי
אֶת־יְהוָה הַלְלוּ־יָהּ׃

Des heiligen Landes Ertheilung an Jisrael.

105. 1. Danket dem Ewigen, ruft seinen Namen an, unter den Völkern thut seine Thaten kund! 2. Singet ihm, spielet ihm,

קה (א) הוֹדוּ לַיהוָה קִרְאוּ בִּשְׁמוֹ הוֹדִיעוּ
בָעַמִּים עֲלִילוֹתָיו׃ (ב) שִׁירוּ־לוֹ זַמְּרוּ־לוֹ

v. 35. בנ״א עוֹד

abwenden. Wie ganz aber dies von dem Willen Gottes ausgeht, deutet יבהלון das plötzliche, unbedingte Schwinden in Schrecken an. Eben so ist verständig רוחם und עפרם gegenübergestellt: nur den Geist nimmt Gott, die Leiber läßt er unberücksichtigt in Staub zerfallen. — 30. Raschi auf Erweckung der Todten, (allein hier von Thieren), Rdak erinnert an „ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt," indem die Verstorbenen an ihrer Stelle andere, von ihnen Erzeugte zurücklassen. Durch V. 29. und 30. weist der S. auf den ewigen Pulsschlag der Natur, den steten Wechsel von Geburt und Tod, der durch Gott eingesetzt ist, und erhalten wird, hin. — 31. 32. Die endlichen Allgemeinsätze: die Herrlichkeit Gottes, bestehend in der Güte, d. i. der Freude an seinen Geschöpfen, und zugleich in der Allmacht, welche die Geschöpfe vernichten könnte. Diese hebt jene erst recht hervor. Andere יהי optativ aus der Seele des S. heraus. Albo legt diese Freude als den Willen sie zu erhalten aus. Ikk. II., 15. — 33. 34. So will der S. Solches singen alle Zeit seines Lebens. Aber wird er auch dies angemessen thun können? Darum bescheiden die Bitte, bei der er sich auf die Freude, die er Gottes sich freuet, stützt, um sich zu vergewissern. — 35. Indem er aber diese Freude sich vergegenwärtigt, nachdem er die Vortrefflichkeit Gottes durchdacht hat, erinnert er sich, daß sie durch Sünder unter den Menschen entehrt, entheiligt werde. Dies kann nicht so bleiben. In der vollkommenen Welt Gottes kann die Sünde nicht verharren. Er wünscht sie hinweg. Schnell aber verwischt er den störenden Gedanken, und schließt, wie er begonnen, so das Ganze als ein Vollendetes abrundend. —

105. Ewald erkannte, daß „eine Wechselbeziehung zwischen Ps. 106. und 107." statt finde, setzte aber 105. später; Hengstenb., der mit Gewalt aus 104—106. eine Trilogie machen will, trotzdem 104. und 105. sich so fern stehen wie Ost und West an Inhalt, Zweck und Form, läßt 107. von einem Spätern noch anschrauben, um aus der von ihm ebenfalls erzwungenen Davidischen Trilogie 101—103., der Trilogie 104—106. mit hinzugefügtem 107. eine Septologie zu machen. Nachdem wir aber sahen, daß 101—103. durchaus nicht zusammengehören, 104. aber völlig unabhängig, ja einzig in der ganzen Psalmensammlung dasteht: erkennen wir dagegen, daß 105—107. eine aufs genaueste zusammengehörige, in einander gegliederte und absichtlich so angelegte, also von Einem S. verfaßte Trilogie ist, die wir daher in der Einleit. vollständig zusammen behandeln wollen. Ueberblicken wir daher zuvörderst den gesammten Inhalt derselben. Ps. 105.: Nach einem ausführlichen, warmen Aufruf, dem Herrn zu danken, zu singen, ihn zu suchen, und insonders seiner Wunderthaten eingedenk zu sein 1—5., wird der Hauptsatz, das Thema der ganzen Trilogie ausgesprochen: der Ewige, Gott der ganzen Erde, ist des Bundes mit Jisr. stets eingedenk, dessen Hauptinhalt die Ertheilung des heil.

שִׂיחוּ בְּכָל־נִפְלְאֹתָיו׃ (ג) הִתְהַלְלוּ בְּשֵׁם קָדְשׁוֹ יִשְׂמַח לֵב מְבַקְשֵׁי יְהוָה׃ (ד) דִּרְשׁוּ

sinnet ob all seinen Wundern. 3. Rühmt seines heiligen Namens euch, die den Ewigen suchen, es freue sich ihr Herz. 4. Nach dem

v. 3. נ״א הִתְהַלְ׳

Landes an Jisr. ist 6—11. Der S. geht hierauf in die älteste Geschichte Jisr.'s zurück, wie Gott Jisr. schützte, als es noch als Familie Abraham's ohne festen Sitz war 12—15., wie er durch die Sendung Josephs Jakob nach Aeg. brachte 16—22., wie Jisr. daselbst war, in Druck gerieth, und Moscheh mit Ahron erschien 23—27., die Plagen Aeg.'s 28—36., der Auszug aus Aeg., kurzer Blick in die Wüste und Ertheilung des heil. Landes, damit Jisr. daselbst das Gesetz Gottes übe 37—45. — Ps. 106.: Nach einem kurzen Aufrufe zum Danke, Preise Gottes, Heilsprechung der das Gebot Gottes Wahrenden, und der Bitte, das Heil des Volkes schauen zu können 1—5., bekennt der S. die stets erneuete Sündhaftigkeit Jisr.'s, das schon in Aeg. der Wunder Gottes uneingedenk war, am Schilfsmeer murrte, woselbst Gott es errettete 6—12., in der Wüste immer wiederholt widerspenstig war, trotzdem es gestraft wurde 13—33., im heil. Lande aber die ihm gestellten Bedingungen nicht erfüllte, die Völker nicht vernichtete, mit ihnen sich verband, Götzendienst und Gewaltthaten übte, so daß Gott es wiederholt in die Gewalt der Feinde gab, endlich gänzlich vertrieb, aber auch da Barmherzigkeit ihnen angedeihen ließ 34—46. (V. 47. 48. gehören nicht zum Psalm). — Ps. 107.: Aufruf, daß die von Gott wieder Erlösten und wieder Gesammelten dem Herrn danken 1—3. Jetzt folgt in vier Absätzen die Schilderung der Leiden der Verbannten und wie Gott sie aus den größten Drangsalen befreite, weshalb sie dem Herrn zu danken haben, 4—9., 10—16., 17—22., 23—32. Jeder dieser Absätze giebt erst die Schilderung, dann mit ויצעקו 6. 13. 19. 28. wie sie zu Gott schrieen, im folg. V. die Rettung 7. 14. 20. 29. u. 30., darauf mit einem völlig gleichen V. יודו וגו׳ 8. 15. 21. 31. den Aufruf zum Danke, und schließt mit einem V., worin der Grund des Dankes 9. 16. mit כי, oder die Art des Dankes mit —ו 22. 32. spezialisirt ist. Hieran schließt der S. eine ausführliche Schilderung der Wiederherstellung Jisr.'s im heil. Lande, allgemein eingekleidet, mit nachdrücklicher Mahnung am Schlusse 33—43. — Aus dieser Darstellung ist ersichtlich, daß Ps. 105. zum Inhalt hat: die Ertheilung des heil. Landes an Jisrael, 106.: den Verlust des heil. Landes, 107.: die Wiedererlangung des heil. Landes. Deshalb ist 105. nur von dem durchdrungen, daß Gott des Bundes mit Abraham stets eingedenk war (8—11. 42.), nur die Wohlthaten Gottes, die auf die Hinführung zum heil. Lande und das Erlangen desselben einwirkten, werden aufgeführt, an die Vergehen Jisr.'s nicht gedacht, am Schlusse aber der Zweck der Ertheilung, die Befolgung des göttl. Gesetzes, bündig hingestellt. Dagegen ist 106. nur von dem durchdrungen: Jisr. sündigte immer von Neuem gegen Gott, die Widerspenstigkeit und der Abfall Jisr.'s wird von Aeg. an aufgezählt, und am Schlusse hingewiesen, daß Gott ihm dennoch Gnade erhielt. Endlich ist 107. nur von dem durchdrungen: Jisr. litt furchtbar, flehete dann zu Gott, und er half ihm, so daß es ihm danken muß, wo dann zum Schlusse seine Wiederherstellung zwar geschildert, aber mit tiefer Mahnung durchflochten wird, daß Gott stets seine Strafe wieder verhängen kann. Ist es hieraus ersichtlich, daß die drei Ps. nur Theile eines Ganzen im engsten Zusammenhange sind, so bekräftigt sich uns dies dadurch, daß sie einzeln für sich gar nicht begriffen werden könnten. Die Feier der Ertheilung des heil. Landes, des bloßen Aktes, nach so vielen Jahrhunderten, ohne bestimmten, besondern Zweck, wie Ps. 78., kann nur als die erste Stufe eines größern Ganzen verstanden werden; die kurze Aussprache dieser Ertheilung und der abgebrochene Satz über den Zweck derselben (105, 45.) bestätigen dies noch mehr. Noch unzweifelhafter ist es aber bei 106., daß er seinen Schwerpunkt nicht in sich finden könne: denn weder würde die Aufforderung zum Danke (106, 1.) zu dem fortlaufenden Sündenbekenntnisse, das den Ps. ausfüllt, passen, noch kann die kurze, abgebrochene Hinweisung auf das Erbarmen Gottes (106, 45. 46.) einen Schluß bilden. Aber selbst 107., der seiner Bestimmung nach abgerundet sein muß, setzt ein Voraufgegangenes voraus, da sonst die Schilderung der Drangsale zu plump hineinfallen und durch Nichts motivirt wäre. Es war also dem S. dieser drei Psalmen darum zu thun, ein Ganzes in drei Abstufungen zu schaffen, welches die Ertheilung des heil. Landes an Jisrael in der geschichtlichen Entwickelung, in der Motivirung aller Vorgänge und deren Zusammenhang darstelle, und zeige, daß es ein fester Gottesgedanke ist, Jisr. dieses Land zu erhalten, wenn Jisr. Gott getreu und gehorsam ist. Der Standpunkt ist dabei unzweifelhaft die Zeit nach dem babyl. Exile, nach der Rückkehr der Juden aus Babel nach Palästina. Der S. wollte die Zurückgekehrten bewußt machen, daß ihnen Gott das Land wieder ertheilt habe, in welchem Geiste sie es aber bewohnen müßten, um es zu behalten; er wollte die Wiederbesitznahme durch das große Bild der ganzen Geschichte dieser Besitznahme feiern. Der Schluß von 107. zeigt, daß nach dieser Rückkehr schon einige Zeit verflossen sein mußte, da sich das Land bereits unter den Jisr. wieder fruchtbar erhoben. Aber lange kann die Rückkehr noch nicht her sein, denn einen Theils bemerkt Hengstenb. mit Recht, daß in 107. der Tempel gar nicht erwähnt sei, also dieser noch nicht wieder erbaut sein konnte; andern Theils ist der Schluß von 107. noch etwas düster gehalten. V. 7. 36. zeigen indeß, daß Jerusch. bereits in Blüthe wieder besteht. Weil aber die Interpr. den festen Zusammenhang von 106. und 107. nicht erkannt, glaubten

יְהוָה וְעֻזּוֹ בַּקְּשׁוּ פָנָיו תָּמִיד׃ (ה) זִכְרוּ
נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר־עָשָׂה מֹפְתָיו וּמִשְׁפְּטֵי־
פִיו׃ (ו) זֶרַע אַבְרָהָם עַבְדּוֹ בְּנֵי יַעֲקֹב
בְּחִירָיו׃ (ז) הוּא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל־
הָאָרֶץ מִשְׁפָּטָיו׃ (ח) זָכַר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ
דָּבָר צִוָּה לְאֶלֶף דּוֹר׃ (ט) אֲשֶׁר כָּרַת אֶת־

Ewigen forschet und seiner Macht, suchet sein Antlitz beständig. 5. Seiner Wunder gedenket, die er vollbracht, seiner Zeichen und seines Mundes Gerichte! — 6. Same Abraham's, seines Knechtes, Söhne Jakob's, seine Erwählten: 7. Er ist der Ewige, unser Gott, über die ganze Erde seine Gerichte! 8. Seines Bundes gedenket er ewig, des Wortes, das er entboten, auf's tausendste Geschlecht, 9. das

v. 5. נ״א מֹפְ׳

sie 106. in der letzten Zeit des Exils geschrieben, wo dann V. 45. 46. sich wunderlich ausnehmen, weil sie nicht angeben, worin das Erbarmen, das sie aussprechen, bestand, so daß man den sicher nicht hinzugehörigen V. 47. (s. Anmerk.) zu Hülfe nehmen mußte. Völlig verständlich ist es, wenn 107. die Folge von 106. ist. Nicht minder erweist auch die Form, daß die Psalmen Einem Dichter angehören. Er beginnt den ersten Ps. mit dem allgemeiner gehaltenen הודו לה׳ קראו וגו׳, und formulirt dies dann in eine bestimmte Phrase הודו לה׳ כי טוב, die er an die Spitze des 2ten und 3ten Ps. setzt, so die Theile zu einem Ganzen zusammenbindend. Da der erste und zweite Ps. noch genauer zusammengehören, da sie die beiden früheren Perioden behandeln und die Vorhalle bilden, so bindet er sie auch noch durch ein Schluß- und Anfangs-„Hallelujah" zusammen. Dabei ist die Gleichheit der Sprache, dasselbe zweigliedrige Versmaaß, dieselbe Behandlung der Geschichte, derselbe Ton durch das Ganze nicht zu verkennen. Freilich ist die Strömung des poetischen Geistes nicht mehr reich, die Behandlung des geschichtlichen Stoffes ist mager, und wo der S. sich von diesem entfernt, verdeckt er die Schwäche durch künstliche Form. Auch wählt er, um sich auszudrücken, oft Formeln andrer Autoren, weniger der Ps. als des kurz vorhergegangenen Jeschaj. II. und des Buches Jjob. Andrerseits aber ist warmes Gefühl für seine Aufgabe und Klarheit der Ansicht wohl zu würdigen. Als einen Zeitgenossen Chaggai's und Maleachi's stellt sich uns so der Autor dar. Als Tempellied ist das dreitheilige Gedicht nicht anzusehen, obgleich der Beginn jedes Theiles die Form eines solchen annimmt; dagegen spricht schon die Zerflossenheit der Form, und insonders der Mangel an erhebendem und gebundenem Schluß des Ps. 107. Wenn man Ps. 105. und 106. nach dem Sinne abtheilt, so erhält man sehr verschiedene Strophen, die erst in dem geschichtlichen Theile von 105. als dreiversige von V. 28. an sich zeigen, in 106. vorherrschend vierversig. Daß, abgesehen von der kürzern Eingangs- und der längern Schlußstr. in 107., vier Str. mit Gleichbau und Refrain vorhanden sind, haben wir schon gesehen, allein auch diese 4 Str. sind nicht gleich, sondern erweitern sich durch Ausmalung der einzelnen Theile zu 6, 7, 8 Versen. Hingegen ist die Form des Ganzen nicht ohne schöne Kunst. Indem das Endziel des S. sein mußte, Dank für die neue Erlösung auszusprechen, er aber noch den weiten Weg dahin zu durchwandern hatte, gruppirte er seinen Stoff sehr verständig, indem er in den ersten Theil nur die Wohlthaten Gottes und ihr Resultat verlegte, in den zweiten nur die Sünden Jisr.'s und den dadurch bewirkten Verlust, in den dritten die Rettung, welcher letzteren er aber geschickt der Leiden Schilderung und die Rückkehr Jisr.'s zu Gott einzuflechten wußte. Dadurch hat jeder Theil seine eigenthümliche Färbung; der erste wohlthuend und lobpreisend, der zweite düster und erschütternd, der dritte mahnungsvoll erhebend. Der geschickte Uebergang von einem zum andern, 105, 45., der die Ahnung giebt, daß Jisr. diesen Zweck nicht erfüllt haben möge, 106, 45. 46., der die Erlösung voraussehen läßt, so daß beide auf das Kommende vorbereiten, rundet das Ganze ab. — Daß von 105. und 106. wie von Ps. 96. Theile in 1 Chron. 16. vorkommen, und über deren Verhältniß zu den Ps. s. zur Chron. a. a. O. — 3. Jisr. soll sich rühmen seines heiligen Namens, d. h. des engen Verhältnisses zu Gott, das durch die immer wieder erneuete Ertheilung des heil. Landes seinen Ausdruck hat. Das Herz derer, die Gott suchen, soll sich freuen, indem es nicht die ernste, strengere Seite der göttlichen Waltung erfaßt, sondern die zur Freude erhebende seiner Versöhnung und Hülfe. — 5. Die Gerichte seines Mundes sind seine Urtheile, die sofort ausgeführt werden, die zwar oft Strafen sind, zuletzt aber immer zum Heile ausfallen. — 6. Von hier bis V. 11. die Aufstellung der Grundlage des ganzen Sanges: der Bund Gottes mit Jisr. von Abraham an, in welchem Gott sich als Weltengott, aber in dem besondern Zweck, Jisr. das heil. Land zu ertheilen, bewährt hat. — 8. Trotzdem es in den wechselnden Geschicken Jisr.'s oft schien, als ob Gott Jisr. das Land nicht erhalten, den Bund aufgeben wolle, so ist dies doch nicht der Fall, und er ist ewig desselben eingedenk, d. h. er führt ihn ewig aus. דבר sc. אשר ist hier nicht das Gesetz, sondern die Verheißung. — 9. כרת mit

er geschlossen mit Abraham, und seines Eides
an Jischak: 10. er stellte es Jakob zur Sat-
ung, Jisrael zum ewigen Bunde, 11. spre-
chend: dir werd' ich geben das Land Canaan,
als Loos eures Erbes. — 12. Als sie noch
eine Zahl Männer gewesen, gar Wenige, und
Fremdlinge daselbst, 13. und sie zogen von
Volk zu Volk, von einem Reiche zu andrer
Nation: 14. ließ er keinen sie bedrücken, und
strafte Könige um sie: 15. „Tastet meine
Gesalbten nicht an, und meinen Propheten
thuet kein Leid!" — 16. Und er rief Hunger
über's Land, zerbrach des Brodes Stütze
all'; 17. sandte einen Mann vor ihnen her,
zum Knecht verkauft ward Joseph. 18. Sie
engten seinen Fuß in Fessel, bedrückten ihn
mit Eisen: 19. bis da sein Wort eintraf, des
Ew'gen Spruch ihn reinigte. 20. Der Kö-
nig sandt' und löste ihn, der Völkerherrscher,
und befreite ihn; 21. setzt' ihn zum Herrn
ein seinem Hause, und über all sein Gut
zum Herrscher; 22. daß er nach seinem Wil-
len binde seine Fürsten, und seine Alten weise
mache. — 23. Und Jisrael kam nach Mi-
zrajim, und Jakob weilt' im Lande Cham.
24. Da machte Er sein Volk sehr fruchtbar,

אַבְרָהָם וּשְׁבוּעָתוֹ לְיִשְׂחָק׃ (י) וַיַּעֲמִידֶהָ
לְיַעֲקֹב לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם׃
(יא) לֵאמֹר לְךָ אֶתֵּן אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן חֶבֶל
נַחֲלַתְכֶם׃ (יב) בִּהְיוֹתָם מְתֵי מִסְפָּר
כִּמְעַט וְגָרִים בָּהּ׃ (יג) וַיִּתְהַלְּכוּ מִגּוֹי
אֶל־גּוֹי מִמַּמְלָכָה אֶל־עַם אַחֵר׃ (יד) לֹא־
הִנִּיחַ אָדָם לְעָשְׁקָם וַיּוֹכַח עֲלֵיהֶם
מְלָכִים׃ (טו) אַל־תִּגְּעוּ בִמְשִׁיחָי וְלִנְבִיאַי
אַל־תָּרֵעוּ׃ (טז) וַיִּקְרָא רָעָב עַל־הָאָרֶץ
כָּל־מַטֵּה־לֶחֶם שָׁבָר׃ (יז) שָׁלַח לִפְנֵיהֶם
אִישׁ לְעֶבֶד נִמְכַּר יוֹסֵף׃ (יח) עִנּוּ בַכֶּבֶל
רַגְלוֹ בַּרְזֶל בָּאָה נַפְשׁוֹ׃ (יט) עַד־עֵת בֹּא־
דְבָרוֹ אִמְרַת יְהוָה צְרָפָתְהוּ׃ (כ) שָׁלַח
מֶלֶךְ וַיַּתִּירֵהוּ מֹשֵׁל עַמִּים וַיְפַתְּחֵהוּ׃
(כא) שָׂמוֹ אָדוֹן לְבֵיתוֹ וּמֹשֵׁל בְּכָל־קִנְיָנוֹ׃
(כב) לֶאְסֹר שָׂרָיו בְּנַפְשׁוֹ וּזְקֵנָיו יְחַכֵּם׃
(כג) וַיָּבֹא יִשְׂרָאֵל מִצְרָיִם וְיַעֲקֹב גָּר
בְּאֶרֶץ־חָם׃ (כד) וַיֶּפֶר אֶת־עַמּוֹ מְאֹד

בנ״א וּשְׁבוּעָתוֹ v. 9.
בנ״א אֶתֵּן v. 11. בנ״א אֶרֶץ־ ibid.
רגלו קרי v. 18.

דבר auch Chag. 2, 5. — 11. Der Hauptsatz für den Zweck des S. Vgl. 1 M. 28, 13. 35, 12. Vgl. 78, 55. — 12—15. Uebergang zur Geschichtserzählung: die Zeit vor Joseph. Viele wollten 12. zu 11. ziehen, allein der völlige Abbruch der Konstruktion, der schielende Sinn, daß Gott es ihnen verheißen, da sie noch geringzählig waren; hingegen die den vielen Stellen der Genesis adäquate absolute Hinstellung des לך אתן וגו׳, der angemessene Sinn: Gott litt ihre Bedrückung nicht, als sie noch wenig und Fremdlinge in Canaan waren, und als sie noch herumzogen von einem (canaanit.) Reich zum andern, und endlich die Verbindung durch ו in ויתהלכו sprechen für uns. גָרים s. v. a. גֵרים, noch nicht Besitzer mit festem Sitz, wie die Erzväter in Canaan waren. „Könige," wie Pharoh. 1 M. 12, 17., Abimelech 1 M. 20, 3. Vor 15. zu suppl. לאמר, vgl. 1 M. 26, 11. „Gesalbte u. Propheten" sind die Erzväter als Erwählte Gottes und denen Gott Offenbarung (s. V. 11.) zukommen ließ, vgl. 1 M. 20, 7. — 16—22. Geschichte Joseph's. „Ueber das Land" Canaan und Aeg. Vgl. 3 M. 26, 26. Jesch. 3, 1. — Der Verkauf Josephs war tief angelegter Plan Gottes. Vgl. 1 M. 45, 5. — Der S. malt die Gefangenschaft Josephs aus, weil es ihm darauf ankommt, zu zeigen, daß solche öfter ein Mittel Gottes ist, und die Erlösung doch darauf folgt, vgl. 107, 10. 16. — „Sein Wort" d. i. Joseph's, welches er zu den gefangenen Hofbedienten gesprochen, vgl. 1 M. 41, 13. צרפתהו Gottes Spruch läuterte ihn, reinigte ihn, zeigte ihn rein von den Beschuldigungen, durch die er in den Kerker geworfen. — Zu 21. vgl. 1 M. 45, 8. — V. 22. nicht buchstäblich, vgl. 1 M. 41, 41. 44., noch mehr 47, 13 ff. —

und mächtiger als seine Dränger. 25. Er wandt' ihr Herz, sein Volk zu hassen, Arglist zu üben wider seine Diener. 26. Er sandte Moscheh, seinen Knecht, Ahron, den er erkoren; 27. sie thaten seine Zeichen alle unter ihnen, und Wunder in dem Lande Cham. — 28. Er sandte Finsterniß, und machte finster: da widersetzten sie sich seinem Worte nicht. 29. Ihr Wasser wandelt' er in Blut, ließ ihre Fische sterben. 30. Es wimmelte ihr Land von Fröschen, bis in den Kammern ihrer Könige. — 31. Er sprach, da kam der Käfer, Ameisen in allen ihren Gränzen. 32. Als Regen gab er ihnen Hagel, Feuerflammen in ihrem Lande, 33. schlug ihren Weinstock, ihren Feigenbaum, zerbrach die Bäum' in ihren Gränzen. — 34. Er sprach, da kam die Heuschrecke, die Larve ohne Zahl, 35. die fraßen alles Kraut in ihrem Lande, sie fraßen ihres Bodens Frucht. 36. Dann schlug er alle Erstgeburt in ihrem Lande, die Erstlinge all ihres Markes. — 37. Er führte sie heraus mit Silber und mit Gold, und Keiner strauchelte in ihren Stämmen. 38. Froh waren die Mizrajim, als sie zogen, denn ihr Schrecken war auf sie gefallen. 39. Er breitete Gewölk zur Decke, und Feu'r des Nachts zu leuchten. — 40. Es for=

וַיַּעֲצִמֵהוּ מִצָּרָיו׃ (כה) הָפַךְ לִבָּם לִשְׂנֹא
עַמּוֹ לְהִתְנַכֵּל בַּעֲבָדָיו׃ (כו) שָׁלַח מֹשֶׁה
עַבְדּוֹ אַהֲרֹן אֲשֶׁר־בָּחַר־בּוֹ׃ (כז) שָׂמוּ־
בָם דִּבְרֵי אֹתוֹתָיו וּמֹפְתִים בְּאֶרֶץ חָם׃
(כח) שָׁלַח חֹשֶׁךְ וַיַּחְשִׁךְ וְלֹא מָרוּ אֶת־
דְּבָרוֹ׃ (כט) הָפַךְ אֶת־מֵימֵיהֶם לְדָם
וַיָּמֶת אֶת־דְּגָתָם׃ (ל) שָׁרַץ אַרְצָם
צְפַרְדְּעִים בְּחַדְרֵי מַלְכֵיהֶם׃ (לא) אָמַר
וַיָּבֹא עָרֹב כִּנִּים בְּכָל־גְּבוּלָם׃ (לב) נָתַן
גִּשְׁמֵיהֶם בָּרָד אֵשׁ לֶהָבוֹת בְּאַרְצָם׃
(לג) וַיַּךְ גַּפְנָם וּתְאֵנָתָם וַיְשַׁבֵּר עֵץ
גְּבוּלָם׃ (לד) אָמַר וַיָּבֹא אַרְבֶּה וְיֶלֶק
וְאֵין מִסְפָּר׃ (לה) וַיֹּאכַל כָּל־עֵשֶׂב
בְּאַרְצָם וַיֹּאכַל פְּרִי אַדְמָתָם׃ (לו) וַיַּךְ
כָּל־בְּכוֹר בְּאַרְצָם רֵאשִׁית לְכָל־אוֹנָם׃
(לז) וַיּוֹצִיאֵם בְּכֶסֶף וְזָהָב וְאֵין בִּשְׁבָטָיו
כּוֹשֵׁל׃ (לח) שָׂמַח מִצְרַיִם בְּצֵאתָם כִּי־
נָפַל פַּחְדָּם עֲלֵיהֶם׃ (לט) פָּרַשׂ עָנָן
לְמָסָךְ וְאֵשׁ לְהָאִיר לָיְלָה׃ (מ) שָׁאַל

נ״א וּמוֹפְתִים v. 27.

בנ״א שָׁלַח v. 28. דברו קרי ibid.

בנ״א הָפַךְ v. 29.

23—27. Isr. in Aeg. Vgl. zu 78, 51. — Zu 25. vgl. 2 M. 1, 8. 10. Indem der S. den ganzen Faden der Schicksale in die Hand Gottes legt, erscheint dieser überall als Ursache. — 28—36. Die Plagen in Aeg. Mit Recht sieht Hengstenb. in V. 28. nicht die neunte Plage der Finsterniß, sondern ein allgemeines Bild des Zustandes der Aegypter während der Plagen, so daß die Schlußworte auf die Aeg. gehen. Der Sinn ist: die Plagen kamen über die Aeg., und dann widersetzten sie sich nicht mehr. And. beziehen diese Worte völlig ohne Sinn auf Moscheh. Wie sollte denn auch die Finsterniß zuerst kommen, da die Reihenfolge der Plagen fast genau eingehalten ist? — Mit אמר 31. und 34. neue dreivers. Str. Die dritte Plage כנים Ameise und vierte Plage ערוב Käfer, 2 M. 8, 12. 16. umstellt. Die fünfte Viehseuche und sechste Geschwüre, sind übergegangen. — 32. die siebente, der Hagel 2 M. 9, 13. Zu 33. vgl. 78, 46. — 34. u. 35. die achte, die Heuschrecke; über ילק s. II. S. 1380. — Die neunte Plage hier wie Ps. 78. übergangen, jedoch V. 28. angedeutet. 36. die zehnte Plage, Tod der Erstgeburt, vgl. 78, 51. — 37—39. Der Auszug aus Aeg. Zu 38. vgl. 2 M. 12, 31 ff. 39. die Wolken= und Feuersäule. — 40—42. Kurzer Blick in die

derte, da ließ er Wachteln kommen, und sät-
tigt sie mit Himmelsbrod. 41. Er öffnete den
Fels, daß Wasser quollen, durch Steppen ran-
nen, als ein Strom. 42. Denn er gedachte
seines heil'gen Wortes an Abraham, seinen
Knecht. — 43. So führt' er sein Volk in
Wonne heraus, in Jubel seine Erwählten,
44. gab ihnen Länder der Völker, der Na-
tionen Arbeit erbten sie: 45. damit sie wah-
ren seine Satzungen, und seine Lehren halten.
Hallelujah.

וַיָּבֵא שְׂלָו וְלֶחֶם שָׁמַיִם יַשְׂבִּיעֵם׃
(מא) פָּתַח צוּר וַיָּזוּבוּ מָיִם הָלְכוּ בַּצִּיּוֹת
נָהָר׃ (מב) כִּי זָכַר אֶת־דְּבַר קָדְשׁוֹ אֶת־
אַבְרָהָם עַבְדּוֹ׃ (מג) וַיּוֹצִא עַמּוֹ בְשָׂשׂוֹן
בְּרִנָּה אֶת־בְּחִירָיו׃ (מד) וַיִּתֵּן לָהֶם
אַרְצוֹת גּוֹיִם וַעֲמַל לְאֻמִּים יִירָשׁוּ׃
(מה) בַּעֲבוּר ׀ יִשְׁמְרוּ חֻקָּיו וְתוֹרֹתָיו יִנְצֹרוּ
הַלְלוּ־יָהּ׃

Des heiligen Landes Verlust.

106. 1. Hallelujah. Danket dem Ewi-
gen, denn er ist gütig, denn ewig währet
seine Gnade. 2. Wer vermöchte des Ewigen
Größen zu sprechen, zu verkünden all sein
Lob? 3. Heil denen, die das Recht wahren,
Gerechtigkeit üben aller Zeit! 4. Gedenke,
Ewiger, mein, bei der Gnade gen dein Volk,
beachte mich bei deiner Hülfe: 5. zu schauen
deiner Auserwählten Glück, mich in der Freude
deines Volks zu freuen, mit deinem Erbe
mich zu rühmen. — 6. Wir haben gesündigt
sammt unseren Vätern, wir haben gefehlt und
haben gefrevelt. 7. Unsre Väter in Mizrajim
erwogen deine Wunder nicht, sie dachten nicht

קו (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ב) מִי יְמַלֵּל גְּבוּרוֹת
יְהוָה יַשְׁמִיעַ כָּל־תְּהִלָּתוֹ׃ (ג) אַשְׁרֵי
שֹׁמְרֵי מִשְׁפָּט עֹשֵׂה צְדָקָה בְכָל־עֵת׃
(ד) זָכְרֵנִי יְהוָה בִּרְצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי
בִּישׁוּעָתֶךָ׃ (ה) לִרְאוֹת ׀ בְּטוֹבַת בְּחִירֶיךָ
לִשְׂמֹחַ בְּשִׂמְחַת גּוֹיֶךָ לְהִתְהַלֵּל עִם־
נַחֲלָתֶךָ׃ (ו) חָטָאנוּ עִם־אֲבוֹתֵינוּ הֶעֱוִינוּ
הִרְשָׁעְנוּ׃ (ז) אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם ׀ לֹא־

חסר יו״ד v. 40. ב״נ פֶּתַח v. 41.
בנ״א אֶת־ v. 42.

Wüste: Wachteln, Man, Wasser aus dem Felsen. Zu 40. vgl. 78, 24 ff. Ueber שלו s. I. S. 392. Zu 42. vgl. 2 M. 2, 24. — 43—45. Die „Mühe," d. i. was jene Völker im Lande hervorgebracht hatten. Während im ganzen Ps. die Ertheilung des Landes als Zweck erschien, deutet der S. noch kurz zum Schlusse den höhern Zweck dieser Ertheilung an, damit aber eine ganze Welt fraglicher Erfüllung eröffnend. So leitet V. 45. den ganzen folgenden Ps. ein, wäre aber ohne denselben zweckwidrig und haltlos. —

106. S. Einleit. zu Ps. 105. — 1. S. Einleit. zu Ps. 105. Dem Anfang von 105. angepaßt, aber eine schon gebräuchliche Formel (118, 1. 29. 136, 1 ff.), weil der Ps. speziell zum Dank kaum zielt, aber doch des großen Dankliedes Theil ist. — 3. Beziehung auf 105, 45. — 4. 5. Der S. hat den vor. Ps. beendet mit dem Ausspruch der Bedingung, unter der das heil. Land Jisr. verbleiben sollte. Indem er sich nun den Weg bahnen will, zu zeigen, daß das Land nicht bei Jisr. verblieb, weil dieses jene Bedingung nicht erfüllte, ruft er erst Heil aus über die, welche Gerechtigkeit alle Zeit üben, spricht dann den Wunsch aus, möchte doch Jisr. solches Heil haben, natürlich indem es Gerechtigkeit übe alle Zeit, um dann zu bekennen: nicht wir, nicht unsre Väter übten sie, vielmehr sie und wir sündigten. — 6. S. 1 Kön. 8, 47. — 7. Er geht darauf bis zum Schilfmeer zurück, wo er 105, 39. stehen geblieben. 2 M.

הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ לֹא זָכְרוּ אֶת־רֹב
חֲסָדֶיךָ וַיַּמְרוּ עַל־יָם בְּיַם־סוּף׃ (ח)
וַיּוֹשִׁיעֵם לְמַעַן שְׁמוֹ לְהוֹדִיעַ אֶת־
גְּבוּרָתוֹ׃ (ט) וַיִּגְעַר בְּיַם־סוּף וַיֶּחֱרָב
וַיּוֹלִיכֵם בַּתְּהֹמוֹת כַּמִּדְבָּר׃ (י) וַיּוֹשִׁיעֵם
מִיַּד שׂוֹנֵא וַיִּגְאָלֵם מִיַּד אוֹיֵב׃ (יא) וַיְכַסּוּ־
מַיִם צָרֵיהֶם אֶחָד מֵהֶם לֹא נוֹתָר׃
(יב) וַיַּאֲמִינוּ בִדְבָרָיו יָשִׁירוּ תְּהִלָּתוֹ׃
(יג) מִהֲרוּ שָׁכְחוּ מַעֲשָׂיו לֹא־חִכּוּ לַעֲצָתוֹ׃
(יד) וַיִּתְאַוּוּ תַאֲוָה בַּמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ־אֵל
בִּישִׁימוֹן׃ (טו) וַיִּתֵּן לָהֶם שֶׁאֱלָתָם וַיְשַׁלַּח
רָזוֹן בְּנַפְשָׁם׃ (טז) וַיְקַנְאוּ לְמֹשֶׁה בַּמַּחֲנֶה
לְאַהֲרֹן קְדוֹשׁ יְהוָה׃ (יז) תִּפְתַּח־אֶרֶץ
וַתִּבְלַע דָּתָן וַתְּכַס עַל־עֲדַת אֲבִירָם׃
(יח) וַתִּבְעַר־אֵשׁ בַּעֲדָתָם לֶהָבָה תְּלַהֵט
רְשָׁעִים׃ (יט) יַעֲשׂוּ־עֵגֶל בְּחֹרֵב וַיִּשְׁתַּחֲווּ
לְמַסֵּכָה׃ (כ) וַיָּמִירוּ אֶת־כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית
שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב׃ (כא) שָׁכְחוּ אֵל מוֹשִׁיעָם
עֹשֶׂה גְדֹלוֹת בְּמִצְרָיִם׃ (כב) נִפְלָאוֹת
בְּאֶרֶץ חָם נוֹרָאוֹת עַל־יַם־סוּף׃ (כג)
וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד
בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית׃
(כד) וַיִּמְאֲסוּ בְּאֶרֶץ חֶמְדָּה לֹא־הֶאֱמִינוּ

עטי׳ זָכְרוּ v. 7. בנ״א רוֹב ibid.
עטי׳ וַיּוֹשִׁיעֵם v. 8. עטי׳ וַיּוֹשִׁיעֵם v. 10.
עטי׳ אֹכֵל v. 20. נ״א גְּדוֹלוֹת v. 21.
נ״א בנביא v. 23.

der Fülle deiner Gnaden, und widersetzten sich am Meere, beim Schilfmeere. 8. Doch half er ihnen seines Namens wegen, seine Größe kund zu thun. 9. Er schalt das Schilfmeer, da ward es trocken, und durch die Fluthen führt' er sie wie durch die Trift. 10. So half er ihnen aus der Hand des Hassers, und erlöste sie aus der Hand des Feindes; 11. und die Wasser deckten ihre Dränger, von ihnen blieb nicht Einer übrig. 12. Da glaubten sie an seine Worte, sie sangen sein Lob. — 13. Schnell vergaßen seiner Werke sie, harrten seines Rathes nicht; 14. hatten in der Wüste Gelüste, und versuchten in der Steppe Gott. 15. Und er gewährte ihr Verlangen ihnen, aber sandte Dürre auf sie ein. — 16. Und sie neideten Moscheh im Lager, Ahron, den Heiligen des Ewigen. 17. Die Erde that sich auf, und verschlang Dathan, und bedeckt' Abiram's Rotte, 18. und es entbrannte Feuer wider ihre Rotte, Flamme verzehrte die Frevler. — 19. Sie machten sich ein Kalb am Choreb und beugten sich Gegossenem, 20. und vertauschten ihre Ehre mit dem Bilde eines Ochsen, der Gras frißt. 21. Sie vergaßen Gottes, ihres Retters, der Großes in Mizrajim that, 22. Wunder in dem Lande Cham, Furchtbares am Schilfmeere. 23. Und er sprach, er wolle sie vertilgen: so nicht Moscheh, sein Erwählter, in den Riß vor ihm getreten, zu wenden seinen Grimm, nicht zu verderben. — 24. Und sie verschmäheten das schöne Land, glaubten sei-

14, 11. 12. — 8. ויושיעם hier und V. 10. 2 M. 14, 30. — 12. 2 M. 14, 31. 15, 1. — 13. Gegensatz zum vor. V. Die Versündigungen der Jisr. in der Wüste sind nicht chronologisch festgehalten, sondern nach der Größe des Vergehens geordnet. — 14. 15. S. 4 M. 11, 4. 33. — 16—18. Empörung Korach's 4 M. 16. — 19—23. Das goldene Kalb. 2 M. 32 ff. כבודם Gott, dessen Anbetung die Ehre Jisr.'s ist. V. 22. mit Beziehung auf 105, 27. Zu 23. vgl. 2 M. 32, 10—14. „In den Riß treten," s. Anm. zu Jech. 13, 5. — 24—27. Die Geschichte der Kundschafter in

nem Worte nicht; 25. murreten in ihren Zelten, hörten auf des Ew'gen Stimme nicht. 26. Da erhob er ihretwegen seine Hand, in der Wüste nieder sie zu werfen, 27. nieder zu werfen ihren Samen unter den Nationen, sie zu zerstreuen in den Ländern. — 28. Und sie hingen sich an Baal Peor, und aßen Opfer der Todten, 29. und erzürneten durch ihre Thaten: da brach ein die Plage unter sie. 30. Doch trat Pinchas auf und schlichtete, und der Plage ward gewehrt. 31. Das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, Geschlecht auf Geschlecht, für immer. — 32. Und sie erzürneten am Haderwasser, und Moscheh geschah Leides um ihretwillen. 33. Denn seinem Geiste widerstrebten sie, daß er unbedacht mit seinen Lippen sprach. — 34. Nicht vertilgten sie die Völker, die genannt der Ew'ge ihnen; 35. sie vermischten sich mit den Nationen, und lernten deren Thun, 36. und dienten ihren Götzen, und diese wurden ihnen zum Fallstrick. 37. Sie opferten Gespenstern ihre Söhn' und Töchter, 38. vergossen schuldlos Blut, ihrer Söhn' und Töchter Blut, die sie Canaan's Götzen opferten, und entweihet ward das Land durch Blutschuld; 39. und sie verunreinigten sich mit ihren Werken, und buhleten mit ihren Thaten. — 40. Da entbrannte des Ewigen Zorn ob seinem Volke, und sein Erbe verab-

לִדְבָרוֹ: (כה) וַיֵּרָגְנוּ בְאָהֳלֵיהֶם לֹא שָׁמְעוּ
בְּקוֹל יְהוָה: (כו) וַיִּשָּׂא יָדוֹ לָהֶם לְהַפִּיל
אוֹתָם בַּמִּדְבָּר: (כז) וּלְהַפִּיל זַרְעָם בַּגּוֹיִם
וּלְזָרוֹתָם בָּאֲרָצוֹת: (כח) וַיִּצָּמְדוּ לְבַעַל
פְּעוֹר וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מֵתִים: (כט) וַיַּכְעִיסוּ
בְּמַעַלְלֵיהֶם וַתִּפְרָץ־בָּם מַגֵּפָה: (ל)
וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה:
(לא) וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה לְדֹר וָדֹר עַד־
עוֹלָם: (לב) וַיַּקְצִיפוּ עַל־מֵי מְרִיבָה וַיֵּרַע
לְמֹשֶׁה בַּעֲבוּרָם: (לג) כִּי־הִמְרוּ אֶת־
רוּחוֹ וַיְבַטֵּא בִּשְׂפָתָיו: (לד) לֹא־הִשְׁמִידוּ
אֶת־הָעַמִּים אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לָהֶם:
(לה) וַיִּתְעָרְבוּ בַגּוֹיִם וַיִּלְמְדוּ מַעֲשֵׂיהֶם:
(לו) וַיַּעַבְדוּ אֶת־עֲצַבֵּיהֶם וַיִּהְיוּ לָהֶם
לְמוֹקֵשׁ: (לז) וַיִּזְבְּחוּ אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־
בְּנוֹתֵיהֶם לַשֵּׁדִים: (לח) וַיִּשְׁפְּכוּ דָם נָקִי
דַּם־בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר זִבְּחוּ לַעֲצַבֵּי
כְנָעַן וַתֶּחֱנַף הָאָרֶץ בַּדָּמִים: (לט) וַיִּטְמְאוּ
בְמַעֲשֵׂיהֶם וַיִּזְנוּ בְּמַעַלְלֵיהֶם: (מ) וַיִּחַר־
אַף יְהוָה בְּעַמּוֹ וַיְתָעֵב אֶת־נַחֲלָתוֹ:

v. 29. ב"נ במעלליה' v. 30. נ"א וַיִּפַּלֵּל
v. 34. בנ"א אֲשֶׁר

Andeutung, mit dem Erfolge, daß das damalige Geschlecht der Jisraeliten in der Wüste aussterben mußte. וימאסו 4 M. 14, 31. Das erste Glied von V. 25. aus 5 M. 1, 27., das zweite aus 4 M. 14, 22. Die Hand erheben zum Zeichen des Schwurs, vgl. das. V. 28., להפיל das. V. 32. In V. 27. eine Erweiterung des Dichters im Sinne der pentateuch. Verwünschungen; das zweite להפיל ganz wie das erste, בגוים parallel zu במדבר. — 28—31. Der Götzendienst der Jisr. mit den Moabitern und Midjanitern, und das Dazwischentreten Pinchas', wofür ihm und seinem Geschlechte das Priesterthum zugesichert ward 4 M. 25, 1—13. mit wörtlichen Entlehnungen. „Opfer der Todten," d. i. der Götzen, dem „lebendigen" Gotte gegenüber. Zu 31. vgl. 1 M. 15, 6. — 32. 33. Die Geschichte am Haderwasser 4 M. 20, 2 ff. 5 M. 1, 37. Targ. Raschi und Rdak beziehen רוחו auf Gott, was den Gedankengang gänzlich unterbricht; wenn nun auch המרה überall in Bezug auf Gott vorkommt, so ist את רוחו auch eine Verbindung, die sonst nicht vorkommt; darum vorzuziehen auf Moscheh. — 34—39. Die Versündigungen Jisr.'s im heil. Lande. Zu 34. 2 M. 23, 32. u. öfter. Zu 36. 2 M. 23, 33. שדים 5 M. 32, 17. Zu 38. 5 M. 19, 10. 4 M. 35, 33. V. 39.

scheute er. 41. Und er gab sie in die Hand
der Völker, und über sie herrschten ihre Hasser;
42. ihre Feinde bedrängten sie, und sie wurden
gebeugt unter ihre Hand. 43. Viele Male
errettet' er sie, sie aber widersetzten sich mit
ihrem Rathe, und sanken in's Elend durch ihre
Verschuldung. — 44. Doch sah er auf diese
ihre Noth, da er hörte ihren Ruf, 45. und
gedachte seines Bundes ihnen, und erbarmte
sich nach seiner Gnaden Fülle; 46. und über-
gab sie dem Erbarmen vor allen ihren Kerker-
meistern. — — 47. Hilf uns, Ewiger, unser
Gott, und samml' uns aus den Völkern, zu
danken deinem heiligen Namen und deines
Lobes uns zu rühmen. 48. Gepriesen sei der
Ewige, Jisrael's Gott, von Ewigkeit zu Ewig-
keit, und es spreche alles Volk: Amen. Halle-
lujah.

(מא) וַיִּתְּנֵם בְּיַד־גּוֹיִם וַיִּמְשְׁלוּ בָהֶם
שֹׂנְאֵיהֶם׃ (מב) וַיִּלְחָצוּם אוֹיְבֵיהֶם וַיִּכָּנְעוּ
תַּחַת יָדָם׃ (מג) פְּעָמִים רַבּוֹת יַצִּילֵם
וְהֵמָּה יַמְרוּ בַעֲצָתָם וַיָּמֹכּוּ בַּעֲוֺנָם׃
(מד) וַיַּרְא בַּצַּר לָהֶם בְּשָׁמְעוֹ אֶת־רִנָּתָם׃
(מה) וַיִּזְכֹּר לָהֶם בְּרִיתוֹ וַיִּנָּחֵם כְּרֹב
חֲסָדָו׃ (מו) וַיִּתֵּן אוֹתָם לְרַחֲמִים לִפְנֵי
כָּל־שׁוֹבֵיהֶם׃ (מז) הוֹשִׁיעֵנוּ ׀ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
וְקַבְּצֵנוּ מִן־הַגּוֹיִם לְהוֹדוֹת לְשֵׁם קָדְשֶׁךָ
לְהִשְׁתַּבֵּחַ בִּתְהִלָּתֶךָ׃ (מח) בָּרוּךְ יְהוָה ׀
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן־הָעוֹלָם ׀ וְעַד הָעוֹלָם
וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ׃

Fünftes Buch.

ספר חמישי

Des heiligen Landes Wiederertheilung an Jisrael.

107. 1. Danket dem Ewigen, denn er
ist gütig, denn ewig währet seine Gnade.
2. So mögen sprechen die Erlösten des Ewi-
gen, die aus der Noth Gewalt er hat erlöst,
3. und aus den Ländern sie gesammelt, vom

קז (א) הֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (ב) יֹאמְרוּ גְּאוּלֵי יְהוָה אֲשֶׁר
גְּאָלָם מִיַּד־צָר׃ (ג) וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם

חסדיו קרי v. 45. ב״א וְקבצנו v. 47.
ב״נ וּמארצות v. 3.

faßt die Verbrechen zusammen. — 40—43. Die Strafe Jisr.'s und dessen immer wiederholte Versündigung nach geschehener Rettung, bis es in die Verbannung gesandt ward. Die Zeit der Richter und Könige giebt die vielfältigsten Belege hierzu. Der spezielle Ausdruck für das Exil וימכו. — 44—46. Während des Exils. Zu 46. 1 Kön. 8, 50. V. 46. zeigt die aufdämmernde Erlösung, aber sie ist noch nicht ausgeführt; darum bildet er den angemessensten Uebergang zu Ps. 107., wo die Worte dieses letzten Absatzes wieder aufgenommen werden. — 47. 48. Wenn 48. die gewöhnliche Doxologie zum Ende eines Psalmbuchs ist, s. 41, 14. 72, 18—20. 89, 53., so ist hier auch V. 47. als eine Bitte hinzugefügt, die im Sinne des spätern Sammlers recht passend sich an den vorherg. V. anlegte, vgl. 14, 7. Daß 47. aber nicht vom Verf. des Ps. ist, zeigt der Versbau, der dem übrigen sehr absteht, die Sprache, die sehr prosaisch ist, die unpassende Verbindung, indem an die künstlerisch leise Andeutung V. 46. die plumpe Bitte sich legt, und so den Zusammenhang der Ps. gänzlich stört, endlich daß 1 Chr. 16, 35. 36. gerade diese beiden Verse 47. 48. zusammen als Doxologie dem dort gegebenen Musaivpsalm mit einem ואמרו hinzugefügt sind. —

107. S. Einleit. zu Ps. 105. — 1. S. Einleit. zu Ps. 105. und Anm. zu 106, 1. — 2. 3. Der S. führt sofort mitten in die Situation, indem er die Erlösten und Wiederversammelten zum Danke auffordert. Die leise Andeutung der Erlösung 106, 46. ist hier schon verwirklicht. Aber in dem Aussprechen des Dankes liegt es, den Akt der Erlösung

מִמִּזְרָ֥ח וּמִֽמַּעֲרָ֑ב מִצָּפ֥וֹן וּמִיָּֽם׃ (ד) תָּע֣וּ
בַ֭מִּדְבָּר בִּישִׁימ֣וֹן דָּ֑רֶךְ עִ֥יר מ֝וֹשָׁ֗ב לֹ֣א
מָצָֽאוּ׃ (ה) רְעֵבִ֥ים גַּם־צְמֵאִ֑ים נַ֝פְשָׁ֗ם
בָּהֶ֥ם תִּתְעַטָּֽף׃ (ו) וַיִּצְעֲק֣וּ אֶל־יְ֭הוָה בַּצַּ֣ר
לָהֶ֑ם מִ֝מְּצֽוּקוֹתֵיהֶ֗ם יַצִּילֵֽם׃ (ז) וַ֭יַּדְרִיכֵם
בְּדֶ֣רֶךְ יְשָׁרָ֑ה לָ֝לֶ֗כֶת אֶל־עִ֥יר מוֹשָֽׁב׃
(ח) יוֹד֣וּ לַיהוָ֣ה חַסְדּ֑וֹ וְ֝נִפְלְאוֹתָ֗יו לִבְנֵ֥י
אָדָֽם׃ (ט) כִּֽי־הִ֭שְׂבִּיעַ נֶ֣פֶשׁ שֹׁקֵקָ֑ה
וְנֶ֥פֶשׁ רְ֝עֵבָ֗ה מִלֵּא־טֽוֹב׃ (י) יֹ֭שְׁבֵי חֹ֣שֶׁךְ
וְצַלְמָ֑וֶת אֲסִירֵ֖י עֳנִ֣י וּבַרְזֶֽל׃ (יא) כִּֽי־הִמְר֥וּ

נ"א רֶ v. 3.
נ"א את׳ v. 8. נ"א לִבְנֵי ibid.

Aufgang und vom Niedergang, von Mitternacht und vom Meere. — 4. In der Wüste irrten sie, in der pfadlosen Oede, eine Stadt zum Wohnsitz fanden sie nicht; 5. hungernd und dürstend, in ihnen verschmachtete ihre Seele. 6. Da schrieen sie zum Ewigen in ihrer Noth: aus ihren Bedrängnissen rettet' er sie, 7. und führte sie auf ebnem Wege, zur Stadt des Wohnsitzes zu kommen. 8. Danken müssen sie dem Ewigen seine Gnade und seine Wunder für die Menschenkinder, 9. denn die lechzende Seele hat er gesättigt, und die hungernde Seele mit Gutem erfüllet. — 10. Die in Finsterniß saßen und Todesschatten, des Elends und des Eisens Gefangne, 11. weil sie den Sprüchen

weiter darzustellen, womit denn in den folg. V. sofort begonnen wird. צר als Noth, schon 106, 44., dann V. 6. u. öfter. So Rabe, Rdak. And. „Feind." ים bedeutet als Himmelsgegend Westen, das hier aber schon genannt ist. Ein. nahmen es daher hier für das rothe Meer, um es mit Süden zu erkl., wogegen der konstante Gebrauch. Es mit Hengstenb. von Jesch. 49, 12. zu entlehnen, geht nicht, da daselbst ממורח וממערב fehlt. Da nun überhaupt Letztere sonst nirgends mit den beiden anderen Himmelsgegenden zusammen genannt werden, da Amos 8, 12. Mitternacht und Morgen als „Land" dem „von Meer zu Meer" geradezu entgegengestellt werden, so ist ersichtlich daß ממורח וממערב hier die Himmelsgegenden, צפון vorzugsweise das Land im Gegensatz zu ים das Meer bezeichnen soll, wie denn in der That für Paläst. das „Land" nördlich lag. — 4. Ueber die Einrichtung der 4 Str. 4—9. 10—16. 17—22. 23—32. s. Einleit. zu Ps. 105. Der S. hat von Beginn an die Situation und den Gegenstand zu bestimmt gezeichnet, er hat die Erlösung und Wiederversammlung aus dem Exil zu namentlich angeführt, als daß es zweifelhaft sein könnte, daß er in diesen vier Strophen in vier Bildern nur von einem und demselben Unglück, dem Exil handelt. Unter dem Bilde von, durch die Wüste irrenden Hungrigen, die Gott in eine bewohnte Stadt geführt und gesättigt hat; dann von Gefangenen in Fesseln, die Gott befreite, nachdem er ihre Fesseln und Riegel gebrochen; dann von, durch ihre Sünden in Krankheit Gefallenen, die Gott geheilt; endlich von Seefahrern, denen im furchtbaren Sturm Gott dessen Beschwichtigung verlieh; unter diesen Bildern sind immer nur dieselben Jisr. verstanden, welche, von den Drangsalen des Exils gebeugt, zu Gott flehend, von ihm erlöst worden. Hunger und Irrfahrt, Gefangenschaft, Krankheit und Seesturm sind die Schrecken, unter denen der S. den Jisr. ihre frühere Lage als fürchterlich, zum Untergang führend schildern konnte. Dennoch dürfen wir die Wahl dieser Bilder nicht für zufällig halten. Die Irrfahrt durch die Wüste erinnerte die Rückgekehrten an den Weg, den sie von Babel, um nach Paläst. zu gelangen, hatten machen müssen, der sicherlich viele Exulanten von der Rückkehr abgeschreckt hatte, wie denn der Jesch. II. gerade hierüber im Voraus zu beruhigen öfter versuchte. Die Gefangenschaft erinnerte sie an die Leiden des Exils, weshalb der Dichter dabei V. 11. auf die Ursache, Widerspenstigkeit gegen Gott, hinweist. Dann führt er das Bild der durch Versündigung Erkrankten vor, als das Bild des innern Zustandes der Jisr. während des Exils, die Gott durch das Exil läuterte und heilte; und endlich das Bild des Sturmes brachte ihnen zum Bewußtsein, wie nahe ganz Jisr. dem Untergange, und daß seine Rettung nur Gnade Gottes war. Ein. wollten דרך zu עיר ziehen, allein „Oede des Weges," öde in Bezug auf den Weg, weglose Wüste. עיר מושב Hindeutung auf Jerusch. s. V. 36. — 6. Bezug auf 106, 44. — 8. Da der Inhalt des יודו lediglich Gott gehört; s. V. 1. 106, 1. 105, 1., so kann ל in לבני durchaus nicht von יודו abhängen, wofür auch kein Beispiel, sondern von ונפלאותיו, so daß אשר עשה zu suppl. — 9. Vgl. Jesch. 29, 8. — 10. Vgl. Jesch. 9, 1. — 11. המרו 106, 33. Paron., die, wie auch 14. יוציאם mit יושיעם, wir wiederge-

אִמְרֵי־אֵל וַעֲצַת עֶלְיוֹן נָאָצוּ׃ (יב) וַיַּכְנַע
בֶּעָמָל לִבָּם כָּשְׁלוּ וְאֵין עֹזֵר׃ (יג) וַיִּזְעֲקוּ
אֶל־יְהוָה בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם
יוֹשִׁיעֵם׃ (יד) יוֹצִיאֵם מֵחֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת
וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם יְנַתֵּק׃ (טו) יוֹדוּ לַיהוָה
חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם׃ (טז) כִּי־
שִׁבַּר דַּלְתוֹת נְחֹשֶׁת וּבְרִיחֵי בַרְזֶל גִּדֵּעַ׃
(יז) אֱוִלִים מִדֶּרֶךְ פִּשְׁעָם וּמֵעֲוֹנֹתֵיהֶם
יִתְעַנּוּ׃ (יח) כָּל־אֹכֶל תְּתַעֵב נַפְשָׁם
וַיַּגִּיעוּ עַד־שַׁעֲרֵי־מָוֶת׃ (יט) וַיִּזְעֲקוּ אֶל־
יְהוָה בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם׃
(כ) יִשְׁלַח דְּבָרוֹ וְיִרְפָּאֵם וִימַלֵּט
מִשְּׁחִיתוֹתָם׃ (כא) יוֹדוּ לַיהוָה חַסְדּוֹ
וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם׃ (כב) וְיִזְבְּחוּ זִבְחֵי
תוֹדָה וִיסַפְּרוּ מַעֲשָׂיו בְּרִנָּה׃ (כג) יוֹרְדֵי
הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים׃
(כד) הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי יְהוָה וְנִפְלְאוֹתָיו
בִּמְצוּלָה׃ (כה) וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ
סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו׃ (כו) יַעֲלוּ שָׁמַיִם
יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת נַפְשָׁם בְּרָעָה תִתְמוֹגָג׃
(כז) יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל־חָכְמָתָם
תִּתְבַּלָּע׃ (כח) וַיִּצְעֲקוּ אֶל־יְהוָה בַּצַּר
לָהֶם וּמִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם׃ (כט) יָקֵם
סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם׃ (ל) וַיִּשְׂמְחוּ

נ״א אֱוִיל׳ v. 17. בנ״א וַתְּרוֹמֵם v. 25.
דגש אחר חולם v. 27. בנ״א וּמִמְּצוּקוֹת׳ v. 28.

Gottes widersprochen, und den Rath des Höchsten verrathen; 12. und er beugte durch Mühsal ihr Herz, sie stürzten, und Niemand half; 13. da schrieen sie zum Ewigen in ihrer Noth: aus ihren Bedrängnissen rettet' er sie, 14. entkettete sie aus Finsterniß und Todesschatten, und zerriß ihre Bande. 15. Danken müssen sie dem Ew'gen seine Gnade und seine Wunder für die Menschenkinder: 16. denn eherne Pforten zersprengt' er, und eiserne Riegel zerbrach er. — 17. Thoren litten durch ihren sündigen Wandel und ihre Vergehungen; 18. alle Speise verschmäht' ihre Seele, und sie nahten den Pforten des Todes. 19. Da schrieen sie zum Ewigen in ihrer Noth: aus ihren Bedrängnissen half er ihnen. 20. Er sandte sein Wort und heilete sie, und entriß sie ihren Gruben. 21. Danken müssen sie dem Ew'gen seine Gnade und seine Wunder für die Menschenkinder, 22. und opferen Opfer des Dankes, und seine Thaten mit Jubel erzählen. — 23. Die zur See auf Schiffe stiegen, auf großen Wassern das Werk betrieben, 24. sie gewahrten des Ewigen Werke und seine Wunder auf der Tiefe. 25. Er sprach, und ließ den Sturmwind erstehen, der seine Wellen emportrieb; 26. sie schwollen zum Himmel, sie sanken zum Abgrund: ihre Seele zerrann in der Noth, 27. sie schwindelten, taumelten, Trunkenem gleich, und all ihre Weisheit war zu Ende. 28. Da schrieen sie zum Ewigen in ihrer Noth: aus ihren Bedrängnissen bracht' er sie. 29. Er schwichtigt den Sturm zum Säuseln, ihre Wellen schweigen. 30. Sie freuen sich,

geben. — 16. Vgl. Jesch. 45, 2. — 18. Vor Krankheit. — 20. Die Heilung besteht in der, durch die Rückkehr zu Gott bewirkten Läuterung, in der durch die Versöhnung mit Gott hervorgerufenen Geistesruhe. — 23. Daß hier nicht etwa von einzelnen Juden die Rede, die zu Schiffe gegangen, s. zu V. 4. יורדי Jon. 1, 3. — 24. Die Seefahrer erfahren die wunderbare Hülfe Gottes am ehesten, da sie öfter in Todesgefahr, und die Wendung von höchster Noth zur Rettung für sie schneller, greifbarer ist. — 26. Vgl. 104, 8. — 27. יחוגו Paronom. zu התמוגג. — 29. 1 Kön. 19, 12. —

כִּי־יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל־מְחוֹז חֶפְצָם׃
(לא) יוֹדוּ לַיהוָה חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי
אָדָם׃ (לב) וִירֹמְמוּהוּ בִּקְהַל עָם וּבְמוֹשַׁב
זְקֵנִים יְהַלְלוּהוּ׃ (לג) יָשֵׂם נְהָרוֹת לְמִדְבָּר
וּמֹצָאֵי מַיִם לְצִמָּאוֹן׃ (לד) אֶרֶץ פְּרִי
לִמְלֵחָה מֵרָעַת יוֹשְׁבֵי בָהּ׃ (לה) יָשֵׂם
מִדְבָּר לַאֲגַם־מַיִם וְאֶרֶץ צִיָּה לְמֹצָאֵי
מָיִם׃ (לו) וַיּוֹשֶׁב שָׁם רְעֵבִים וַיְכוֹנְנוּ
עִיר מוֹשָׁב׃ (לז) וַיִּזְרְעוּ שָׂדוֹת וַיִּטְּעוּ
כְרָמִים וַיַּעֲשׂוּ פְּרִי תְבוּאָה׃ (לח) וַיְבָרְכֵם
וַיִּרְבּוּ מְאֹד וּבְהֶמְתָּם לֹא יַמְעִיט׃
(לט) וַיִּמְעֲטוּ וַיָּשֹׁחוּ מֵעֹצֶר רָעָה וְיָגוֹן׃
(מ) שֹׁפֵךְ בּוּז עַל־נְדִיבִים וַיַּתְעֵם בְּתֹהוּ
לֹא־דָרֶךְ׃ (מא) וַיְשַׂגֵּב אֶבְיוֹן מֵעוֹנִי
וַיָּשֶׂם כַּצֹּאן מִשְׁפָּחוֹת׃ (מב) יִרְאוּ יְשָׁרִים

v. 30. בנ״א מְחוֹז
v. 31. נ״א וְנִפְלְאֹתָיו
v. 35. פתח באתנח
v. 40. עטי׳ בְּתֹהוּ

daß sie ruhig geworden, und er führt sie zum ersehnten Ziele. 31. Danken müssen sie dem Ew'gen seine Gnade und seine Wunder für die Menschenkinder, 32. und ihn erheben in Volksversammlung, auf dem Sitze der Alten ihn loben. — 33. Er wandelt Ströme zur Wüste und Wasserquellen in durstig Land, 34. Fruchtland in Salzsteppe, ob der Bosheit seiner Bewohner. 35. Er wandelt die Wüste zum Wasserteiche und Steppenland zu Wasserquellen, 36. und macht dort Hungernde seßhaft, daß sie gründen eine Stadt zum Wohnsitz. 37. Sie besäen die Felder, sie pflanzen Weinberge, und schaffen Frucht des Ertrages. 38. Da segnet er sie, und sie mehren sich sehr, und ihr Vieh läßt er nicht mindern. — 39. Sie waren vermindert, herabgesunken vor des Unglücks und Kummers Gewalt; 40. Schmach auf Fürsten gießend, führt' er sie irre in pfadloser Oede: 41. da erhebt er vom Elend den Dürftigen, und macht der Heerde gleich die Geschlechter. — 42. Das seh'n die Redlichen und

30. ישתקן Jon. 1, 11. — 32. Die Alten, die Stammhäupter. — 33—38. Nachdem der S. in gebundenen Bildern die Erlösung Jisr.'s gefeiert, bringt er den gegenwärtigen Zustand Jisr.'s zum Bewußtsein. Aber auch hier will er den Segen als einen unmittelbaren Ausfluß Gottes zeigen, und stellt daher den Fluch voran. Gott macht den Glücklichen unglücklich, und den Unglücklichen glücklich, wie es eben mit Jisr. geschehen. Dadurch mußte den Jisr. die Ueberzeugung kommen, daß sie lediglich Gott anhangen müßten, um das Heil sich zu wahren. In zwei Absätzen thut dies der S., indem er zuerst das Land 33—38., dann die Menschen 39—41. in Betracht zieht. Hengstenb. will in 33. 34. den Sturz Babels, in 35 ff. die Erhebung Jisr.'s sehen. Allein durch den ganzen Ps. reiht sich stets die Schilderung der Erlösung an die der vorangegangenen Bedrängniß. Zwischen 33. 34. einer- und 35. 36. andrerseits wörtliche Wechselbeziehungen. „Salzig" s. v. a. unfruchtbar. 35. wörtlich Jesch. 41, 18. 36. in Bezug auf V. 4. 7. — 39—41. Nun von den Menschen in demselben Verlauf, zuerst das Unglück 39. 40., dann das Glück 41., mit dem Gegensatz von נדיבים und אביון. Die Fürsten waren die Hauptschuldner am Verderben des Volkes und sie traf auch das Mißgeschick am härtesten. Hengstenb. will 39. zum Vorherg. ziehen, was ganz unpassend. V. 40. ist wörtlich aus Ijob 12, 21. u. 24. und ist die Partizipial-Konstr. ganz wie dort V. 24. 41. „wie Herden" an Menge. — 42. 43. Schluß: die Freude der Gerechten, das Verstummen der Bösen, die Mahnung, dies Alles in sich aufzunehmen. Es muß auffallen, daß der Schluß eines verhältnißmässig so großen Gedichtes (105—107.) und das sich als Danklied angekündigt, so kühl ist. Allein gerade der Blick auf die, noch schwache Gegenwart, und daß über Jisr. „wenn es nicht weise wäre," auch in Zukunft düsteres Geschick verhängt sein würde, erklärt den stillen Verlauf zum Ende. Der S. will keinen erhebenden, triumphirenden Eindruck machen, sondern Bewußtsein und Nachdenken wecken.

freuen sich, und alle Bosheit schließt den Mund. 43. Wer ist weise, daß solches er wahre, daß sie verstehen des Ewigen Gnaden!

Gottes ist der Sieg.

108. 1. Ein Lied, ein Gesang, von David. 2. Fest ist mein Herz, Gott: ich will singen und spielen, auch meine Seele. 3. Erwache, Harf' und Zither, ich wecke das Morgenroth. 4. Preisen will ich dich unter den Völkern, Ewiger, und dir lobsingen unter Nationen. 5. Denn groß, über die Himmel hinaus, ist deine Huld, und bis zu den Wolken deine Wahrheit. 6. Erhebe dich über die Himmel, Gott, und über die ganze Erde deine Herrlichkeit. — — 7. Auf daß gerettet werden deine Lieblinge, hilf du mit deiner Rechten, und erhöre uns. 8. Bei seiner Heiligkeit hat Gott geredet: frohlocken werd' ich, Schechem vertheilen, das Thal Succoth vermessen. 9. Mein ist Gilead, mein Menascheh, Ephrajim meines Hauptes Wehr, Jehudah mein Herrscherstab. 10. Moab mein Waschbecken, auf Edom werf' ich meinen Schuh, über Peleschet juble ich. 11. Wer bringt mich in die feste Stadt? wer leitet

וְיִשְׂמָחוּ וְכָל־עַוְלָה קָפְצָה פִּיהָ׃ (מג) מִי־
חָכָם וְיִשְׁמָר־אֵלֶּה וְיִתְבּוֹנְנוּ חַסְדֵי
יְהוָה׃

קח (א) שִׁיר מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב) נָכוֹן
לִבִּי אֱלֹהִים אָשִׁירָה וַאֲזַמְּרָה אַף־
כְּבוֹדִי׃ (ג) עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה
שָּׁחַר׃ (ד) אוֹדְךָ בָעַמִּים ׀ יְהוָה וַאֲזַמֶּרְךָ
בַּלְאֻמִּים׃ (ה) כִּי־גָדוֹל מֵעַל־שָׁמַיִם
חַסְדֶּךָ וְעַד־שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ׃ (ו) רוּמָה
עַל־שָׁמַיִם אֱלֹהִים וְעַל כָּל־הָאָרֶץ
כְּבוֹדֶךָ׃ (ז) לְמַעַן יֵחָלְצוּן יְדִידֶיךָ
הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ וַעֲנֵנוּ׃ (ח) אֱלֹהִים ׀
דִּבֶּר בְּקָדְשׁוֹ אֶעְלֹזָה אֲחַלְּקָה שְׁכֶם
וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד׃ (ט) לִי גִלְעָד ׀ לִי
מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה
מְחֹקְקִי׃ (י) מוֹאָב ׀ סִיר רַחְצִי עַל־אֱדוֹם
אַשְׁלִיךְ נַעֲלִי עֲלֵי פְּלֶשֶׁת אֶתְרוֹעָע׃
(יא) מִי יֹבִלֵנִי עִיר מִבְצָר מִי נָחַנִי עַד־

v. 3. נ״א עְ׳, בְּ׳, שַׁ׳ v. 4. נ״א אוֹדְךָ, מִ׳
v. 5. נ״א וְעַד־ v. 7. ועננו ק׳
v. 10. בנ״א עֲלֵי־ v. 11. נ״א יוֹבִלֵנִי

Darum hatte ja 107. auch mehr die Zeichnung des Mißgeschickes als des Glückes gebracht. Das zweite Glied von V. 42. aus Ijob 5, 16., das erste Glied von V. 43. vgl. den Schlußvers von Hoschea 14, 10. —

108. Der Ps. ist zusammengesetzt aus 57, 8—12. und 60, 7—14. Daß das letztere Stück hier Hauptmoment ist, ist leicht erkenntlich, weil es eben speziellen Inhalts ist, wogegen das erstere allgemeiner. Daß aber diese Zusammenstellung nicht von David selbst ist, obgleich es Hengstenb. wieder behauptet, jedoch mit nur sehr äußerlichen Gründen zu stützen vermag, erkennt man schon daraus, daß der ganze innere Bau beider Ps. zerstört ist, indem 1) in Ps. 57. der Refrain aufgelöst ist, und der zweite Absatz seinen ersten V. verloren hat, weil dieser die schon geschehene Rettung bestimmt ausspricht, 2) in Ps. 60. die erste Str. weggefallen, welche ebenfalls die schon geschehene Hülfe ausdrückt, beide Stücke zusammen nun den regelmäßigen Strophenbau verloren haben, indem 2. 2. 1. 4. 4. zusammengeflickt sind. Die Ueberschrift konnte der Zusammensteller doch geben, da beide Stücke aus ächten Davidischen Ps. entlehnt sind. Fragen wir nun nach dem Zweck des Zusammenstellers, so ist klar, daß eine ähnliche geschichtliche Situation, wie Ps. 60., in einer spätern Zeit statt gefunden haben muß, nämlich ein Krieg mit Edom, nur daß, was der Hintergrund in Ps. 60. ist, daß die Edomiter schon geschlagen sind, und es sich nur um die schwierige Eroberung der festen

אֱדוֹם: (יב) הֲלֹא־אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ וְלֹא־
תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצִבְאֹתֵינוּ: (יג) הָבָה־
לָּנוּ עֶזְרָת מִצָּר וְשָׁוְא תְּשׁוּעַת אָדָם:
(יד) בֵּאלֹהִים נַעֲשֶׂה־חָיִל וְהוּא יָבוּס
צָרֵינוּ:

mich hinein nach Edom? 12. Nicht du, o Gott, der uns verwarf, und zogest, Gott, nicht aus mit unsren Heeren? 13. Bring Beistand uns vor'm Feind, denn trügrisch ist der Menschen Hülfe. 14. Mit Gott vollbringen Mächtiges wir, und er tritt nieder unsre Dränger.

Des Ungerechten Vernichtung.

קט (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמוֹר אֱלֹהֵי
תְהִלָּתִי אַל־תֶּחֱרַשׁ: (ב) כִּי פִי רָשָׁע וּפִי־

109. 1. Dem Sangmeister; von David, ein Gesang. Gott meines Lobes, schweige nicht! 2. Denn des Frevlers Mund und den

בנ״א ־לָנוּ v. 13. נ״א בֵּאלֹהִים v. 14.
נ״א וּפִי־ v. 2.

edomit. Hauptstadt Petra handelt, jetzt fehlen mußte, weshalb der Zusammensteller den ersten Theil des Ps. 60. wegließ, und dafür den, Zuversicht aussprechenden zweiten Theil des Ps. 57. setzte. An einer solchen Veranlassung konnte es aber nach dem Exile nicht fehlen, da die Edomiter nach dem Sturze der Chald. sich wieder unabhängig gemacht, stets feindlich gegen die Juden waren, Stücke von Südpaläst. bis in die Zeit der Makkab. an sich gerissen hatten, und erst von Joh. Hyrkan gänzlich bezwungen wurden. — Die Erkl. so wie über die Varianten s. zu Ps. 57. u. 60. —

109. Je mehr dieser Ps. angefochten worden, desto genauer müssen wir Situation, Gedanke, Richtung zu erkennen suchen. Die Situation giebt uns V. 31. genau, indem der S. als das Höchste, was ihm widerfährt, bezeichnet: daß Gott dem Bedrängten zur Rechten steht, um ihn zu retten משפטי נפשו „von denen, die seine Seele richten, verurtheilen." Diese seine Richter sind aber (V. 20. שטני) für ihn „Ankläger," Beschuldiger, die sich aller List, aller Lüge, alles Truges (2.) bedienen, das Gehässigste wider ihn aussagen (3.), um ihn bis zum Tode zu verfolgen, ihn zum Tode zu verurtheilen (16.) Unter diesen steht Einer, als der wesentliche Träger dieser seiner Verurtheilung da (6.) Und zwar ist dies Alles Vergeltung für die Liebe, die der S. seinem Verfolger, seinem verurtheilenden Richter in großem Maße gewidmet, für das Gute, das er ihm erzeigt (4. 5.), und der S. hat dazu keine Veranlassung gegeben (3.) Daß also der Ps. die Situation eines ungerecht, lügenhaft Verurtheilten, und darum Verfolgten, gerade von Seiten dessen, den er mit Liebe umfaßt hatte, zur Unterlage hat, ist hieraus, so wie daß der S. von der Vorstellung des Gerichtes nicht loskommt, einsichtlich. Denn über seinen Feind ruft er auch nichts anders als ein Gericht herauf, in welchem er einen Ankläger finde und verurtheilt werde (6. 7.) und sein höchster Wunsch ist, von der Gewalt seiner ungerechten Richter befreit zu werden (31.), und daß seine Ankläger beschämt werden (29.) Ferner daraus, daß das Wort שטן im Sinne von „anklagen" eine so große Rolle im Ps. spielt (4. 6. 20. 29.) Sehen wir auf alle Stellen der Schrift, wo dieses Wort vorkommt, so haben wir das Subst. zuerst 4 M. 22, 22. 32., den Akt des Hinderns, Abschreckens bezeichnend; dann erscheint es in den histor. Büchern 1 Schem. 29, 4. als Akt des Schädlichseins in der Schlacht, 2 Schem. 19, 23. des Hinderns im Gnadeüben, 1 Kön. 5, 4. des Hinderns im Bau des Tempels, und das. 11, 14. 23. 25. als Gegner gegen Schelomoh, nämlich Hadad und Reson. In allen diesen Stellen steht שטן ohne Artikel. Dem Verb. begegnen wir außer in unserm Ps. noch in dem David. Ps. 38, 21., welcher V. ganz unserm V. 4. gleich ist, und 71, 13. im Sinne von „Befeinden." Das Subst. mit dem Artikel השטן erscheint allein in der zweiten Vision des Secharj. II. (520—518 vor der gew. Zeitr.), als Personifikation der Verschuldung und darum der Anklage wider den Hohenpriester, den Repräsentanten Jisr.'s 3, 1. 2. (wo auch das Verb. als „anklagen" gebraucht ist), und dann in der Vision im Buche Ijob. So kommt es dann auch ohne Artikel noch 1 Chr. 21, 1. visionair vor. Wir erkennen hieraus, daß das Wort שטן zuerst den Sinn des Hinderns, Befeindens, dann des Anklagens hatte, und später zur Personifikation der Beschuldigung des Menschen überhaupt in Visionen gebraucht ward, woraus ganz spät, über die Schrift hinaus, das Prinzip des Bösen, und der Volksglaube an dessen Persönlichkeit wurde. Klar ist es aber, daß das Wort nicht mehr in seinem allgemeinen Begriff und von Menschen gebraucht werden konnte, nachdem es diese visionaire Bedeutung erlangt hatte, so daß hieraus das Alter unsres Ps. hervorgeht. — Aus dieser Situation und diesem Gedanken des Ps., (von seinem ungerechten Richter und seinen bös-

מִרְמָה עָלַי פָּתָחוּ דִּבְּרוּ אִתִּי לְשׁוֹן שָׁקֶר׃
(ג) וְדִבְרֵי שִׂנְאָה סְבָבוּנִי וַיִּלָּחֲמוּנִי חִנָּם׃
(ד) תַּחַת־אַהֲבָתִי יִשְׂטְנוּנִי וַאֲנִי תְפִלָּה׃
(ה) וַיָּשִׂימוּ עָלַי רָעָה תַּחַת טוֹבָה וְשִׂנְאָה
תַּחַת אַהֲבָתִי׃ (ו) הַפְקֵד עָלָיו רָשָׁע

ב"נ וַיִּל' v. 3.
בנ"א רָעָה v. 5.

Mund des Truges öffneten sie wider mich, redeten auf mich mit Lügenzungen; 3. umgaben mich mit Hassesreden, und bekämpfen mich ohn' Ursach. 4. Für meine Liebe klagen sie mich an, und ich bin nur Gebet. 5. Für Gutes legen sie mir Böses auf, und Haß für Liebe. — 6. Bestelle einen Frevler über ihn, und ein Ankläger stehe ihm zur

haften Anklägern gerettet zu werden), geht nun die ganze Richtung desselben hervor. Wir müssen uns klar vorstellen, wie tief das Herz des S. verwundet war. Er hatte mit Liebe umfaßt, Gutes gethan, und dafür eine Verfolgung auf den Tod erfahren; er hatte keine Veranlassung gegeben, er war unschuldig und wird auf den Tod angeklagt, verurtheilt, verfolgt; er stand allein, ohne Hülfsmittel, ohne Macht (עני ואביון), und sein mächtiger Gegner erdrückt ihn ohne Gnade, aufs unedelste. So hat sein Gegner Fluch angethan, Fluch geübt. Was hat nun der S. dagegen? Er schleudert den Fluch auf das Haupt dessen zurück, der Fluch geübt, über den ungerechten Richter komme ein gerechtes Gericht, auf den Todverfolger der Tod und die Verfolgung bis zur Tilgung seines ganzen Geschlechts! Es ist dies der rein natürliche Ausbruch eines, in seiner innersten Tiefe, in seinen schönsten Gefühlen verwundeten, in seinen Hoffnungen getäuschten, in seiner Berechtigung gekränkten, um sein Glück gewaltsam und höhnisch gebrachten Gemüthes. Wild fluthend geht der Strom durch die Seele des S. und er hemmt ihn nicht, weil er sich im Rechte und mit Gott fühlt. Mögen da doktrinaire Moralisten, verfeinerte Seelen sich daran stoßen, die Kraft der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit hat ein so Ueberwindendes, daß wir dafür das Geplärre durchzuckerter Geister, die oft genug Solches üben, aber ihm nicht Wort haben wollen, gern zurückweisen. Die alten S. sprachen Wahrheit, wie sie ihnen im Augenblick im Herzen lebte, und dachten dabei nicht an das Kopfschütteln späterer, zarter Geister. Wir finden daher auch Nichts, was den Ps. für die Situation und Gefühlswelt Davids in der ersten Zeit der Schaulischen Verfolgung, als die ganze Wucht seiner ungerechten Verurtheilung und Verfolgung auf das Herz des zur Flucht von Haus und Heerd, von Volk und Heiligthum gezwungenen und verlassenen Jünglings fiel, dem man nicht einmal Vater und Mutter schonte, unpassend machte. Es wird dem entgegnet, daß die Geschichte D. als großmüthig schildert. Allein dies hat hiermit nichts zu thun. Denn ein Anderes ist ein Sang, worin er den augenblicklichen Sturm seines Gemüthes zum Ausspruch bringt, ein Anderes die That, nachdem Zeiten vorübergegangen. Wenn de Wette meint, die Dichtungsart sei geschmacklos und überladen, so ist dies subjektiv, da wir mit sehr kompetenten Richtern die Kräftigkeit des Ausdrucks, die eiserne Konsequenz in der Ausführung anerkennen. Auch Rdak schreibt den Ps. obiger Zeit zu, Grotius bezieht ihn auf Achitophel, Dathe auf Schimei, was nicht zutrifft, und wo allerdings die Milde des Greises Davids entgegensteht. In der Form ist der Ps. vortrefflich, da sich der fünfvers. Strophenbau mit einem Schlußvers kenntlich macht. 1—5. die Klage über seine Verfolgung, 6—15. die Verwünschung seines Feindes, und zwar 6—10. was seine Person und Kinder, 11—15. was sein Besitzthum und Geschlecht betrifft, 16—20. die Begründung der Verwünschung, 20—31. die Bitte zu Gott um Beistand, und zwar 20—25. mit dem motivirenden Blick auf sein Leid, 26—31. die Wirkungen. Gott bringt den Fluch auf das Haupt dessen, der ihn übt, zurück. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — In „Lob" und „schweigen" ein Gegensatz; da ich dich lobe, bist du verpflichtet, auch für mich nicht zu schweigen; oder schweige nicht, damit ich Dich fürder loben kann (30.) Dann aber auch „schweigen" als Gegensatz zum Folgenden. — 2. And. פי als Subj. Aber im Folgenden die Feinde überall Subj. — 3. חנם ohne daß ich ihnen Ursache gegeben hätte. — 4. Die Worte ואני תפלה werden verschieden erklärt. Raschi: „ich bete beständig zu Dir," wie Hengstenb.: „sie treiben es so arg mit mir, daß ich ganz Gebet, ganz Schreien nach Hülfe bin." Rabe: בעדם, Rdak: להם, „ich betete für sie," wie 35,13., so auch Ewald. De Wette: „ich bin ruhig dabei, ich thue nichts als beten." Der Gedanke, daß die Feinde dem S. für das Gute, das er ihnen erzeigt hat, Böses vergelten, ist ein Grundzug des Ps., weshalb er ihn wiederholt ausspricht 4. u. 5. Die Worte ואני תפלה treten daher in die Mitte von drei Versgliedern, die jenes aussprechen, und müssen daher nichts Anderes besagen, als daß die Feinde zu ihrer Verfolgung keine Veranlassung in ihm gefunden. Sie stehen daher ganz parallel mit חנם im vor. V., wofür auch ישטנוני im Gleichklang mit וילחמוני und סבבוני spricht. Es heißt also: ich bin nur Gebet, ein Mann des Gebetes, der also nicht Thaten, die den Haß hervorrufen, gethan. — 6. Der ungerechte Richter soll selbst einen Richter über seine Ungerechtigkeit finden, und damit Gleiches mit Gleichem vergolten werde, und damit nicht

Rechten. 7. Wenn er gerichtet wird, so geh' er schuldig aus, und sein Gebet sei ihm zur Schuld. 8. Seiner Tage seien wenige, sein Amt nehm' in Besitz ein Anderer. 9. Seine Kinder müssen Waisen werden, und sein Weib Wittib. 10. In der Irre irren müssen seine Kinder und betteln, und suchen von ihren Trümmern her. — 11. Nachstell' der Gläubiger all' Seinigem, und seine Arbeit müssen Fremde plündern. 12. Er habe Keinen, der lang ihm wahre Huld, und Keiner sei mildthätig seinen Waisen. 13. Seine Zukunft falle der Vernichtung heim, im nächsten Geschlecht erlösch' ihr Name. 14. Seiner Väter Schuld sei eingedenk dem Ewigen, und seiner Mutter Sünd' erlösche nicht. 15. Sie seien vor dem Ewigen beständig, daß er ver-

וְשָׂטָן יַעֲמֹד עַל־יְמִינוֹ׃ (ז) בְּהִשָּׁפְטוֹ
יֵצֵא רָשָׁע וּתְפִלָּתוֹ תִּהְיֶה לַחֲטָאָה׃
(ח) יִהְיוּ־יָמָיו מְעַטִּים פְּקֻדָּתוֹ יִקַּח אַחֵר׃
(ט) יִהְיוּ־בָנָיו יְתוֹמִים וְאִשְׁתּוֹ אַלְמָנָה׃
(י) וְנוֹעַ יָנוּעוּ בָנָיו וְשִׁאֵלוּ וְדָרְשׁוּ
מֵחָרְבוֹתֵיהֶם׃ (יא) יְנַקֵּשׁ נוֹשֶׁה לְכָל־
אֲשֶׁר־לוֹ וְיָבֹזּוּ זָרִים יְגִיעוֹ׃ (יב) אַל־יְהִי־
לוֹ מֹשֵׁךְ חָסֶד וְאַל־יְהִי חוֹנֵן לִיתוֹמָיו׃
(יג) יְהִי־אַחֲרִיתוֹ לְהַכְרִית בְּדוֹר אַחֵר
יִמַּח שְׁמָם׃ (יד) יִזָּכֵר ׀ עֲוֺן אֲבֹתָיו אֶל־
יְהוָה וְחַטַּאת אִמּוֹ אַל־תִּמָּח׃ (טו) יִהְיוּ

בנ״א יָמִיו v. 8. בנ״א יִקַּח ibid.
ב״א אַל v. 12.

etwa Nachsicht geübt werde, soll dieser Richter ein רשע d. h. ein solcher sein, der an der Vollführung der Strafe Gefallen hat. Ganz falsch ist es, wenn die Erkl. den Uebergang zum Sing. hier als beliebigen Wechsel der Person oder collect. oder als die ideale Person des Bösen verstehen. Der konstante Gebrauch des Sing. von 6—19., der darauf folgende Plur., eingeleitet durch שטני V. 20., sowie daß Einzelnes über diese gewünscht wird (28. 29.), was viel härter und vollständig über jenen Einzelnen schon vorher gesagt worden, alles dies zeigt, daß wir hier שטנים Ankläger, Anschuldigende, Feinde, und den eigentlichen Herrn und Richter, der seines Amtes פקדה (8.) entsetzt werden soll, zu unterscheiden haben. Zu diesem, in dessen Hand das Schicksal des S. gestanden, wendet sich jetzt der S., er soll gerichtet, verurtheilt, bestraft werden; dies sollen seine Helfershelfer, die שטנים gewahren (27.) und zu Schanden werden (29.) In diesem Sinne ist dann auch שטן V. 6. (s. Einleit. zu diesem Ps.) ein andrer als der רשע, der über den ungerechten Richter gestellt werden soll. Wie diese Situation allerdings auf Schaul und die ihn umgebenden Aufhetzer paßt, ist abzusehen, und gerade so mußte D. die Sache in erregteren Stunden ansehen. Wußte er, der im Geheimen Gesalbte, ja schon, daß Schauls Geschlecht nicht zum Weiterherrschen bestimmt war. So verlockend es aus der Vergleichung mit Sech. 3, 1. ist, das „zur Rechten stehen" für den Platz des Anklägers vor Gericht anzusehen, so entscheidet doch V. 31. dagegen, wo Gott zur Rechten stehen soll, um zu retten: so daß es vielmehr heißen muß, mit Erfolg entgegen- oder zu Hülfe treten, weil die rechte Seite die kräftige, die thätige, die handelnde ist. — 7. Wenn er also gerichtet wird, wie V. 6. erbeten, so werde er verurtheilt, wie er es verdient. „Sein Gebet sei ihm zur Schuld," da er betet mit unreinen Händen, mit verstocktem Herzen, nicht etwa bußfertig, sondern weil er sich in der Stunde der Strafe von dieser damit frei zu machen gedenkt, so ist dies Gebet nur Schuld mehr vgl. Spr. 28, 9. Jesch. 1, 15. Von einer gräßlichen Verwünschung, wie de Wette meinte, keine Spur, sondern natürliche Folge. — 8. Nun die Folge der Verurtheilung: kurzes Leben, in Besitznahme seines Amtes, seiner Würde durch einen Andern. פקדה vgl. 4 M. 4, 16. hier schon durch הפקד V. 6. bestimmt, und daß von der Habe (wie Viele wollten), in der Folge erst die Rede. — 9. Dadurch seine Kinder Waisen, sein Weib Wittwe. — 10. Das Schicksal dieser. „Von ihren Trümmern aus," den Trümmern ihres Glückes, ihres Besitzthums. — 11. Dieses letzte „die Trümmer," näher erklärt, wie sie geworden, durch wucherische Gläubiger und räuberische Fremde. — 12. משך vgl. 36, 11. 85, 6. — 13. Sein ganzes Geschlecht gehe unter bis auf den Namen, in seiner nachfolgenden und voraufgegangenen Generation. Dies ist seine Zukunft (אחרית s. 37, 38.) — 14. 15. Da dem folg. Geschlechte des Frevlers vielleicht die guten Thaten seiner Vorvordern zu gut kommen könnten, so wünscht der S., daß deren Vergehungen in der Erinnerung seien, und so ein Gewicht in die Schale der Tilgung für das ganze Geschlecht legen. Der S. entwickelt hier die strengste Lehre von der Wiedervergeltung, der Nemesis, wie allerdings die Geschichte sie lehrt. Ludwig XVI., der gute, wenn auch

tilge von der Erde ihr Gedächtniß. — 16. Dieweil er nicht gedachte Huld zu üben, verfolgete den elenden und dürft'gen Mann, den Herzbetrübeten bis in den Tod. 17. Er liebte Fluch, so kommt er über ihn, er hatte nicht an Segen Wohlgefallen, so ist er fern von ihm. 18. Wie sein Gewand legt er den Fluch an, der dringt, wie Wasser, in sein Innres, wie Oel, in sein Gebein. 19. Er sei ihm wie ein Kleid, in das er hüllet sich, zum Gurte, der beständig ihn umgürtet. 20. Dies meiner Ankläger Lohn vom Ewigen, und derer, die Böses reden wider meine Seele. — 21. Du aber, Ew'ger, Herr, o thu mit mir um deines Namens willen; weil deine Huld so gut, errette mich. 22. Denn elend und dürftig bin ich, mein Herz durchbohrt in meinem Innern. 23. Dem Schatten gleich, wenn er sich streckt, fahr' ich dahin, Heuschrecke gleich werd' ich hinweggetrieben. 24. Meine Knieen schlottern ob dem Fasten, es täuscht mein Fleisch, dieweil kein Oel. 25. So wurde ich zum Spotte ihnen, sie sehen mich, und schütteln ihr Haupt. — 26. Hilf mir, Ewiger, mein Gott, steh mir bei nach deiner Gnade. 27. Daß sie erkennen, deine Hand sei dies, du, Ewiger, hast es gethan. 28. Fluchen sie, so segne du; steh'n sie auf, so mögen sie zu.

נֶגֶד־יְהוָה תָּמִיד וְיַכְרֵת מֵאֶרֶץ זִכְרָם׃
(טז) יַעַן אֲשֶׁר ׀ לֹא־זָכַר עֲשׂוֹת חָסֶד
וַיִּרְדֹּף אִישׁ־עָנִי וְאֶבְיוֹן וְנִכְאֵה לֵבָב
לְמוֹתֵת׃ (יז) וַיֶּאֱהַב קְלָלָה וַתְּבוֹאֵהוּ וְלֹא־
חָפֵץ בִּבְרָכָה וַתִּרְחַק מִמֶּנּוּ׃ (יח) וַיִּלְבַּשׁ
קְלָלָה כְּמַדּוֹ וַתָּבֹא כַמַּיִם בְּקִרְבּוֹ וְכַשֶּׁמֶן
בְּעַצְמוֹתָיו׃ (יט) תְּהִי־לוֹ כְּבֶגֶד יַעְטֶה
וּלְמֵזַח תָּמִיד יַחְגְּרֶהָ׃ (כ) זֹאת ׀ פְּעֻלַּת
שֹׂטְנַי מֵאֵת יְהוָה וְהַדֹּבְרִים רָע עַל־
נַפְשִׁי׃ (כא) וְאַתָּה ׀ יֱהוִה אֲדֹנָי עֲשֵׂה־
אִתִּי לְמַעַן שְׁמֶךָ כִּי־טוֹב חַסְדְּךָ הַצִּילֵנִי׃
(כב) כִּי־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנֹכִי וְלִבִּי חָלַל
בְּקִרְבִּי׃ (כג) כְּצֵל כִּנְטוֹתוֹ נֶהֱלָכְתִּי
נִנְעַרְתִּי כָּאַרְבֶּה׃ (כד) בִּרְכַּי כָּשְׁלוּ
מִצּוֹם וּבְשָׂרִי כָּחַשׁ מִשָּׁמֶן׃ (כה) וַאֲנִי ׀
הָיִיתִי חֶרְפָּה לָהֶם יִרְאוּנִי יְנִיעוּן רֹאשָׁם׃
(כו) עָזְרֵנִי יְהוָה אֱלֹהָי הוֹשִׁיעֵנִי כְחַסְדֶּךָ׃
(כז) וְיֵדְעוּ כִּי־יָדְךָ זֹּאת אַתָּה יְהוָה
עֲשִׂיתָהּ׃ (כח) יְקַלְלוּ־הֵמָּה וְאַתָּה תְבָרֵךְ

ב״א וְאֶבְיוֹן v. 16. בנ״א לֵבָב ibid.

schwache König, mußte das Haupt auf den Block legen für die Sünden seiner Väter. — 16. Der S. fühlt die Nothwendigkeit, seine Verwünschung zu motiviren; er knüpft daher den Grund unmittelbar an das ויכרת זכרם im זכר. Da er kein Erbarmen für den durch ihn unglücklich Gewordenen empfindet, sondern auf den Tod ihn verfolgt, so hat er auch keine Gnade verdient, sondern völlige Vernichtung. — 17. „Er liebte den Fluch" über Andere zu bringen, vgl. V. 28. — 18. Der Frevler soll von außen und innen des Fluches bedeckt und voll sein. Wie Wasser und Oel den Gegenstand durchdringen, so soll das Innere des Frevlers vom Fluche durchdrungen werden. — 19. Und dieser Fluch soll beständig so an ihm sein. — 20. Die Strafe des Meisters erstreckt sich auch auf seine Helfershelfer, welches Moment der S. später besonders ausführt. — 21. Bitte zu Gott mit Hinblick auf seinen Zustand. „Deines Namens wegen," wie dein Name, d. i. dein Wesen mit sich bringt. — 23. Vgl. 102, 12. u. Anm. So schrecklich ein Heuschreckenschwarm ist, so wird derselbe doch oft eben so schnell von einem Regenguß getilgt, von einem Winde in's Meer getrieben, kurz mit einem Male der Vernichtung überantwortet, vgl. Joel 2, 20. — 24. Fasten, aus Kummer und Trauer. משמן gew. an Fett. Aber משמן ganz parallel dem מצום, dieses: aus Fasten, aus Mangel an Speise, משמן aus Mangel an Oel, womit gesalbt wird, indem mit Oel salben der stehende Gegensatz zu trauern und fasten ist, vgl. 2 Schem. 12, 20. 14, 2. (Hengstenb.) — 25. Vgl. 22, 7. 8. — 26. Nochmalige Bitte mit Straferflehung über die Helfershelfer, vgl. V. 20. — 27. Daß deine Hand mir Beistand, Rettung schafft. — 28. Nicht „sie mögen

קָמוּ ׀ וַיֵּבֹשׁוּ וְעַבְדְּךָ יִשְׂמָח׃ (כט) יִלְבְּשׁוּ
שׂוֹטְנַי כְּלִמָּה וְיַעֲטוּ כַמְעִיל בָּשְׁתָּם׃
(ל) אוֹדֶה יְהֹוָה מְאֹד בְּפִי וּבְתוֹךְ רַבִּים
אֲהַלְלֶנּוּ׃ (לא) כִּי־יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן
לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ׃

Schanden werden, und dein Knecht, er freue sich. 29. Sie müssen sich in Schande kleiden, meine Ankläger, in ihre Schmach sich hüllen, wie in einen Mantel. 30. Danken werd' ich dem Ewigen sehr mit meinem Munde, inmitten Vieler ihn loben. 31. Denn er stehet zur Rechten dem Dürftigen, ihm zu helfen von denen, die seine Seele richten.

קי (א) לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהֹוָה ׀ לַאדֹנִי
שֵׁב לִימִינִי עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם

Die Befestigung des Königthums.

110. 1. Von David, ein Gesang. Der Ew'ge spricht zu meinem Herrn: Sitze zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde deinen Füßen

נ״א וַיֵּבֹשׁוּ v. 28.
לְמע׳ מומר v. 1. נ״א יֵשֵׁב ibid.

fluchen," wie קמו beweist, und da der Gegensatz in המה ואתה eine bestimmte Handlung erfordert. — 29. ויעטו vgl. 104, 2. — 31. Vgl. V. 6. —

110. In einen wahrhaften Irrgarten der Interpretation geräth man, sobald man an die Schwelle des 110ten Ps. gelangt, da sind der Pfade der Erklärung so Viele getreten, daß man das Ziel, richtiges und klares Verständniß, nicht erreicht, weil man von einem in den andern fällt. Dies trifft sowohl des Ganzen als des Einzelnen Deutung. Um daher zu Etwas zu kommen, muß man zuvor alle Erklärungsweisen zu vergessen suchen, und den Ps. für sich und aus sich, wie er dasteht, zu begreifen streben. Dann aber ist es nothwendig, sich zuvor genau über die Einzelnheiten aufzuklären. Was bietet sich da uns dar? Schon im ersten V. wird uns das Ziel des Ganzen, genau bezeichnet: „bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße machen werde," d. h. bis ich dir deine Feinde unterworfen haben werde. Der König hat viele und gewaltige Feinde, über deren Unterwerfung ihm Versicherung gegeben wird. Und schon des zweiten Verses erstes Glied beantwortet uns die Frage, wer sie ihm unterwerfen will? ה׳ Der Ewige; und wer der König ist? „von Zijon," der König Isr.'s. Dieselben Worte zeigen uns aber auch schon, wann der Zeitpunkt des Sprechenden gewesen: „den Stab deiner Macht wird der Ewige von Zijon aus strecken," also zu einer Zeit, wo diese Macht von Zijon aus sich noch nicht erstreckt, noch nicht ausgebreitet hatte. Die fehlenden Worte sprechen nun diese kommende Herrschaft aus: „herrsche in der Mitte deiner Feinde," die Feinde sollen dich also am Herrschen nicht hindern: sie sagen aber auch aus, daß diese Feinde nicht etwa fremde Völker sind, da er in ihrer Mitte herrschen soll. Hieraus ist klar, daß der König zwar schon König ist, aber die wirkliche Herrschaft noch nicht erlangt hat, daß ihn viele Feinde daran verhindern, daß er sie aber sicher erlangen soll, daß die Feinde seiner Herrschaft ihm unterthänig werden sollen, so daß er in ihrer Mitte trotz ihnen herrschen wird. So dunkel nun V. 3. ist, so giebt uns genaue Prüfung doch mehrere Anhaltepunkte. Wir sehen bald, daß das dicht an איביך gerückte עמך Gegensatz zu jenem sein muß, und daß dieser Gegensatz seinen Schwerpunkt durch נדבות erhält. Denn die Freiwilligkeit, die jedenfalls in diesem Worte liegt, steht der vorherg. erzwungenen Herrschaft über die Gegner gegenüber, so daß dadurch das Volk den Gegnern des Königs gegenüber steht, als seiner Herrschaft sich willig unterwerfend, weshalb es auch von vorn herein „dein Volk" heißet. Man hat nun נדבות als Eigenschaft erklären wollen, „ganz Willigkeit ist dein Volk" (de Wette), oder „dein Volk, ein freiwilliges." Für das Abstraktum נדבה kann man aber nur die eine Stelle Hoschea 14, 5. anführen; im Plur. aber ist es also völlig unzuläßig. נדבות sind freiwillige Gaben überall (s. selbst 68, 10.), und da im ganzen V. ein Verb. nicht vorhanden, so muß dies aus נדבות selbst erklärt werden: „Dein Volk bringt freiwillige Gaben," wovon der Sinn nicht zweifelhaft sein kann, da dies so viel wie huldigen heißt, indem den Königen bei der Huldigung stets Geschenke gebracht wurden (vgl. 45, 13.) Dadurch hellen sich aber auch die folgenden Worte auf. ביום חילך, das Ein. unerwiesen „Heertag" oder „Schlachttag" übers., ist einfach „der Tag deiner Macht," da du zur vollen Macht, zur vollen Königl. Herrschaft gelangst. Mögen wir dann „in heiligem Schmuck" auf den König, oder natürlicher auf das Volk beziehen, so bedeutet es nichts anders, als: das Volk huldigt dem Könige in heiligem, d. h. feierlichem Schmucke, wie nicht allein 29, 2. die Engel

zum Schemel machen werde. 2. Deinen Macht-
stab wird der Ewige strecken von Zijon aus:
herrsch' in der Mitte deiner Feinde. 3. Dein

לְרַגְלֶיךָ׃ (ב) מַטֵּה עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה
מִצִּיּוֹן רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ׃ (ג) עַמְּךָ

v. 2. ב״א מַטֵּה

vor Gott in heil. Schmuck anbeten, sondern 96, 9. auch alle Völker (V. 7.), so daß an spezielle Priesterkleider nicht zu denken (vgl. 2 M. 29, 10. 14. wo das Volk „sich heiligt," indem es seine Kleider wäscht). Die folgenden schwierigen Worte enthüllen nicht minder ihren Sinn auf folgende Weise. ילדת kommt noch zweimal in der Schrift vor, Kohel. 11, 9. 10. Die erste Stelle erweist, daß ילדת die Jugend, und zwar nicht etwa nur die Kindheit bedeutet, denn es heißt: בחור בילדתך; in der zweiten St. wird glücklicherweise diese Jugend mit der Morgenröthe, wie in der unsrigen, zusammengestellt כי הילדת והשחרית הבל. Hieraus geht hervor, daß ילדתך hier ganz die Position von משחר hat, und der Thau also beiden zugesprochen wird: der Thau aus deiner Jugend wie der Thau aus dem Schooße der Morgenröthe, לך „wird dir nun," d. h. was du in deiner Jugend verdient, das erlangst du nun, die Thaten deiner Jugend sind für dein Leben wie der befruchtende Thau, den die Morgenröthe bringt; mit anderen Worten: du hast dir in deiner Jugend den Anspruch auf die Herrschaft erworben, jetzt erhältst du sie. Das hierauf folgende נשבע ה׳, analog dem נאם ה׳ V. 1. bezeugt, daß ein neuer Absatz beginnt, und ziehen wir daher zuerst das Resultat für den ersten: Gott giebt dem Könige, der zwar solcher schon ist, aber die Regierung noch nicht antreten konnte, weil ihm Gegner sie verweigern, die Versicherung, daß seine Feinde unterworfen würden, und sein Volk ihm huldigen werde, so daß er nun den Lohn für die Thaten seiner Jugend erhalten würde. Der zweite Absatz muß nun ein neues Moment bringen. Der König ist nun König, aber wie wird er dies sein? Die Antwort giebt der vierte V. einfach: אתה כהן לעולם „Du sollst Priester sein auf immer." Falsch verstanden dies nun Viele, indem sie hier an das spezielle jisrael. Priesterthum des ahronitischen Geschlechtes fest hielten, so daß sie meinten, der König solle zugleich Opferpriester sein. Hiermit steht schon das Folgende gänzlich im Widerspruch, da ein jisrael. Priester mit der Besiegung von Königen gar nichts zu schaffen. Der Begriff כהן geht weiter. Wir brauchen nur an die klassische Stelle 2 M. 19, 6. ממלכת כהנים vom ganzen Volke Jisr. zu erinnern, dem gemäß 4 M. 16, 3. כי כל העדה כלם קדשים, welche Ansicht auch von Jesch. II. wieder geltend gemacht worden, indem er die Jisr. der Zukunft כהני ה׳ (61, 6.) anreden läßt, wie auch das Verb. כהן Piel ganz allgemein als weihen noch später gebraucht worden (Jesch. 61, 10.) Sobald man also vom speziellen Opferpriester absieht, der, wie erwiesen, hier nicht gemeint sein kann, ist כהן, dem Herrn geweiht im allgemeinen Dienste seiner Erkenntniß und Anbetung; und da konnte der König Jisr.'s an der Spitze des Volkes der Erkenntniß und Anbetung des einigen Gottes ganz besonders כהן genannt werden, ja er mußte dies sein, sobald er seinem Berufe lebte. Er, der משיח ה׳ heißt, der mit „heil. Oele" gesalbt worden, muß auch כהן ה׳ sein. Daß dies der Sinn des כהן hier ist, erhellt sofort aus den folgenden Worten: „nach der Weise Malki-Zedek's," wo bekanntlich על דברתי antike Form für den st. constr. ist. Malki-Zedek war aber „König von Schalem" d. i. Jeruschalajim und כהן לאל עליון (1 M. 14, 18. s. I. S. 65), also nicht jisrael. Priester, sondern im allgemeinen Sinne. So will also der S. damit gleich bemerken, daß der König Priester nicht im Sinne des speziellen Opferpriesterthums, sondern wie Malki-Zedek, als König zugleich Träger der Lehre und des Gesetzes des einigen Gottes sein soll. Es ist also damit die besondere Qualität des jisrael. Königs, des, mit heil. Oele Gesalbten des Ewigen, gezeichnet, welche allerdings im Schaul noch nicht hervorgetreten, aber in David ganz besonders durchdrang. Der Blick auf Malki-Zedek lag aber um so näher, als es sich um den nunmehrigen Sitz des jisrael. Königthums, Zijon (V. 2.), Jerusch. handelte. Am wenigsten kann hier aber לעולם auffallen, denn daß dies nicht im wörtlichen Sinne „auf ewig" zu verstehen, daß es sehr häufig nur das Immerwährende durch das ganze Leben Einer Person (z. B. לעולם אודך 30, 13., אל אבושה לעולם 32, 2. 41, 13. 45, 3. u. sehr oft) und namentlich eines Königs (z. B. ישב עולם 61, 8. 45, 7. 21, 5.), besonders mit dem Hinblick auf sein Geschlecht, bezeichnet, zeigen unzählige Stellen. — So war nun innerhalb Jisr.'s selbst die Stellung des Königs äußerlich (1—3.) und innerlich (4.) festgestellt, und von hier aus konnte um so mehr auch sein Verhältniß zum Auslande besprochen werden. Als כהן, als priesterlicher König des Einigen konnte es nicht anders sein, als daß ihm Gott „zur Rechten" sei, d. h. zum thatkräftigsten Beistande, und deshalb sein Verhältniß zum Auslande nur ein siegreiches; die folgenden Verse sagen daher nichts weiter als: Könige, Völker besiegt er mit Gott. „Am Tage seines Zornes" (vgl. Jesch. 13, 13. Klgl. 1, 12. 2, 1.) zeigt, daß zu מחץ Subj. ist: אדני, wie denn מחץ meist von Gott gebraucht wird 5 M. 32, 39. 33, 11. Chab. 3, 12. Ps. 68, 22., nicht weniger kann ידין בגוים nur auf Gott bezogen werden. Im Gegentheil kann eben sowohl „er trinkt aus dem Bach," als „er erhebt das Haupt" (7.) nur auf den König bezogen werden, so daß also ein Wechsel des Subj. in V. 7. (nicht wie Ein. schon in V. 6. wollten) eintritt, was um so leichter, da die Anrede in ימינך schon fern ist. Es war nämlich dem S. sehr leicht, indem er Gott für den König die Könige und

Volk bringt freiwillige Gaben am Tage deiner Macht in heiligem Schmucke: wie aus des Morgenroths Schooße wird dir dann der Thau deiner Jugend. — 4. Der Ewige schwur, und bereuet es nicht: Du sollst Priester sein auf

נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ׃ (ד) נִשְׁבַּע יְהוָה ׀ וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם

v. 3. נ״א בְּהַרְ׳

Häupter zerschmettern läßt, da er dabei doch jedenfalls den König als Kämpfer, Gott als die siegverleihende Kraft denkt, allmählig den König als Kämpfer an die Stelle Gottes treten zu lassen. Dieser Kämpfer in seiner großen Schlachtarbeit, insonders beim Verfolgen, findet (durch Gott) stets auf seinem Wege eine Quelle, um sich zu erfrischen, und so im Siege fortfahren zu können, und erlangt dadurch vollständigen Sieg. Beispiele, welche Bedeutung solch eine Erfrischung für den siegreichen Krieger hatte, s. Richt. 15, 18. 19. 2 Schem. 23, 15., besonders auch 1 Schem. 14, 24 ff. — So ist uns also auch der zweite Absatz klar geworden; er giebt zuerst die innerliche Qualität des Königs an, als priesterlichen Trägers der Gotteslehre, dann seine, durch dieses nahe Verhältniß zu Gott erlangte Siegeskraft über Völker und Könige. Jetzt wird uns aber auch der Beginn des Ganzen nicht zweifelhaft sein. Was soll der König thun, bis Gott ihm die Feinde unterwirft? שב לימיני! Lassen wir bei Seite, was über diese Worte mystisch gefabelt worden, so ist es uns klar, aus V. 5., daß eben gar nichts Besonderes damit gemeint, sondern nur ein bildlicher Ausdruck gebraucht sein kann. In V. 5., wo der König zum Kampfe gegen die feindlichen Völker geht, heißt es אדני על ימינך „der Herr wird zu deiner Rechten sein," wird dir thatkräftigst Beistand leisten, für dich streiten und siegen. Unmöglich konnte der S. einen Tropus in diesen Worten gebrauchen, wenn er im שב לימיני etwas Bestimmtes, Konkretes ausgesprochen hatte. Dies hat der Psalmensammler auch gemeint, wenn er um diese ימין willen den Ps. auf den vorherg., wo ähnliche Ausdrücke von ימין V. 6. u. 31. vorkommen, hat folgen lassen. Darum muß aber שב לימיני ein Entgegengesetztes bedeuten, da שב dem in אדני על ימינך zu supplirenden עמד entgegensteht, hier Gott zur Rechten des Königs stehen, dort der König zur Rechten Gottes sitzen soll. Wenn daher אד׳ על ימ׳ den Beginn des Kampfes, das Hineinstürzen in den Kampf bezeichnet, so muß שב לימ׳ das ruhige Verharren bis zu dieser Zeit ausdrücken, das ruhige, aber seines Zieles völlig gewisse, zuversichtliche, weil es eben ein Verharren zur Rechten Gottes ist. Hiermit stimmt denn auch das gewichtige עד „bis," עד אשית „bis ich machen werde ff.," was sogar nicht einmal sich ausläßt, ob dies in naher Zeit geschehen werde, was erst im spätern רדה hervortritt. — Nach dieser Auseinandersetzung ist uns die Situation völlig klar. Es soll dem Könige, der noch nicht zum vollen Besitze seines Königthums gelangt ist, die heilige Versicherung gegeben werden, daß er dasselbe in Zijon erhalten und von da aus, triumphirend über alle inneren und äußeren Feinde, in priesterlich frommer Weihe weithin ausdehnen werde. Wir sagen „heilige," denn darum wird diese Versicherung zuerst als ein Orakel (נאם ה׳) Gottes (1.), dann als ein Schwur Gottes (2.), also als ein Vortrag eines Propheten, wie ein solcher unzählige Male mit נאם ה׳ eingeleitet wird, dargestellt. Da nun נאם ה׳ in den Ps. nirgends weiter vorkommt, so haben wir eben hier einen Prophetenpsalm, oder ein Prophetenstück zu einem Ps. gemacht. Da kann es dann aber auch nicht zweifelhaft sein, daß der König, zu und von dem hier gesprochen wird, David selbst ist, und zwar in der Zeit vor der Besitzergreifung des Thrones und Zijons, also als er noch in Chebron auf die Herrschaft über Juda beschränkt, aber dem Throne nahe war. Man braucht nur die betreffenden Kapp. des 2 Schem. zu lesen, um dies bekräftigt zu sehen: wie zwar Juda ihm huldigte, David die ganze Herrschaft beanspruchte (2, 7.), Abner aber mit Ischboscheth ihm entgegentrat (das. 8. 9.), die Kämpfe darum (3, 1.), wie aber selbst Abner anerkannte, daß Gott dem D. das Königthum zugeschworen (3, 9.), wie die Aeltesten Jisr.'s immer den D. haben zum Könige gewollt (3, 17.), wie sich D. schwach fühlte, Joab gegenüber (3, 39.), wie dann alle Aeltesten kamen und D. huldigten (5, 1 ff.), und D. dann sofort gegen Jerusch. aufbrach (5, 6.), so daß nicht einmal ein Zwischenraum in seiner Regierung in Chebron und Jerusch. angegeben wird (5, 5.), und „die Feste Zijons" eroberte (5, 7.), und D. nun „erkannte, daß ihn der Ewige festgestellt zum Könige über Jisrael" (5, 12.) Hieraus wird auch deutlich, daß die Erwähnung Zijons V. 2. kein Widerspruch ist, da es D. längst im Entschlusse gelebt haben muß, Zijon zu erobern und zu seinem königlichen Sitze zu machen. Wir erkennen demnach leicht in dem Ps. den Zweck, die volle Zuversicht auf das Gelangen D.'s zum Throne auszusprechen, ihm und seinen Anhängern zum Troste und Stärkung, als der früh gegebenen Verheißung an D. immer neue und große Hindernisse entgegentraten. Von diesem Gesichtspunkte lösen sich aber alle Schwierigkeiten in den einzelnen Ausdrücken, namentlich in V. 3. auf, da das jisr. Volk wirklich längst nach D. sich sehnte, und nur Gewalthaber, wie Abner, es zurückhielten, und wie D. allerdings auf die Erfüllung dessen, was seine „Jugend" so stürmisch gemacht hatte, harren mußte. Es wird nun noch die Frage sein, ob der Ps. so dem D. selbst zugeschrieben werden kann, wie die Ueberschrift bemeldet. Wir glauben dies unbedingt bejahen zu können. Der ganze Gedanke des Ps. konnte, da es längst und

immer nach der Weise Malki=Zedek's. 5. Der Herr zu deiner Rechten zerschmettert am Tage seines Zornes Könige. 6. Er wird richten unter den Völkern — voll von Leichen — zerschmettert Häupter auf weitem Lande. 7. Vom Bache wird er trinken am Wege, darum wird er das Haupt erheben.

עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק׃ (ה) אֲדֹנָי עַל־
יְמִינְךָ מָחַץ בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים׃ (ו) יָדִין
בַּגּוֹיִם מָלֵא גְוִיּוֹת מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ
רַבָּה׃ (ז) מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל־כֵּן
יָרִים רֹאשׁ׃

überall bekannt, (schon dem Jonathan), von den Gegnern selbst anerkannt (s. oben von Abner), war, daß Gott dem David, schon durch Schemuel, das Königthum zugesichert hatte, von D. ausgesprochen worden, ohne Anmaßung genannt werden zu können. Die eigenthümliche Einkleidung bezeugt, daß irgend ein prophetischer Spruch neuerdings an D. ergangen, den D. nun als Ps. einkleidete, und seinen Anhängern zum Wahrzeichen übergab. (Aehnlich Moscheh in הַאֲזִינוּ und dem Segen 5 M. 32. u. 33.) Die Abfassung als Ps. bezeugt D., die prophet. Einkleidung bezeugt, daß er sich auf einen prophet. Ausspruch gründet. Sehen wir genauer nach, so ist in dem ganzen Ps. so nichts, was den König selbst hervorhebt, gesagt, sondern Alles auf Gott zurückgeführt, und diesem aller Sieg zugeschrieben, daß es D. recht gut gesagt haben kann. Das allein auffällige לאדני (V. 1.) gehört zur prophet. Einkleidung, und war angemessen, da der Ps. den Anhängern D.'s übergeben wurde. — Raschi hielt den Ps. mit den Talmudisten an Abraham gerichtet (wegen Malki=Zedeks), Vorhek an Schelomoh, Justin der Kirchenvater an Chiskijah, de Wette an Ussijah, welche Meinungen sämmtlich der Widerlegung nicht mehr werth sind. Von denen, welche den Ps. auf D. beziehen, ist Rabe's Meinung, dem Ps. liege 2 Schem. 21, 15—17., Mendelssohn's, 2 Schem. 11, 12., daß D. zu Hause bleibe, um nicht in Lebensgefahr zu gerathen, zu Grunde, zu beschränkt, und stützt sich auf die falsche Auslegung von רבה V. 6. Ewald glaubt ihn zu D. gesprochen, als er nach Opfer und Gebet zum Kriege gegen mächtige Feinde aufbrechen wollte, was sich auf falsches Verständniß von V. 3. stützt, und den rechten Sinn von V. 2. vernachlässigt. Pfeiffer, was uns am nächsten kommt, nach der Eroberung Zijon's. Die früheren jüd. Weisen deuteten den Ps. auf den Messias (Matth. 22, 11.), was auch spätere noch annahmen, wie Saadias, und von christl. Theologen, jüngst wieder von Hengstenb. mit ungeheurem Wortschwall, vertheidigt worden, ohne mehr als die Stellen des N. T. zur Begründung anführen zu können. Daß die bestimmte Idee eines persönlichen Messias, der als Priester und König Schlachten schlagen und Könige zerschmettern werde, zu David's Zeit und in ihm schon vorhanden gewesen, kann nicht nachgewiesen werden, auch nicht aus 2 Schem. 23. Am wenigsten paßt aber V. 7. auf ihn, denn von einem Messias, von dem wörtlich verstanden wird, daß er zur Rechten Gottes sitzt, zu sagen, daß er auf dem Wege Wasser aus dem Bache trinken und darum das Haupt erheben werde, ist mehr als Widerspruch. — Der Ps. zerfällt in 2 Str. 1—3. 4—7., wie oben charakterisirt worden; jede Str. beginnt mit einem Ausspruch Gottes 1. 4., worauf die Ausführung folgt. Als Prophetenspruch ist er allerdings dunkel gehalten, aber von hoher poetischer Kraft durchdrungen, in vollem Zusammenhange, mit lyrischer Kürze und Gedrängtheit. **Der Herr setzt den König ein, weihet ihn und macht ihn siegreich.** — 1. S. Einleit. zu den Ps. Da die nöthige Erkl. schon in der Einleit. zu diesem Ps. gegeben worden, ist hier nur über die hauptsächlichsten Meinungen zu berichten. שב לימיני Ein. als Ehrenbezeugung, And. als Mitregentschaft, Ewald auf den Siegeswagen neben ihm, Rabe: bleibe ruhig in meinem Hause. — 2. Nach Jirm. 48, 17. Jech. 19, 11. 12. 14. ist מטה עזך „dein kräftiger, mächtiger Stab," was den Sinn nicht verändert, da der Stab die Herrschaft symbolisirt. — 3. Die Meisten nehmen יום חילך als Tag der Schlacht, des Heeres, und darum עמך נדבות dein Volk, das in Schaaren freiwillig, voll Muthes herbeiläuft. Weder חיל, noch נדבות paßt hierzu. 68, 10., worauf man sich beruft, ist נדבות ebenfalls Gaben, Geschenke. Noch weniger paßt בהדרי ק׳, was man fälschlich kriegerischen Schmuck erklären oder in בהררי hat verändern wollen. חיל ist Macht, Kraft, Vermögen, hier die Herrschaft des Königs, welcher König ist, aber das ganze Königthum noch nicht erlangt hat; נדבות immer freiwillige Gaben, hier als Zeichen der Huldigung. Ebenso machte man willkührlich aus ילדת dem Jugendalter die junge Mannschaft, was gänzlich unerweisbar. — 4. Rabe nimmt כהן als „Diener," sich stützend auf 2 Schem. 8, 18. — 5. Ein. die Anrede (ימינך) an Gott, אֲדֹנָי für אֲדֹנִי König, Messias. — 6. Vgl. 68, 22. Die öftere Verbindung von מחץ ראש streitet wider die Ansicht Mendelssohns: er schlug das Haupt von Rabbah. Daß ferner die Stadt Rabbah des ammonit. Landes gemeint sei, dem widerspricht der Sprachgebrauch, der nicht ארץ רבה wie etwa א׳ ירוש׳ zuläßt, so wie der ganze Charakter des Ps. — 7. בדרך ist von מנחל zu trennen, nicht: aus dem Bache am Wege trinkt er, sondern: aus dem Bache trinkt er auf dem Wege, vgl. 102, 24. Mendelss.: die Einwohner von Rabbah fliehen, und trinken aus dem Bach am Wege, **weil** es zu stolz sein Haupt erhob. S. die beweisenden Stellen in der Einleit. —

קיא (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ אוֹדֶה יְהוָה בְּכָל־
לֵבָב בְּסוֹד יְשָׁרִים וְעֵדָה׃ (ב) גְּדֹלִים
מַעֲשֵׂי יְהוָה דְּרוּשִׁים לְכָל־חֶפְצֵיהֶם׃
(ג) הוֹד־וְהָדָר פָּעֳלוֹ וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת
לָעַד׃ (ד) זֵכֶר עָשָׂה לְנִפְלְאֹתָיו חַנּוּן
וְרַחוּם יְהוָה׃ (ה) טֶרֶף נָתַן לִירֵאָיו
יִזְכֹּר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ׃ (ו) כֹּחַ מַעֲשָׂיו
הִגִּיד לְעַמּוֹ לָתֵת לָהֶם נַחֲלַת גּוֹיִם׃
(ז) מַעֲשֵׂי יָדָיו אֱמֶת וּמִשְׁפָּט נֶאֱמָנִים
כָּל־פִּקּוּדָיו׃ (ח) סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם
עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר׃ (ט) פְּדוּת ׀ שָׁלַח
לְעַמּוֹ צִוָּה לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ קָדוֹשׁ וְנוֹרָא

ג״א וְהָדָר v. 3. בנ״א צִוָּה v. 9.

Die Größe Gottes.

111. 1. Hallelujah. Aufrichtigen Herzens dank' ich dem Ewigen, Bei der Redlichen Rath und Gemeinde. 2. Des Ewigen Werke sind groß, Es suchen jene sie bei allen ihren Wünschen. 3. Feier und Herrlichkeit ist sein Thun, Gerechtigkeit besteht ihm ewiglich. 4. Hat seinen Wundern Gedächtniß gestiftet, Ist gnädig und barmherzig, der Ewige. 5. Jenen, die ihn fürchten, gab er Nahrung, Keiner Zeit vergißt er seines Bundes. 6. Ließ seiner Werke Kraft kund werden seinem Volke, Mehrer Völker Erbe ihnen gebend. 7. Nur Wahrheit und Recht sind seiner Hände Werke, Ohnfehlbar sind all seine Gebote, 8. Preiswürdig fest auf ewig, Rechtlich und wahrhaftig vollführt. 9. Sandte seinem Volk Erlösung, That seinen Bund auf

111. Die Ps. 111. u. 112. bieten eine eigenthümliche Form, und zwar beide dieselbe dar. Sie sind genau alphabetisch, aber so daß jeder Halbvers mit dem folg. Buchstaben anfängt; dabei zählt jeder nur 10 Verse, und deshalb bestehen die beiden letzten V. 9. 10. aus 3 solcher Halbverse. (Wir haben diese Form in der Uebers. nachgeahmt, was auch Ewald versuchte). Da nun 111. die Herrlichkeit Gottes, 112. die des Gottesfürchtigen feiert, so erklärten Ewald und Hengstenb. sie für ein Psalmenpaar desselben Verf. De Wette machte aber darauf aufmerksam, daß 112. mehre Stellen aus 111. wiederholt, und zwar nicht ganz schicklich, s. V. 3. 4. in beiden Ps. (so auch סמוך V. 8.), und daß demnach 112. vielmehr eine Nachahmung von 111. sei. Hierin wird Zwiefaches bestärken, 1) daß 112. überhaupt sehr schwach ist, wie z. B. die aus 111. entlehnte Phrase צדקתו עמדת לעד zweimal 3. 9. vorkommt; 2) daß 111. in seiner Lobpreisung das Verhältniß Gottes zu Jisr., und seine geschichtlichen Thaten für dieses hervorhebt, so daß, wenn 112. denselben Verf. hätte, dieser sicher hier das Verhältniß des Jisraeliten zu Gott speziell berührt hätte, was durchaus nicht geschehen, weshalb nur an einen Nachahmer, der mehr das Formelle im Auge hatte, zu denken. Jedenfalls suchte dieser aber durch die gleiche Form und die Anklänge an die Worte des Ps. 111. einen Pendanten zu schaffen, durch den beide zu einem Psalmenpaar sich vereinigten. Der Ps. 111., nachdem er 1—3. Allgemeines zum Lobe Gottes ausgesprochen, trifft durch V. 4. den Uebergang zu den geschichtlichen Wundern für Jisr., hebt dann 5. die Speisung in der Wüste, 6. die Ertheilung des heil. Landes, 7. 8. die Verleihung der Gesetze, 9. die Erlösung, die Gott Jisr. so oft angedeihen lassen (לעולם), hervor, und schließt 10. mit der Empfehlung der Gottesfurcht. Gott schafft Wunderbares in seiner Herrlichkeit. — 1. סוד ist der engere Kreis als עדה vgl. 1 M. 49, 6., indeß mit Rabe beides hier für privatim und öffentlich zu nehmen, ist zu weit gegangen. — 2. דרושים לכל חפציהם kann nicht heißen „erwünscht all ihren Freunden" (Rdak, Ewald), weil es sonst חֲפֵצֵיהֶם heißen müßte. חפץ auch im Plur. Lust, Wunsch (Spr. 8, 11.); das Suff. auf die Rechtschaffnen in V. 1.; דרש heißt suchen mit dem Einschluß der Befriedigung. „Gesucht für alle Wünsche jener," heißt demnach: die Rechtlichen suchen und finden ihre volle Befriedigung in den Werken und Thaten Gottes für alle ihre Wünsche. — 4. „Seine Wunder," die er für Jisr. gethan. „Ein Gedächtniß stiften," so Großes thun, daß es nicht vergessen wird. — 5. Speisung in der Wüste. — 7. Wie V. 6. das Allgemeine voran, das Faktum folgend, um so mehr, da dies V. 8. noch weiter erläutert werden soll. So sind פקודין das geoffenbarte Gesetz Gottes (19, 9.) — 8. Wenn nur der Wahre und Rechtschaffene ein Gebot vollführen kann, so muß dies aus Wahrheit und Recht geflossen sein. — 9. Der S. denkt nicht allein an die Befreiung aus Aeg., weil diese hier zu spät käme, sondern an die wiederholt für

שְׁמוֹ׃ (י) רֵאשִׁית חָכְמָה ׀ יִרְאַת יְהוָה
שֵׂכֶל טוֹב לְכָל־עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת
לָעַד׃

ewig kund, Und heilig ist und ehrfurchtbar sein Name. 10. Vorm Ew'gen Furcht ist aller Weisheit Anfang; Wahrung jener gute Einsicht; Zur Ewigkeit besteht Sein Lob.

Des Gottesfürchtigen Glück.

קיב (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ אַשְׁרֵי־אִישׁ יָרֵא
אֶת־יְהוָה בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד׃ (ב) גִּבּוֹר
בָּאָרֶץ יִהְיֶה זַרְעוֹ דּוֹר יְשָׁרִים יְבֹרָךְ׃
(ג) הוֹן־וָעֹשֶׁר בְּבֵיתוֹ וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת
לָעַד׃ (ד) זָרַח בַּחֹשֶׁךְ אוֹר לַיְשָׁרִים
חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק׃ (ה) טוֹב־אִישׁ חוֹנֵן
וּמַלְוֶה יְכַלְכֵּל דְּבָרָיו בְּמִשְׁפָּט׃ (ו) כִּי־
לְעוֹלָם לֹא־יִמּוֹט לְזֵכֶר עוֹלָם יִהְיֶה
צַדִּיק׃ (ז) מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נָכוֹן
לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיהוָה׃ (ח) סָמוּךְ לִבּוֹ לֹא
יִירָא עַד אֲשֶׁר־יִרְאֶה בְצָרָיו׃ (ט) פִּזַּר ׀
נָתַן לָאֶבְיוֹנִים צִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד

v. 10. נ״א עֹמֶדֶת

112. 1. Hallelujah. All' Heil dem Manne, der den Ew'gen fürchtet, Bei seinen Geboten große Lust hat. 2. Deß Same wird im Lande mächtig sein, Ein redliches Geschlecht, das wird gesegnet. 3. Fülle und Reichthum ist in seinem Hause, Gerechtigkeit besteht ihm ewiglich. 4. Hell geht den Redlichen in Finsterniß das Licht auf; Ist er doch gnädig und barmherzig und gerecht. 5. Ja, gut ergeht's dem Mann, der schenkt und leihet, Kann seine Sachen mit Recht erhalten. 6. Läßt ihn der Herr doch nimmer wanken, Mit ewigem Gedächtniß wird der Gerechte sein. 7. Nicht fürchtet er vor böser Kunde sich, Ohn' Wanken ist sein Herz, vertrauend auf den Ewigen. 8. Preiswürdig fest sein Herz, er fürchtet nichts, Rache sieht er einst an seinen Drängern. 9. Streuet aus und giebt den Dürftigen, Treu besteht Ge-

Isr. vollführte; darum knüpft sich die Ewigkeit seines Bundes daran. — 10. Der Schluß. Ist Gott so groß in Wesen und Werk, so ist die Furcht vor ihm aller Weisheit Anfang, ohne die keine Weisheit, und mit der alle Weisheit. Vgl. Spr. 1, 7. And. nehmen ראשית als das Vorzüglichste, das Hauptsächlichste Albo, Ikkar. III., 31. Das Suff. הם auf פקדים 7. 8. Das Suff. in תהלתו auf Gott. Rdak auf עשיהם, Rabe auf שכל טוב. —

112. S. Einleit. zu Ps. 111. Der Ps. flicht die Beschreibung des Glückes des Gottesfürchtigen und die Schilderung seiner Eigenschaften in einander, und schließt mit einem Blick auf die Frevler (10.) Das Heil des Gottesfürchtigen. — 1. Der Anfang knüpft unmittelbar an den Schluß von 111. יראת ה׳. — 2. Zuerst, was dem natürlichen Menschen am nächsten ist, das Geschlecht, in dem sich der Ahn glücklich fühlt. — 3. Fülle in seinem Hause. „Seine Gerechtigkeit" sein von dem gerechten Gott ihm nach seiner Gerechtigkeit verliehenes Geschick. — 4. Von 4—6. das gute Geschick des Gottesfürchtigen. Mit Rosenm., de Wette חנון וגו׳ auf Gott zu beziehen, ist unzulässig, da von Gott im ganzen Ps. nicht die Rede, und gar keine Bezeichnung eines neuen Subj. gegeben ist. Vielmehr wie צדקתו עמ׳ ל׳, das 111, 3. von Gott galt, 112, 3. auf den Gottesfürchtigen angewendet worden, so hier חנון ורחום, was 111, 4. von Gott, 112, 4. vom Gottesfürchtigen, wie das צדיק für ה׳ von 111, 4. deutlich zeigt. Demnach eine ungeschickte Nachahmung. Dennoch sind die Worte nicht Apposition zu לישרים, wie Rdak meint, sondern, ganz unabhängig auf ירא את ה׳ zurückgehend, geben sie die Eigenschaften des Gottesfürchtigen, wie in V. 5. und 8. Um so weniger ist Rabe's Meinung gültig, der sie als Appos. zu אור annimmt, oder Luthers, der vor ihnen מן supplirt. — 5. טוב gleich אשרי V. 1. — 7. 8. Seine Unerschütterlichkeit bei drohender Gefahr. Auch hier das סמוכים 111, 8. von Gottes Geboten auf den Gottesfürchtigen angewendet. — 9. פזר das

rechtigkeit ihm ewiglich, Und sein Horn erhebt in Ehren sich. 10. Verstört wird es der Frevler sehen, Wird mit den Zähnen knirschen und vergehen: Zu Grunde gehet das Gelüst der Frevler.

Das große Loblied (113—118.) Aufruf zum Lobe.

113. 1. Hallelujah. Lobet, ihr Diener des Ewigen, lobet den Namen des Ewigen. 2. Es sei des Ewigen Name gepriesen von nun an bis in Ewigkeit. 3. Von der Sonne Aufgang bis zum Niedergang sei gelobt der Name des Ewigen. — 4. Erhaben über alle Völker ist der Ewige, über die Himmel seine

קַרְנוֹ תָּרוּם בְּכָבוֹד׃ (י) רָשָׁע יִרְאֶה ׀ וְכָעַס שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמָס תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד׃

קיג (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה הַלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה׃ (ב) יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃ (ג) מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ עַד־מְבוֹאוֹ מְהֻלָּל שֵׁם יְהוָה׃ (ד) רָם עַל־כָּל־גּוֹיִם ׀ יְהוָה עַל הַשָּׁמַיִם

v. 10. בנ״א וְכָעָס

reichliche Geben Spr. 11, 24. Die Armuth des Dichters, daß er für den Buchstaben צ nichts Anderes weiß, als eine Wiederholung von V. 3. Horn s. v. a. Macht, Heil. —

113. Wie in den Ps. 95—100. eine Gruppe Tempellieder erschien, von denen jeder selbstständig, die aber dennoch ein Ganzes bildeten, indem der Eine an den Andern sich lehnte, ausführend ein Moment, der im Vorherg. nur angedeutet worden: so hier in den Ps. 113—118. Allerdings aber sind es zuvor die Ps. 113—117., die ein engeres Ganzes bilden, an die dann 118. selbstständiger, aber doch dazu gehörig, hinzutritt. Von jenen nämlich enthält 113. den eigentlichen Aufruf zum Lobe Gottes, dies begründend in der Fülle seines Wesens und seiner Weltregierung, 114. behandelt den Auszug aus Aeg. mit reicher dichterischer Begabung, so die eigentliche Bestimmung dieser Liedergruppe bezeichnend, 115. spricht das Verhältniß des Volkes Jisr. zu Gott aus, 116. steigt in die Tiefe der Subjektivität, der Persönlichkeit hinab, voll Durch- und Dankfühlens erlittenen Wehs und erfahrener Rettung, und daran 117. zum Schluß der engern Gruppe ein kurzer Aufruf zu allgemeinem Lobpreis Gottes. Hieran schließt sich nun 118., wo die personifizirte Gemeinde ihre Ueberzeugungen über die göttl. Welregierung von ihrem Standpunkte ausspricht. Die ganze Gruppe ist so nichts Anderes als ein weihevolles Lied über die göttliche Weltregierung nach allen Richtungen, des Allgemeinmenschlichen, des Nationalen und des Persönlichen, anknüpfend an den, später für Jisr. zum Symbol gewordenen Auszug aus Aeg., so daß die nächste Bestimmung für die Feier des Peßachs im Tempel (116, 19.) gewesen (vgl. Ps. 81.) Daß 118. zur Gruppe gehörig, geht schon aus der dreifachen Vertheilung auf das בית ישראל, das בית אהרן und die יראי ה׳ wie 115, 9—13., die sonst nirgends vorkommt (in 135. ist sie nachgeahmt und durch בית לוי noch erweitert). Ueber die ganze Gruppe ist aber auch derselbe Geist der Innigkeit, der tiefen Empfindung, der tiefen psychologischen Gewahrung, der hochdichterischen und reichen Behandlung, ohne Schwulst, und dabei mit jener Klarheit, welche die ältere Lyrik entbehrt, ausgegossen. Schon die alte Synagoge wußte dies, und machte diese Gruppe unter dem Titel des „großen Lobliedes" zu ihrem Festgesang, dem sie sogar den Segensspruch voranstellte: Gott habe befohlen, dieses הלל zu beten. Die Abfassungszeit erscheint als in der nachnächsten Periode nach dem Exil, wo Jisr. und sein Kultus wieder aufgeblüht war. Dahin weist der ganze Charakter, so wie Einzelnes. „Jehudah" für Jisr. 114, 2.; die ironische Schilderung der Götzen 115, 4 ff., die bei Jeschajah II. noch Ausspruch des Propheten, hier im Munde des Volkes ist; das besondere Hervortreten der Priester, dem Volke gegenüber, als alleinige Leiter („die Konkurrenz des Propheten- und Königthums ist geschwunden," Hengstenb.) — 113. erster, allgemein einleitender Ps. dieser Gruppe, Aufruf zum allgemeinen Lobe Gottes 1—3., der zuerst in der Unendlichkeit seines Wesens 4—6., dann in seiner Weltregierung charakterisirt wird, in welcher er den Unglücklichsten zum höchsten Glücke bringt 7—9. Drei dreiversige Str. Gott in seiner Höhe nimmt sich des Tiefgedrückten an, und erhöhet ihn. — 1. „Diener des Ewigen" sind Alle, die ihn anbeten, die später in dreifacher Vertheilung als Jisraeliten, Ahroniten (Priester), und Gottesfürchtige erscheinen. — 2. 3. Lob Gottes unbeschränkt in der Zeit 2., unbeschränkt im Raum 3. מהלל s. Anm. zu 18, 4. — 4. Es ist

Herrlichkeit. 5. Wer ist wie der Ewige, unser Gott, der hoch thront, 6. der tief schaut, im Himmel und auf Erden? — 7. Er richtet aus dem Staube auf den Armen, erhöhet aus dem Koth den Dürftigen, 8. neben Fürsten ihn zu setzen, neben Fürsten seines Volkes; 9. des Hauses Unfruchtbare macht er wohnen als fröhliche Mutter von Söhnen. Hallelujah.

כְּבוֹדוֹ׃ (ה) מִי כַּיהוָֹה אֱלֹהֵינוּ הַמַּגְבִּיהִי
לָשָׁבֶת׃ (ו) הַמַּשְׁפִּילִי לִרְאוֹת בַּשָּׁמַיִם
וּבָאָרֶץ׃ (ז) מְקִימִי מֵעָפָר דָּל מֵאַשְׁפֹּת
יָרִים אֶבְיוֹן׃ (ח) לְהוֹשִׁיבִי עִם־נְדִיבִים
עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ׃ (ט) מוֹשִׁיבִי ׀ עֲקֶרֶת
הַבַּיִת אֵם־הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּ־יָהּ׃

Der Auszug aus Aegypten.

114. 1. Als Jisrael zog aus Mizrajim, Jakob's Haus vom Volke fremder Zunge: 2. da ward Jehudah ihm zum Heiligthume, Jisrael seine Herrschaft. — 3. Das Meer sah's und entwich, der Jarden floh zurück; 4. die Berge hüpften wie Widder, Hügel

קיד (א) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בֵּית
יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז׃ (ב) הָיְתָה יְהוּדָה
לְקָדְשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מַמְשְׁלוֹתָיו׃ (ג) הַיָּם
רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר׃ (ד)
הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי־

ב״א הַמגביהי v. 5. בנ״א אֶם־ v. 9.

natürlich, daß der Jisr., der wußte, daß Gott den Himmel und die Erde geschaffen, Gott auch über die Himmel erhaben dachte, als außer- und überweltlichen Gott. — 5. 6. Gewöhnlich wird בשמ׳ ובארץ als abhängig von לראת angesehen. Allein Raschi und Hengstenb. lassen es mit Recht von מי כה׳ abhängen, da לראת eben so absolut wie לשבת gestellt ist, die V. so Eines bilden, daß die Verbindung keine Schwierigkeit macht, und die Parallelstellen dafür sprechen 5 M. 3, 24. Ps. 73, 25. — 7—9. Die Größe der göttl. Weltregierung besteht darin, daß sie das Niedrigste in der Menschenwelt zum Höchsten wandelt, den Armen zum Fürsten, die Kinderlose zur Kinderreichen — man erinnre sich an die Schmach der Kinderlosen, die Ehre der kinderreichen Frau im Orient (z. B. Rachel, Channah.) 7. 8. vgl. mit 1 Schem. 2, 8., aber der Ps. entlehnt nicht, sondern fügt den sehr fein psychologischen Zug „neben Fürsten seines Volkes" hinzu, weil es des Niedrigen höchstes Glück ist, unter denen hoch zu werden, unter denen er niedrig war, darum aber auch um so schwieriger. 9. vgl. 1 Schem. 2, 5. עקרת ist st. constr., daher הבית nicht Accus., also nicht „im Hause." —

114. Zweiter, historisch einleitender Ps. der Gruppe, als solcher rasch, ohne Vorbereitung mit dem geschichtlichen Faktum eintretend, sich so eng an das Vorherg. anschließend, daß er V. 2. auf den 113. gepriesenen Gott nur mit einem Suff. hinweist (לקדשו, ממשלותיו, 87, 1. folgt V. 2. sofort ה׳, wie hier nicht). „Ein höchst lebendiges, die Geschichte echt lyrisch beherrschendes Gemälde von der großen Zeit des ägypt. Auszugs und der Bildung Jisr.'s zur Selbstständigkeit: die ganze Natur im Aufruhr, Alles zitternd und bebend; in der Verwirrung wird Alles zuerst stutzig, so daß die Frage erschallt: woher eure Unruhe, ihr Meere und Berge? Doch sobald deutlich geworden, daß der Ewige der Urheber sei, wandelt sich das Erstaunen in Klarheit und Verehrung." (Ewald). Fügen wir hinzu, daß der S. es verstand, in wenigen Zügen alle großen Momente: den Auszug, die Spaltung des rothen Meeres und des Jardens, das Erbeben der Berge (des Sinai 2 M. 19.), das Wasser aus dem Felsen, zusammenzufassen, und dabei sofort anzudeuten V. 2., daß es sich doch nicht bloß um die Befreiung eines Volkes, sondern um ein Innerliches, um die Begründung der Anbetung und Erkenntniß Gottes handelt, um den Ps. für einen der vorzüglichsten an Inhalt und Ausdruck zu erkennen. Eben so regelmäßige Form, wie der vorige: vier zweivers. Str. Die Natur ist unterthan den Zwecken Gottes. — 1. 2. Jehudah, parallel für ganz Jisrael, nach dem Sturze des zehn Stämme-Reiches, weibl. gebraucht, nicht als Land wie Ein. wollten, denn damals hatte es noch kein Land, sondern als Personifikation der Gesammtheit, wie sonst „Tochter," wie Targ. כנשתא דבית יהודה. — 4. Poetisch ausgedehnt

wie Lämmer. — 5. Was ist dir, Meer, daß du entweichest, dir, Jarden, daß du fliehst zurück? 6. Ihr Berge, hüpfet wie Widder, Hügel wie Lämmer? — 7. Vor dem Herrn erbebe, Erde, vor dem Gotte Jakob's, 8. der Felsen wandelt in Wasserteiche, Kiesel zu Wasserquell.

צֹאן׃ (ה) מַה־לְּךָ הַיָּם כִּי תָנוּס הַיַּרְדֵּן תִּסֹּב לְאָחוֹר׃ (ו) הֶהָרִים תִּרְקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי־צֹאן׃ (ז) מִלִּפְנֵי אָדוֹן חוּלִי אָרֶץ מִלִּפְנֵי אֱלוֹהַּ יַעֲקֹב׃ (ח) הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם־מָיִם חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ־מָיִם׃

Jisrael's Segnung durch Gott.

115. 1. Nicht uns, o Ewiger, nicht uns, sondern deinem Namen gieb die Ehre, um deiner Huld, um deiner Wahrheit willen! 2. Warum sollen die Völker sprechen: wo ist denn nun ihr Gott? 3. Ist doch unser Gott im Himmel, Alles was er will, das thut er. — 4. Ihre Götzen sind Silber und

קטו (א) לֹא לָנוּ יְהוָה לֹא־לָנוּ כִּי־לְשִׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל־חַסְדְּךָ עַל־אֲמִתֶּךָ׃ (ב) לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה־נָא אֱלֹהֵיהֶם׃ (ג) וֵאלֹהֵינוּ בַשָּׁמָיִם כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה׃ (ד) עֲצַבֵּיהֶם כֶּסֶף

v. 1. נ״א לֹא־לָנוּ

was geschichtlich vom Sinai berichtet wird (2 M. 19, 18.) vgl. Richt. 5, 4 ff. Ps. 68, 9. — 5. 6. Um die große Erscheinung in ihrer innerlichen Bedeutung zu begreifen, frägt diese der S., sich in die Vergangenheit wie Gegenwart versetzend, der Natur ab. — 7. Der S. setzt die Antwort voraus, die er empfangen: wir zittern vor dem Herrn, dem Gotte Jakob's, und zieht sofort einen Allgemeinsatz heraus, höchst fein. Oder Meer, Jarden, Berge geben die Antwort: nicht wir allein, die ganze Erde zittre vor dem Ewigen. — 8. Der S. fügt einen historischen Zug (2 M. 17, 6. 4 M. 20, 11.) abermals an, um mit ihm zugleich seinen Ausspruch V. 7. sehr geschickt zu motiviren. —

115. Nach diesen beiden einleitenden Stücken tritt nun das erste Hauptstück ein, Jisrael in seinem allgemeinen Verhältniß zu Gott. Dies charakterisirt der S. sofort, indem er Alles, was Gott für Jisr. thut, nicht aus dem Verdienste Jisr.'s, sondern aus der, mit Jisr. einmal verbundenen Verherrlichung des göttl. Namens herleitet, indem das Unglück Jisr.'s stets die Heiden dazu bringt, den Gott Jisr.'s zu verspotten, während der Gott Jisr.'r doch der allmächtige Gott des Himmels ist 1—3., dem gegenüber die Götzen als Geist- und leblose Bilder der Menschenhände erscheinen 4—7. Je nichtiger daher die sind, welche auf diese Götzen vertrauen, desto eher muß der Aufruf an Jisr. ergehen, auf den Ewigen zu vertrauen 8—11. Der S. knüpft daher hieran die Verheißung des Segens Gottes auf Jisr. 12—15., wofür er zum Schlusse als Motiv die oft vernommene Aussprache fügt, daß das Lob Gottes nur von den Lebenden ertönen könne 16—18. Auch dieses Stück tritt für sich so unvermittelt ein, daß es die beiden vorherg. Ps. als Einleitung voraussetzt, schließt dagegen als erstes Hauptstück vollständig ab. Die Form ist: drei vierversf. Str., eingeleitet durch eine dreiversf. und geschlossen durch eine dreiversf., wo aber wieder der erste (V. 1.) und letzte V. (V. 18.) bedeutsam als Anfang und Schluß hervortreten. — 1. „Die Ehre" ist die Erhaltung und Größe Jisr.'s, die aber nicht eine Ehre Jisr.'s, sondern Gottes ist, weil, wenn Jisr. groß ist, auch sein Gott in den Augen der Völker groß ist. Dann wird aber insonders seine Gnade, die er an Jisr. erweist, und seine Wahrheit, seine Verheißungen zu erfüllen, gerühmt. — 2. Das Entgegengesetzte, wenn Jisr. in Unglück ist. Das alte Motiv, schon 2 M. 32, 12. (s. Anm. dazu). Vgl. 79, 10. — 3. „Im Himmel," erhaben über alles Menschenwesen der heidnischen Götter. Thatsachen sind gegen ihn kein Beweis, da er Alles nach seinem Willen, also aus seinen eignen Motiven heraus thut. — 4. Gegensatz, was die Götzen sind. De Wette meint, daß es ein, oft absichtlicher Irrthum der Juden gewesen sei, Götze und Bild zu verwechseln, da Letzteres nur Symbol des Erstern sei. Es ist dies selbst ein vielleicht absichtlicher Irrthum de Wette's; denn erstens steht ja עצביהם Götzenbilder, zweitens geht der S. von den Ansichten der großen Masse aus, der das Bild der Götze selbst war und ist, (man braucht nur an die Bilder und Symbole der christlichen Kirche zu denken, an ihre Reliquien ff.); die damit verbundenen Ideen waren Eigenthum und Gebilde der Dichter und Theosophen, nachdem das Verständniß des Symbolischen der Menge längst

Gold, Werk von Menschenhänden! 5. Haben einen Mund und reden nicht, haben Augen und sehen nicht; 6. haben Ohren und hören nicht, haben eine Nase und riechen nicht; 7. ihre Hände, die greifen nicht, ihre Füße, die gehen nicht, sie geben keinen Laut durch ihre Kehle. — 8. Gleich ihnen sind, die solche fertigen, Jedweder der auf sie vertraut. 9. Jisrael, vertrau' auf den Ewigen: ihr Helfer und ihr Schild ist er. 10. Haus Ahron, vertrau' auf den Ewigen: ihr Helfer und ihr Schild ist er. 11. Die ihr den Ew'gen fürchtet, vertrauet auf den Ewigen: ihr Helfer und ihr Schild ist er. — 12. Der Ewige gedenket unser: er segnet, segnet das Haus Jisrael, segnet das Haus Ahron, 13. segnet die den Ew'gen fürchten, die kleinen sammt den großen. 14. Der Ew'ge füg' zu euch hinzu, zu euch und euren Kindern. 15. Gesegnet seied ihr dem Ewigen, dem Schöpfer Himmels und der Erden. — 16. Die Himmel sind des Ew'gen Himmel, und die Erde gab er den Menschenkindern. 17. Nicht die

וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם׃ (ה) פֶּה־לָהֶם
וְלֹא יְדַבֵּרוּ עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ׃
(ו) אָזְנַיִם לָהֶם וְלֹא יִשְׁמָעוּ אַף לָהֶם
וְלֹא יְרִיחוּן׃ (ז) יְדֵיהֶם ׀ וְלֹא יְמִישׁוּן
רַגְלֵיהֶם וְלֹא יְהַלֵּכוּ לֹא־יֶהְגּוּ בִּגְרוֹנָם׃
(ח) כְּמוֹהֶם יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר־בֹּטֵחַ
בָּהֶם׃ (ט) יִשְׂרָאֵל בְּטַח בַּיהוָה עֶזְרָם
וּמָגִנָּם הוּא׃ (י) בֵּית אַהֲרֹן בִּטְחוּ
בַיהוָה עֶזְרָם וּמָגִנָּם הוּא׃ (יא) יִרְאֵי
יְהוָה בִּטְחוּ בַיהוָה עֶזְרָם וּמָגִנָּם הוּא׃
(יב) יְהוָה זְכָרָנוּ יְבָרֵךְ יְבָרֵךְ אֶת־בֵּית
יִשְׂרָאֵל יְבָרֵךְ אֶת־בֵּית אַהֲרֹן׃ (יג) יְבָרֵךְ
יִרְאֵי יְהוָה הַקְּטַנִּים עִם־הַגְּדֹלִים׃ (יד)
יֹסֵף יְהוָה עֲלֵיכֶם וְעַל־בְּנֵיכֶם׃
(טו) בְּרוּכִים אַתֶּם לַיהוָה עֹשֵׂה שָׁמַיִם
וָאָרֶץ׃ (טז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיהוָה וְהָאָרֶץ
נָתַן לִבְנֵי־אָדָם׃ (יז) לֹא הַמֵּתִים יְהַלְלוּ־

עטי׳ יְדֵיהֶם ׀ v. 7.

verloren gegangen. Die Schilderung in 4—7. beruht auf 5 M. 4, 28., und ist so ausführlich, weil das Bewußtsein des Volkes im Bewußtsein reinerer Erkenntniß sich heben und läutern mußte. — 7. Veränderung der Konstruktion mit Nomin. absolut. הגה dem Reden V. 5. gegenüber Kundthuung der innern Erregtheit durch irgend andre Töne, s. Anm. zu 90, 9. Einen schönen Gegensatz findet man 94, 9. — 8. Schluß von dem Götzen auf den, der sie verehrt, und weiter auf den, der sie verfertigt, oder verfertigen läßt, und sie doch verehrt. Rabe und Rdak mit großem Mißverständniß: sie mögen werden. — 9—11. Der zweiten Vershälfte von 8. gegenüber, das Vertrauen Jisr.'s. Wer sind die יראי ה׳? Raschi: die Proselyten in Jisr., de Wette, Ewald: das ganze Volk der Juden, Rabe: die Gottesfürchtigen in allen Völkern (בכל עם ועם). Daß der Gebrauch des יראי ה׳ sehr verschieden ist, zeigen viele Stellen, von denen einige dieselben in Jisr. hervorheben z. B. 22, 24. 111, 5., andere aber solche aus anderen Völkern geradezu bezeichnen z. B. 2 Kön. 17, 32 ff. Hier ist nun in der That nicht abzusehen, wie erst das Haus Jisr. 9. 12. 118, 2., dann als die besonderen Träger der Gotteserkenntniß das Haus Ahron (die Priester) 10. 12. 118, 3., und nun noch die Gottesfürchtigen unter den Jisr., oder gar das ganze Volk, das schon unter בית ישר׳ verstanden, gemeint sein kann. Noch klarer wird dies 135, 20., wo vor den Gottesfürchtigen auch „das Haus Levi" genannt ist. Gerade daß nach dem „Hause Jisrael" noch das besondere „Haus Ahron" genannt ist, erweist, daß nun der Strom sich überall hin ergießt, so daß man Rabe beistimmen muß. Bei dem Verkehr und Verhältniß der Juden mit den anderen Völkern im und nach dem Exil kann dies auch nicht auffallen, und bekräftigt dies endlich Ps. 117., wo alle Völker zum Lobe Gottes aufgefordert werden. Der Wandel der Person in den zweiten Vershälften von 9—11. ist sehr nachdrucksvoll. Der S. denkt sich allerdings zwei Chöre, von denen das eine die Jisr. auffordert, das andere sie darin bestärkt durch Motiv, so daß also die Aufforderung gleichsam von allen Seiten kommt. Vgl. noch 33, 20. — 13. Von jeglichem Stande und Alter, vgl. 6, 13. 16, 6. 31, 34. — 14. 5 M. 1, 11. — 15. Die zweite Vershälfte: in dessen

Todten loben Jah, und Alle nicht die in das Todesschweigen sinken. 18. Wir aber preisen Jah, von nun an bis in Ewigkeit. Hallelujah.

יָהּ וְלֹא כָּל־יֹרְדֵי דוּמָה׃ (יח) וַאֲנַחְנוּ׀ נְבָרֵךְ יָהּ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם הַלְלוּ־יָהּ׃

Des Jisraeliten Rettung durch Gott.

116. 1. Wie lieb ist's mir, daß meine Stimme, mein Gebet der Ewige erhört! 2. Denn er neigte mir sein Ohr zu: all meine

קטז (א) אָהַבְתִּי כִּי־יִשְׁמַע׀ יְהוָה אֶת־קוֹלִי תַּחֲנוּנָי׃ (ב) כִּי־הִטָּה אָזְנוֹ לִי וּבְיָמַי

נ״א מֵעַתָּה v. 18. נ״א יִשְׁמַע׀ v. 1.

Macht steht, euch zu segnen. — 16—18. Anknüpfend an 15. stellt der S. eine dreigetheilte Welt auf: der Himmel, die Erde und die Unterwelt, die Welt der Todten (17.); im Himmel ist der Zulobende (Gott), in der Unterwelt die nicht loben können (die Todten), auf der Erde, die das Lob Gottes Sprechenden (die Menschenkinder). Da nun überall in den Ps. vorausgesetzt wird, daß Gott das Lob der Menschen gern hat, so ist dies als Motiv für die Ertheilung des Segens, für die Erhaltung und Mehrung des Menschengeschlechts und insonders des, Gott lobenden Jisr.'s ausgesprochen. Derselbe Gedanke 6, 6., wozu s. Anm. S. 19. 30, 10. 88, 11 ff. דומה 94, 17. —

116. Das zweite Hauptstück: das subjektive, persönliche Verhältniß des Jisraeliten zu Gott. In der Entwickelung des Religiösen in Jisr. mußte sich ein Zwiefaches herausstellen: das allgemeine Verhältniß der gesammten Nation zur Religion, insofern dies von der größern oder geringern Hingebung der Gesammtheit an die Religion verschieden gefärbt ward, und das besondere Verhältniß jedes Einzelnen in Jisr. zur Religion. Der Jisraelit war immer ein Doppelglied, als Theil der Gesammtheit und als selbstständig für sich. Dort waren es die Geschicke der Nation, hier des Individuums, und ihr Verhalten in denselben, welche von Bedeutung waren. Nach beiden Richtungen hin verarbeiten die Ps. den gegebenen Stoff, folgend einzeln bald der einen oder der andern, bald beiden, sie verschmelzend. Wenn nun in dem ersten Hauptstück unsrer Gruppe (115.) allein die Nation als solche auftritt, so ist es in diesem zweiten das Individuum in seinem ganzen Wesen, welches das Hauptstück ausfüllt, aber nicht das Individuum als Mensch überhaupt, sondern als der Nationale, als Jisraelit. Es ist das Individuum, welches von Gott erhört worden 1. 2., welches von Noth, Kummer, Todesgefahr umringt war, aber auf sein Anrufen Gottes errettet ward 3. 4., der daher die Gnade des Herrn, seine Wacht für die Einfältigen erkannt hat 5. 6., zur Ruhe der Seele zurückkehrt, weil ihn Gott aus Noth und Tod errettet hat 7. 8., und sich bewußt ist, nach Ueberwindung großer Seelenkämpfe, vor Gott im Leben zu wandeln 9—11. Wenn in diesem ersten Absatze der Gedanke des Gerettetseins von Gedanken der überstandenen Gefahr durchzittert war, so ist es um so natürlicher, daß im zweiten Absatz die Wogen des Dankgefühls hoch aufschlagen und alles Uebrige verdecken. Hier aber ist es, wo der Nationale deutlich hervortritt, denn, indem er danken will, muß sich die nationale Dankweise als die entsprechendste darstellen. Von den voraufgegangenen Gefühlen gehoben, frägt er, wie er dem Herrn danken könne? Und die Antwort findet er: zunächst in der glühendsten Anrufung, Anbetung des Herrn 12. 13., dann in der Darbringung der in der Gefahr gelobeten Gelübde vor dem ganzen Volke, da er aus ihr mit der Ueberzeugung hervorgegangen, daß Gott die Frommen in der Gefahr nicht untergehen läßt 14. 15.; aber noch mehr, außerdem will er dem Gotte, der seine Fesseln gelöst, Dankopfer bringen 16. 17., diese und das Gelobte im Tempel zu Jeruschalajim 18. 19. Nach dieser Auseinandersetzung kann man aber wohl schwerlich noch meinen, daß hier von der Nation, dem Nationalunglück, dem Nationaldanke die Rede sei. Schon das Gegenüberstellen des S. dem ganzen Volke (14. 18.) widerspricht dem, wenn nicht überall vom Einzelunglück (4. 7. 8.) die Rede wäre. Aber eben so irrig wäre es, ein bestimmtes Individuum mit bestimmtem Unglück zu denken. Paßte dies schon durchaus nicht in einen allgemeinen Lobgesang, wie diese Ps. ihn bilden: so widerspricht diesem auch Alles. Es ist eben der nationale Einzelne, wie er sich V. 16. so bestimmt selbst benennt, daß gar nicht zu zweifeln. Daher all die Uebel, die dem nationalen Individuum begegnen können, allgemeine in Todesgefahr, Kummer, Angst, Armuth, aber auch nationale in Zweifel an Gott (11.), Gefangenschaft (16.), Entfernung von Jeruschalajim und dem Heiligthum (19.) Der Ps. besteht aus zwei Absätzen 1—11. 12—19., in deren erstem die Rettung, zweitem der Dank ausgesprochen wird. Beide bestehen durchweg aus zweivers. Str., nur daß die Schlußstr. des ersten Absatzes sich zu einer dreivers. erweiterte. Der zweite Absatz, der feurige Ausdruck des Dankes, gewinnt eine gewisse Gleichförmigkeit des Baus, indem die erste und dritte Str. V. 13. 17. refrainartig schließen, die zweite und vierte mit demselben V. be-

אֶקְרָא׃ (ג) אֲפָפוּנִי ׀ חֶבְלֵי־מָוֶת וּמְצָרֵי
שְׁאוֹל מְצָאוּנִי צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא׃
(ד) וּבְשֵׁם־יְהוָה אֶקְרָא אָנָּה יְהוָה
מַלְּטָה נַפְשִׁי׃ (ה) חַנּוּן יְהוָה וְצַדִּיק
וֵאלֹהֵינוּ מְרַחֵם׃ (ו) שֹׁמֵר פְּתָאִים יְהוָה
דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ׃ (ז) שׁוּבִי נַפְשִׁי
לִמְנוּחָיְכִי כִּי־יְהוָה גָּמַל עָלָיְכִי׃ (ח) כִּי
חִלַּצְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת אֶת־עֵינִי מִן־דִּמְעָה
אֶת־רַגְלִי מִדֶּחִי׃ (ט) אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי
יְהוָה בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים׃ (י) הֶאֱמַנְתִּי כִּי
אֲדַבֵּר אֲנִי עָנִיתִי מְאֹד׃ (יא) אֲנִי אָמַרְתִּי

נ״א פְּתָאִים v. 6. בנ״א עֵינַי v. 8.

Tage werd' ich ihn anrufen. — 3. Mich umschlangen die Bande des Todes, die Aengste der Unterwelt trafen mich, Bedrängniß und Kummer fand ich: 4. da rief ich den Namen des Ewigen an: ach, Ewiger, errette meine Seele! — 5. Gnädig ist der Ew'ge und gerecht, und unser Gott Erbarmer. 6. Einfältige bewahrt der Ewige: ich war in Nöthen, und er half mir. — 7. Kehre, meine Seele, zu deiner Ruhe wieder, denn der Ew'ge that dir wohl. 8. Denn du rettetest vom Tode meine Seele, mein Aug' vom Weinen, meinen Fuß vom Gleiten. — 9. Ich werde wandeln vor dem Ewigen in des Lebens Landen. 10. Ich glaube, darum will ich reden — ich war sehr bedrängt, 11. ich sprach in meinem

ginnen 14. 18. Auch dieses Stück tritt unvermittelt herein, ohne einleitendes Wort, so daß es sich als Theil eines Ganzen verräth. Gott rettet, ihm sei der Dank! — 1. 2. Kimchi suppl. ה׳ hinter אהבתי „ich liebe den Ewigen, denn" ff., dem Hengstenb. beistimmt, und sich auf 18, 2. beruft. Allein dort steht ארחמך ה׳, aber אהבתי ohne Objekt steht nie; und wir müssen daher mit Raschi und Rabe in כי ישמע was er liebt, und in כי הטה das motivirende Faktum sehen, womit die Temp. übereinstimmen. Die Erhörung durch Gott ist ja auch die Unterlage des ganzen Ps., und der S. will aussagen, daß, abgesehen vom Gegenstande der Erhörung, die Gewißheit, daß Gott erhört, schon das höchste Wohlgefühl in ihm erweckt. Ein. sehen ו in קולי für paragog. an „die Stimme meines Flehens, meine flehende Stimme." — 3. 4. S. 18, 5. 6. u. Anm. Die vielen Zischlaute sind nicht ohne Absicht gewählt. — 5. 6. Statt noch einmal in Folge von V. 4. auszuführen, daß Gott ihn erhört und gerettet, stellt der S. den daraus folgenden Allgemeinsatz gleich auf, vgl. 114, 7. פתי 19, 8. der, welcher der Schlangenklugheit der Welt entbehrt, und daher den Arglistigen bloß gestellt ist. Indem ein solcher den Pfad des Rechts wahrt, ist Gott gerecht, daß er die gegen ihn angesponnenen Listen zu Schanden werden läßt. Die zweite Vershälfte von 6. stellt den S. als beweisendes Beispiel auf. Hier wie im Folg. ist die Häufung der J-Laute, die dem Hebr. das Ich mit seinen Verhältnissen ausprägen, nicht zu übersehen. Aehnlich 118, 14. — 7. 8. V. 7. dem V. 3. gegenüber; V. 8. führt die zweite Versh. von 7. aus, vgl. 56, 14., zeigt sich indeß in der Ausführung original und weich. — 9. Vgl. 56, 14. 27, 13. Während das Vorherg. nur auf die Vergangenheit blickte, sieht 9. in die Zukunft, das Resultat der göttlichen Rettung. Darum eine neue Str. — 10. 11. Dieses Wandeln vor Gott im Lande des Lebens ist nicht blos äußerlich zu fassen für: ich lebe, sondern auch innerlich, mit Ueberwindung aller Seelenkämpfe und Zweifel, die ihm die Zeit der Gefahren noch unseliger machten. Um die beiden Verse richtig zu verstehen, muß festgehalten werden, daß der S. schon mit V. 7., noch mehr mit 9. in die Zukunft gerückt ist, was in אדבר sich bestätigt, so daß האמנתי wie אהבתי V. 1., als Praes. zu fassen. Hingegen tritt אמרתי dem אדבר so strikt gegenüber, daß אמרתי nichts Anderes als das Praet. ist. Ferner ist zu beachten, daß דבר das absolute Reden ist, אמר aber die gesprochenen Worte hinter sich hat (s. Gesen. s. v. דבר), so daß אני עניתי nicht gesprochene Worte sind, wohl aber כל האדם כזב. Denn, daß אני עניתי nicht zum Vorherg., als Worte zu אדבר gehört, sondern zum Folgenden, erweist auch schon das wiederholte אני. Hieraus ergiebt sich: האמנתי ist der gegenwärtige Seelenzustand des S.: ich glaube jetzt an Gottes Schutz und Hülfe; כי führt die Wirkung des Vorherg. ein „so daß," deshalb füglich hier mit den Sept. „darum" (Ein. „obschon," was כי nicht bedeutet); ich glaube, darum rede ich, darum spreche ich alles

Schrecken: alle Menschen lügen. — 12. Wie soll ich nun dem Ewigen vergelten all seine Gaben an mich? 13. Den Kelch des Heils will ich erheben, und des Ew'gen Namen anrufen. — 14. Meine Gelübde will ich dem Ew'gen bezahlen, ja vor allem seinem Volke. 15. Theu'r ist in des Ew'gen Augen das Sterben seiner Frommen. — 16. Ach, Ewiger, bin ich dein Knecht doch, ich, dein Knecht, Sohn deiner Magd: du löstest meine Fesseln. 17. Dir will ich opfern Dankesopfer, und des Ewigen Namen anrufen. — 18. Meine Gelübde will ich dem Ew'gen bezahlen, ja vor allem seinem Volke, 19. in den Höfen des Hauses des Ewigen, in deiner Mitte, Jeruschalajim. Hallelujah.

בְחָפְזִי כָּל־הָאָדָם כֹּזֵב׃ (יב) מָה־אָשִׁיב
לַיהוָה כָּל־תַּגְמוּלוֹהִי עָלָי׃ (יג) כּוֹס־
יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְהוָה אֶקְרָא׃
(יד) נְדָרַי לַיהוָה אֲשַׁלֵּם נֶגְדָה־נָּא
לְכָל־עַמּוֹ׃ (טו) יָקָר בְּעֵינֵי יְהוָה הַמָּוְתָה
לַחֲסִידָיו׃ (טז) אָנָּה יְהוָה כִּי־אֲנִי עַבְדֶּךָ
אֲנִי עַבְדְּךָ בֶּן־אֲמָתֶךָ פִּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרָי׃
(יז) לְךָ אֶזְבַּח זֶבַח תּוֹדָה וּבְשֵׁם יְהוָה
אֶקְרָא׃ (יח) נְדָרַי לַיהוָה אֲשַׁלֵּם נֶגְדָה־
נָּא לְכָל־עַמּוֹ׃ (יט) בְּחַצְרוֹת ׀ בֵּית יְהוָה
בְּתוֹכֵכִי יְרוּשָׁלָ‍ִם הַלְלוּ־יָהּ׃

נ״א בְחָפְזִי v. 11. עטי׳ נֶגְדָה־ v. 14.
ב״א אֲנִי v. 16. ב״א לְךָ ב״נ לְךָ v. 17.
נ״א יְרוּשָׁלִַם קמץ בלא א״סף v. 19.

dies aus, was nur aus dem Glauben entspringt, oder allgemein: die Zweifel wühlten in seinem Innern verschlossen, die entschiedene Ueberzeugung redet. Dies der gegenwärtige Seelenzustand. Nun blickt er auf seinen frühern. Ich war sehr bedrängt, und in dieser Bedrängniß, diesem Schrecken sprach ich: כל האדם כזב. Die Erkl. sämmtlich: alle Menschen täuschen, auf ihre Hülfe ist nicht zu trauen. Dies kann aber die Phrase unmöglich heißen. Denn 1) ist der Satz dem האמנתי entgegengestellt, erklären wir aber: jetzt glaubt er an Gottes Hülfe, in der Noth aber sprach er: Menschenhülfe trügt, so wären dies gar keine Sätze, die sich gegenseitig aufheben, sondern vielmehr zu einander gehören. 2) zeigt die Phrase אני אמרתי בחפזי 31, 23. deutlich, daß damit ein falscher Ausspruch, der in der Noth gethan ward, eingeführt wird. „Alle Menschen trügen" muß also etwas Falsches enthalten, und zwar, sich zurückbeziehend auf האמנתי, sie lügen, wenn sie den Glauben an Gott predigen. Dies bezeichnet in der That den Zweifel, der in der Noth in seinem Herzen lebte: Alle sprachen, es ist ein Gott, der dem bedrängten Menschen hilft, er aber sprach in der Noth: die Menschen lügen, es ist kein Gott, der hilft; also der Unglaube, der nun durch den Glauben überwunden ist. — 12. Die neue Wendung der Gedanken wie des Ausdrucks ist so klar, daß dies Hengstenb. nur verkennen konnte, wenn er 10. 11. mit 12. verbindet, weil er die Siebenzahl herausbringen will. — 13. Mit Recht weist Hengstenb. die prosaische Deutung auf den Bechertrunk bei der Opfermahlzeit (?) oder der Juden an den Schabbathen und Festen zurück. Der Becher ist poetisch das Bild des Gefäßes, worin etwas Geistiges ist, und wird so mannigfach gebraucht, z. B. Becher des Grimmes (Jesch. 51, 17.), des Taumels (das.), des Trostes (Jirm. 16, 7.), des Entsetzens (Jech. 23, 33.), so daß auch hier an einen wirklichen Becher nicht zu denken, sondern: ich will der göttlichen Rettung mich ganz bewußt machen, und Gott glühend anrufen. — 14. נא ist jedenfalls auf die Innigkeit der Gefühle hinweisend. „Vor dem ganzen Volke," gern Bekenntniß ablegend über die göttl. Retterkraft. — 15. Auf Grund welcher Erfahrung er dies thun will und dazu verpflichtet ist. Vgl. 72, 14. — 16. Das Bewußtsein des Nationalen, s. Einleit. zu diesem Ps. Indem der S. die Darbringung des Dankes noch einmal wiederholen will, um den Schauplatz des Dankes, von dem er bis jetzt fern war, zu bezeichnen, leitet er es durch V. 16. ein, der dem V. 12. parallel steht, wie V. 17. dem V. 13. V. 18. ist dann derselbe wie V. 14. —

Aufruf zum Lobe.

117. 1. Lobet den Ewigen, alle Völker, rühmet ihn, alle Nationen! 2. Denn mächtig über uns ist seine Gnade, und des Ewigen Wahrheit auf ewig. Hallelujah.

קיז (א) הַלְלוּ אֶת־יְהוָה כָּל־גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ
כָּל־הָאֻמִּים׃ (ב) כִּי גָבַר עָלֵינוּ ׀ חַסְדּוֹ
וֶאֱמֶת־יְהוָה לְעוֹלָם הַלְלוּ־יָהּ׃

Lied zur Siegesfeier.

118. 1. Danket dem Ewigen, denn er ist gütig: denn ewig währet seine Gnade. 2. So spreche Jisrael: denn ewig währet seine

קיח (א) הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (ב) יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל כִּי לְעוֹלָם

117. Schlußpsalm zum ersten Theile des großen Lobgesangs, s. Einleit. zu Ps. 113. Aufforderung zum Lobe Gottes an alle Völker. Zu V. 2. vgl. 103, 11. —

118. Nachdem so der Lobgesang einen Ruhepunkt erreicht hatte, erhebt er sich noch einmal in einem längern Liede, das, der personifizirten Gemeinde in den Mund gelegt, die Momente der früheren Lieder dieses großen Sanges alle umfaßt und zum Abschlusse bringt. Denn daß es eben die personifizirte Gemeinde ist, die diesen Ps. singt, kann nicht zweifelhaft sein, wenn in V. 1—4. die drei Theile der Gesammtheit aus 115, 9—13. wieder auftreten, wenn V. 9. auf die Fürsten geblickt wird, wenn 10—12. ausgesagt wird, was für ein Individuum höchste Hyperbel, für ein Volk höchst angemessen, wenn V. 15. nach der Hülfe Gottes Jubelruf „in den Zelten der Gerechten" ist, wenn von V. 23. an die 1. Pers. Plur. eintritt. Daß so in den Ps. die 1. Pers. Sing. für die Gesammtheit öfter spricht, ist durchaus kein dichterisches Spiel: sondern es liegt darin das tiefe Gefühl des Einseins aller Individuen mit der Nation, das den S. sich so aussprechen, aber auch wiederum dieses Gefühl im Individuum durch seinen Sang wecken läßt. Der Ps. umfaßt nun alle Momente der früheren Theile dieses Gesanges, denn es spricht sich der Dank der Rettung mit dem Bewußtsein der vorübergegangenen Gefahr, der Jubel des Sieges mit dem Gefühl, warum Gott in Gefahr und zum Siege gebracht, aus. So steht er als Hymnus, als klarer Strom der Lyrik, in Mannichfaltigkeit und doch sehr getragen, da, zu dem Besten der Psalmdichtung gehörig. Weil er eben noch einmal alle Momente aussprechen und doch beschließen sollte, beginnt er mit dem Ausspruch des Dankes von Seiten der Gesammtheit 1—4., dann kurz den speziellen Fall der Rettung voranstellend 5., führt er eine Reihe von Allgemeinsätzen herauf, welche das Vertrauen auf Gottes Beistand aussprechen 6—9., knüpft daran den Triumpfruf des in Gottes Namen Siegenden 10—12., und gipfelt diesen noch einmal, nachdem er kurz auf den gegnerischen Menschen geschaut 13—16. Hat der S. hiermit das Siegeslied kräftig durchgeführt, so schickt er sich von hier ab zur eigentlichen gottesdienstlichen Feier an. In ruhiger Betrachtung nahet er sich den Pforten des Heiligthums, und fordert auf, ihm diese zu öffnen 17—20., erwägt dann noch einmal, wofür er dem Herrn zu danken und was er zu feiern habe 21—24., und schreitet nun zur gottesdienstlichen Feier selbst: zuerst die Bitte 25., dann das Erscheinen im Tempel 26., dann die Darbringung der Opfer 27., hieran das Loblied 28., und dann der refrainartige Schluß 29. Das Ganze ist also: **Danklied für den erlangten Sieg mit allen Folgen:** der Zuversicht auf Gott, dem Bewußtsein beständiger Siegeskraft in Gott, dem Begreifen der göttlichen Vorsehung, und der gottesdienstlichen Feier. Wir erkennen so leicht in diesem Ps. die Gipfelung des ganzen Lobgesanges, der mit unermeßlichem Effekte schließt. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich von selbst die Beseitigung der vielen Hypothesen, die den Ps. von den vorherg. trennten — obgleich hiergegen, außer dem innern Zusammenhang, 1—4. vgl. mit 115, 9—13., מצר V. 5. und 116, 3., אנא V. 25. und 116, 4. 16. נא V. 2. 3. 4. 25. und 115, 2. 116, 14. 18. u. m. dgl. sprechen — wie, daß er von D. nach dem Tode Ischboscheth's, oder (Rudinger) nach dem Siege über die Pelischthim, daß er dem Chiskijah gelte (Döderlein), daß er die Makkabäer betreffe (Venema, de Wette), daß er messianisch sei. Vielmehr erweist auch dieser Ps., daß der ganze Lobgesang der nachnächsten Zeit nach dem Exile angehört, und beziehen ihn Ewald und Hengstenb. auf Esra 3, 4. 10. 11. Der Ps. besteht aus dem Eingang 1—4. und zweien Absätzen von je 12 Versen 5—16., 17—28. mit dem Refrainschluß; in dem ersten Absatz ist das Siegeslied durchgeführt, im zweiten die mit Betrachtung durchflochtene gottesdienstliche Feier. Durchgängig vierverſ. Strophenbau, nur daß dieser in der zweiten und dritten Strophe, vermöge des Zusammenhanges beider, nicht genau festgehalten ist, so daß der zweiten 5, der dritten 3 Verse zugeschrieben werden müssen. Wie alle Tempellieder gefällt sich der Ps. in Wiederholungen der Phrasen, die aber hier als Ausruf meist sehr effektvoll hervortreten. —

Gnade. 3. So spreche Ahron's Haus: denn ewig währet seine Gnade. 4. So sprechen die den Ew'gen fürchten: denn ewig währet seine Gnade. — 5. Aus der Engniß rief ich Jah an, in der Weit' erhörte Jah mich. 6. Der Ewige ist mein, ich fürchte nichts: was kann ein Mensch mir thun? 7. Der Ewige ist unter meinen Helfern mir, da werd' ich's seh'n an meinen Hassern. 8. Besser ist's dem Ewigen vertrauen, als auf Menschen sich verlassen. 9. Besser ist's dem Ewigen vertrauen, als auf Fürsten sich verlassen. — 10. Umringen alle Völker mich — im Namen des Ewigen! denn ich tilge sie; 11. umringen, ja umzingeln mich — im Namen des Ewigen! denn ich tilge sie; 12. umringen mich wie Bienen, lodern auf wie Dornenfeuer — im Namen des Ewigen! denn ich tilge sie! — 13. Hinstießest du zum Fallen mich, doch half der Ew'ge mir. 14. Mein Preis und Sang ist Jah, der mir zur Rettung nah. 15. Des Jubels und der Rettung Ruf tönt in den Zelten der Gerechten: die

חַסְדּוֹ׃ (ג) יֹאמְרוּ־נָא בֵית־אַהֲרֹן כִּי
לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ד) יֹאמְרוּ־נָא יִרְאֵי
יְהוָה כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ה) מִן־הַמֵּצַר
קָרָאתִי יָּהּ עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ׃ (ו) יְהוָה
לִי לֹא אִירָא מַה־יַּעֲשֶׂה לִי אָדָם׃
(ז) יְהוָה לִי בְּעֹזְרָי וַאֲנִי אֶרְאֶה בְשֹׂנְאָי׃
(ח) טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה מִבְּטֹחַ בָּאָדָם׃
(ט) טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה מִבְּטֹחַ
בִּנְדִיבִים׃ (י) כָּל־גּוֹיִם סְבָבוּנִי בְּשֵׁם
יְהוָה כִּי אֲמִילַם׃ (יא) סַבּוּנִי גַם־סְבָבוּנִי
בְּשֵׁם יְהוָה כִּי אֲמִילַם׃ (יב) סַבּוּנִי
כִדְבֹרִים דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים בְּשֵׁם יְהוָה
כִּי אֲמִילַם׃ (יג) דַּחֹה דְחִיתַנִי לִנְפֹּל
וַיהוָה עֲזָרָנִי׃ (יד) עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי־
לִי לִישׁוּעָה׃ (טו) קוֹל ׀ רִנָּה וִישׁוּעָה
בְּאָהֳלֵי צַדִּיקִים יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל׃

נ״א נָא בֵית־ v. 3.
ב״נ מִן־ v. 5. נ״א הַמֵּצַר ibid. נ״א יָּהּ ibid.
נ״א לַחֲסוֹת v. 9. בנ״א בְּשֵׁם v. 11.
בנ״א קוֹל v. 15.

1—4. Die offizielle Dankformel 106, 1. 107, 1., hier originell auf die drei Theile der Gesammtheit gelegt, s. zu 115, 9—13. Daß „es spreche" sich auf die ganze Formel V. 1. bezieht, nicht auf כי ל׳ חס׳, ersieht man aus dem Refraingebrauch dieses Satzes 136. — 5. Gegensatz in מצר und מרחב Engniß und Weite, in קראתי und ענני. Vgl. 4, 2. 18, 20. 31, 9. — 7. Vgl. 54, 6. — 9. Die Fürsten, welche Isr. in der auf das Exil folgenden Zeit nicht hatte. 8. 9. stellen Isr. in den Gegensatz zu den Heiden, welche auf ihre Menschen- und Fürstenmacht vertrauen, Isr. auf Gott. — 10. Diese Zuversicht auf Gott steigert zur Siegesgewißheit in jedem Kampfe mit noch so furchtbarer Macht, mit der ganzen Welt, wenn Isr. im Namen Gottes in den Kampf geht. Bei כי zu suppl. בטחתי oder נשבעתי ist höchst überflüssig; auch mit Ewald es als Versicherungspart. zu nehmen, ist gezwungen. In der Extase deutet der S. den Gedanken nur an: „im Namen des Ewigen" in den Kampf gehend, habe ich keine Furcht, denn ich weiß, ich tilge sie. — 12. Sept. Vulg. und Targ. nehmen דעכו im Sinne von „auflodern," so daß das Piel das Gegentheil vom Kal, wie bei סקל. Die Feinde umringen Isr. wie Bienenschwärme, die im Orient oft sehr gefährlich (s. I. S. 857), dann wie aufloderndes Dornenfeuer, was den ganzen Wald entzündet, wie Richt. 9, 15. lebhaft geschildert wird. Man muß gestehen, daß dies folgerichtiger ist, weil eben die Furchtbarkeit der Gefahr, nicht aber daß diese schon vorüber sei, geschildert werden soll, als „verlöschen," wie die Erkl. für דועכו annehmen. Schnell entstand die Gefahr, schnell verschwand sie. Der Zusatz כי אמילם wäre dann sehr matt, und der vorherg. Vergleich mit den Bienenschwärmen das gerade Gegentheil. — 13. Anrede an den Feind. — 14. Die alte Formel 2 M. 15, 2. (s. Anm. I. S. 382) auf welchem V. auch V. 28. beruht. Reim. Jesch. 12, 2. — 15. 16. „Zelte" s. v. a. Woh-

(טז) יְמִין יְהוָה רוֹמֵמָה יְמִין יְהוָה עֹשָׂה
חָיִל: (יז) לֹא־אָמוּת כִּי־אֶחְיֶה וַאֲסַפֵּר
מַעֲשֵׂי יָהּ: (יח) יַסֹּר יִסְּרַנִּי יָּהּ וְלַמָּוֶת
לֹא נְתָנָנִי: (יט) פִּתְחוּ־לִי שַׁעֲרֵי־צֶדֶק
אָבֹא־בָם אוֹדֶה יָהּ: (כ) זֶה־הַשַּׁעַר לַיהוָה
צַדִּיקִים יָבֹאוּ בוֹ: (כא) אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי
וַתְּהִי־לִי לִישׁוּעָה: (כב) אֶבֶן מָאֲסוּ
הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה: (כג) מֵאֵת
יְהוָה הָיְתָה זֹּאת הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ:
(כד) זֶה־הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה
בוֹ: (כה) אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא
יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא: (כו) בָּרוּךְ הַבָּא
בְּשֵׁם יְהוָה בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה:
(כז) אֵל ׀ יְהוָה וַיָּאֶר לָנוּ אִסְרוּ־חַג

Rechte des Ewigen schaffet Macht! 16. Die Rechte des Ewigen erhöhet! Die Rechte des Ewigen schaffet Macht! — 17. Nicht werd' ich sterben, sondern leben, und die Thaten Jah's erzählen. 18. Gezüchtigt hat mich Jah, doch nicht dem Tod gab er mich hin. 19. Oeffnet die Thore des Rechtes mir: ich will hinein, will danken Jah! 20. Dies ist das Thor zum Ewigen: Gerechte gehen da hinein. — 21. Ich danke dir, denn du bedrängtest mich, und wardst mir dann zur Rettung. 22. Der Stein, den die Bauenden verwarfen, er ist zum Eckstein worden. 23. Vom Ewigen ist dies geschehen: in unsren Augen ist es wunderbar. 24. Diesen Tag hat der Ewige gemacht, wir wollen jubeln und frohlocken an ihm! — 25. Ach, Ewiger, so hilf, ach, Ewiger, so beglücke! 26. Gesegnet sei, der da kommt, im Namen des Ewigen! Wir segnen euch aus dem Hause des Ewigen! 27. Gott ist der Ewige, und leuchtet uns.

נ״א מַעֲשֵׂי או מַעֲשֵׂי־ v. 17.
בנ״א הִיא v. 23.
בנ״א אָנָּא או אָנָּא v. 25. נ״א לא פסיק ibid.
נ״א הוֹשִׁיעָה ibid. נ״א אָנָּא או אָנָּא ibid.
מלרע ibid. נ״א נָּא ibid.
נ״א וַיָּאֶר לָנוּ v. 27.

nungen, רוממה nicht „erhaben," sondern „erhöht," dem עשה חיל parallel, vergl. 37, 34. Pil. von רום (Hengstenb.) — 17. 18. Resultat: die Gewißheit des Bestandes, und daß die Bedrängniß eine läuternde Züchtigung Gottes war. — 19. Mit diesen Gedanken will er zur gottesdienstlichen Feier schreiten und will sich deshalb die Pforten des Heiligthums öffnen lassen, die er in der Frömmigkeit seines Herzens näher bezeichnet. — 20. „Gerechte," mögen Viele hineingehen, im wahren Geiste gehen nur Gerechte in die Pforten des Gotteshauses ein. — 21. Viele: „daß du mich erhörtest." Vgl. V. 18. — 22. Im Allgemeinen sehr klar: bei der Kurzsichtigkeit des Menschen wird oft das seine ganze Stütze, was er verachtet hat, wie eine Geschicklichkeit, ein Wissen, ein Mensch. Im Besondern nicht minder: Jisr., das von den Völkern verachtete, ist geworden und wird immer mehr zum Eckstein der Menschheit, auf welchem das Gebäude ihrer sittlichen Ordnung steht. — 23. Indem sich so die göttl. Weltregierung offenbar macht, bekundet sich das, für uns Wunderbare derselben. — 24. Dieser Tag des Siegesjubels ist von Gott, der allein den Sieg bereitet hat. — 25. Die einzelnen Akte der gottesdienstlichen Feier, wie es dem Dichter ziemt, nur angedeutet. Zuerst die Bitte. Aehnliche Bittform Nechem. 1, 11. Der V. wurde später bei den Umzügen um den Altar am Hüttenfeste gesungen, weshalb er dann als Hosianna in den Mund des Volkes kam, Mischn. Succ. IV., 5. Uebrigens Reim. — 26. Das Erscheinen im Tempel, welches für den da Erscheinenden schon zum Segen gereicht. Daß בשם ה׳ nicht zu הבא, sondern zu ברוך gehört, ersieht man aus 5 M. 21, 5. 2 Schem. 6, 18. Ps. 129, 8. — 27. Das Opfer. Die ersten Worte des V. geben noch einmal kurz an, warum und in welchem Geiste geopfert werden solle. „Der Ewige ist Gott," der also durch Opfer anzuerkennen, „er erleuchtet uns" die Nacht des Geschickes, er tröstet, rettet, führt uns (vgl. 2 M. 13, 21.) חג Fest für Festopfer s. 2 M. 23, 18. אסר בעבתים mit Seilen binden Richt. 15, 13.

בַּעֲבֹתִים עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ׃ (כח) אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ׃ (כט) הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃

Bindet das Festopfer mit Seilen, bis an die Hörner des Altars! 28. Mein Gott bist du, drum preis' ich dich, mein Gott, ich erhebe dich. 29. Danket dem Ewigen, denn er ist gütig: denn ewig währet seine Gnade!

Das Heil der göttlichen Offenbarung.

קיט (א) אַשְׁרֵי תְמִימֵי־דָרֶךְ הַהֹלְכִים בְּתוֹרַת יְהוָה׃ (ב) אַשְׁרֵי נֹצְרֵי עֵדֹתָיו בְּכָל־לֵב יִדְרְשׁוּהוּ׃ (ג) אַף לֹא־פָעֲלוּ

119. 1. All denen, deren Weg untadlig, die in des Ew'gen Lehre wandeln, Heil! 2. All denen Heil, die halten seine Zeugnisse, ihn suchen mit dem ganzen Herzen, 3. Auch

16, 11. Jech. 3, 25. עד nicht „an die Hörner des Altars," denn daran wurden die Opferthiere nicht gebunden, sondern: bis das Blut derselben an die Hörner des Altars kommt, gesprengt wird. Die Worte befassen also die ganze Opferhandlung, das Binden der Opfer und das Sprengen des Blutes. Luther's Erkl. „bindet das Fest mit Maien" sprachwidrig. — 28. 2 M. 15, 2. s. zu V. 14. Uebrigens Reim. —

119. Ein sehr eigenthümlicher Psalm, darum, weil er in der Form sehr besonders ist, und weil er bei aller Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Verse, dennoch einen und denselben Gedanken durchführt. Diese Form ist, daß er aus 22 Absätzen besteht, jeder Absatz zu 8 Versen, von denen jeder Vers der Reihe nach mit einem und demselben Buchstaben des Alphabets beginnt, also 8 V. mit א, 8 mit ב ff. שׂ und שׁ für eins gerechnet, indem sich untermischt 3 mit שׂ, 5 mit שׁ anfangen. Der eine und derselbe Gedanke, den alle diese Verse aussprechen, ist die Verherrlichung der göttlichen Offenbarung, der geoffenbarten Lehre und des geoffenbarten Gesetzes: Alles Heil ist in diesen, und nur in diesen Heil. Dieser Gedanke wird auf's mannigfaltigste ausgeprägt: das Heil, welches aus der Haltung des Gesetzes fließt, in Freude, Trost, Stärkung, Kraft und Erfolg, so wie die Wirkung des Gegentheils; daher die Versicherung des Haltens und die Bitte um Rettung wegen des Haltens; ferner die Bitte um Verständniß desselben, und um Befestigung in demselben durch Gott, so wie die Erkenntniß, daß das Unglück zum Gesetze hinführt. Der Dichter verfährt nun so, daß er in jedem Verse ein Wort wählt, welches die göttliche Lehre bezeichnet, nämlich eines der Worte: אמרה, דבר, משפט, מצות, חקים, פקדים, דרכים, עדות, תורה, und um dieses den Spruch herumlegt, der in einer Anrede an Gott besteht. (Nur in V. 122. kommt keines dieser Worte vor, der Dichter hat es aber durch עבדך ersetzt). Aus dieser vierfachen Bedingung, daß jeder Vers mit einem bestimmten Buchstaben beginnt, einen Ausdruck für die Offenbarung enthält, (wobei er nur unter obigen 9 Wörtern wählt), in einem Gedanken über diese besteht, und in eine Anrede an Gott eingekleidet ist, ist es schon ersichtlich, daß das Ganze ein künstliches Werk ist, das einen einheitlichen Gedanken hat, ohne daß aber die Glieder Zusammenhang haben, so daß das Ganze ein alphabetarisches Aneinanderreihen von Sprüchen über denselben Gegenstand ist. Um so weniger wird man aber einen höhern Schwung des dichterischen Geistes erwarten, da er sich selbst die Flügel mit vierfachen Banden gefesselt; noch weniger wird man eine bestimmte Situation des S. erwarten, wie denn auch das Verschiedenste neben einander steht, weil es sich ja eben nur immer um einen Ausspruch über das geoffenbarte Wort handelt; neben der Freude die Trauer, neben der Rettung die Gefahr, neben der Erhebung das Gesunkensein. Allerdings geht aber ein wehmüthiger Geist durch das Ganze, und das umflorte Heil des Gerechten und Frommen spricht uns daraus überall an. Darum läßt sich aus den einzelnen Sprüchen durchaus keine bestimmte Situation ziehen, da jene eben nur allgemein zum Zweck des S. sind; wohl aber verräth der Geist des Ganzen eine Zeit, wo Isr. zwar bestand, aber schwach und unselbstständig, wo die Hoffnungen für die Nation ganz darniederlagen, nicht aus einem Nationalunglück heraus, sondern aus Nationalschwäche, so daß sich solche nicht einmal aussprachen, wo daher der Gedanke und die Hoffnung des Frommen mehr auf sich als Einzelnen, denn als Glied der Nation gerichtet waren. Dies, so wie die Künstlichkeit der Form und die Armuth des dichterischen Geistes, der nur hie und da einen glücklichen Fund thut, dann die große Ehrfurcht vor dem Wort der Offenbarung, das geschrieben ist und nicht mehr flüssig im Munde des Propheten, zeigen auf eine späteste Zeit der Psalmendichtung, auf die Zeit unmittelbar nach Nech., der die strenge Observanz des Gesetzes dem einzelnen Isr. so scharf eingeprägt hatte. Wie Ewald bereits versuchte, behalten wir in der Uebersetz. die Form des Ps.

עַוְלָה בִּדְרָכָיו הָלָכוּ׃ (ד) אַתָּה צִוִּיתָה
פִקֻּדֶיךָ לִשְׁמֹר מְאֹד׃ (ה) אַחֲלַי יִכֹּנוּ
דְרָכָי לִשְׁמֹר חֻקֶּיךָ׃ (ו) אָז לֹא־אֵבוֹשׁ
בְּהַבִּיטִי אֶל־כָּל־מִצְוֹתֶיךָ׃ (ז) אוֹדְךָ
בְּיֹשֶׁר לֵבָב בְּלָמְדִי מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ׃
(ח) אֶת־חֻקֶּיךָ אֶשְׁמֹר אַל־תַּעַזְבֵנִי עַד־
מְאֹד׃ (ט) בַּמֶּה יְזַכֶּה־נַּעַר אֶת־אָרְחוֹ
לִשְׁמֹר כִּדְבָרֶךָ׃ (י) בְּכָל־לִבִּי דְרַשְׁתִּיךָ
אַל־תַּשְׁגֵּנִי מִמִּצְוֹתֶיךָ׃ (יא) בְּלִבִּי צָפַנְתִּי
אִמְרָתֶךָ לְמַעַן לֹא אֶחֱטָא־לָךְ׃ (יב) בָּרוּךְ
אַתָּה יְהוָה לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ׃ (יג) בִּשְׂפָתַי
סִפַּרְתִּי כֹּל מִשְׁפְּטֵי־פִיךָ׃ (יד) בְּדֶרֶךְ
עֵדְוֹתֶיךָ שַׂשְׂתִּי כְּעַל כָּל־הוֹן׃ (טו)
בְּפִקּוּדֶיךָ אָשִׂיחָה וְאַבִּיטָה אֹרְחֹתֶיךָ׃
(טז) בְּחֻקֹּתֶיךָ אֶשְׁתַּעֲשָׁע לֹא אֶשְׁכַּח
דְּבָרֶךָ׃ (יז) גְּמֹל עַל־עַבְדְּךָ אֶחְיֶה
וְאֶשְׁמְרָה דְבָרֶךָ׃ (יח) גַּל־עֵינַי וְאַבִּיטָה
נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ׃ (יט) גֵּר אָנֹכִי בָאָרֶץ
אַל־תַּסְתֵּר מִמֶּנִּי מִצְוֹתֶיךָ׃ (כ) גָּרְסָה
נַפְשִׁי לְתַאֲבָה אֶל־מִשְׁפָּטֶיךָ בְכָל־עֵת׃

קמץ בלא א׳סף v. 5. נ״א אָז v. 6.
ב״א אַל v. 8. פתח באתנח v. 13.
נ״א עֵדְוֺתֶיךָ v. 14. נ״א שָׂשְׂתִּי ibid.
בנ״א בְּבָל־ v. 20.

Unrecht nimmer thun, in seinen Wegen wandeln! 4. Aber du gebotest deine Befehle, daß man sie fleißig halte. 5. Ach, wären meine Wege doch gefestigt, zu wahren deine Satzungen. 6. Alsdann würd' ich zu Schanden nimmer, so ich auf alle deine Gebote blickte. 7. Aufricht'gen Herzens dank' ich dir, wenn ich erlerne deine gerechten Rechte. 8. Ausharren werde ich in deinen Satzungen, verlaß mich nicht zu sehr. —. 9. Bis wann hält rein ein Jüngling seinen Pfad? So lang er ihn nach deinem Worte hält. 10. Bei ganzem Herzen such' ich dich, laß mich von deinen Geboten nicht abirren. 11. Berg' ich in meinem Herzen deinen Spruch, damit ich wider dich nicht sündige. 12. Bist mir gepriesen, Ewiger, lehr' dein Gesetz mich. 13. Besprech' ich doch mit meinen Lippen alle Rechte deines Mundes. 14. Bei dem Wege deiner Zeugnisse freu' ich mich wie über allen Reichthum. 15. Blickend auf deine Pfade, will ich ob deinen Befehlen sinnen. 16. Befriediget von deinen Satzungen, werd' ich vergessen deines Wortes nimmer. — 17. Deinem Knechte thue wohl, daß ich lebe und dein Wort bewahre. 18. Daß aus deiner Lehr' ich Wunder schaue, öffne meine Augen. 19. Da ich Fremdling bin auf Erden, verbirg vor mir nicht deine Gebote. 20. Dürstend nach deinen Rechten alle Zeit, fühlt meine Seele sich zerrieben.

bei. — 1—8. In der ersten Str. (א) wird insonders von der Wahrung des Gesetzes und dem Wandel in demselben gesprochen, es ist die allgemeine Heilssprechung und der Vorsatz zur Haltung, die kurz und bestimmt hingestellt wird. In V. 8. zieht Rabe עד מאד richtig zu אל תעזבני, während Rabe es zu אשמר zieht. — 9—16. In der zweiten Str. herrscht die Freude, das Ergötzen über das Gesetz vor. במה V. 9. „wie? wodurch?“ Wir haben der alphabet. Form wegen eine leichte Umwandlung, wie öfter in diesem Ps., gebraucht. Bei לשמר V. 9. ist entweder „ihn“ (auf ארחו) oder „sich“ zu suppl. „Ich berge“ V. 11., daß ich es nicht aus dem Herzen entschlüpfen lasse. אשתעשע V. 16. Raschi „blicken“ שעה. — 17—24. Die dritte Strophe spricht der S. besonders die Bitte um Aufklärung im Gesetze aus.

(כא) גָּעַרְתָּ זֵדִים אֲרוּרִים הַשֹּׁגִים
מִמִּצְוֺתֶיךָ׃ (כב) גַּל מֵעָלַי חֶרְפָּה וָבוּז
כִּי עֵדֹתֶיךָ נָצָרְתִּי׃ (כג) גַּם יָשְׁבוּ שָׂרִים
בִּי נִדְבָּרוּ עַבְדְּךָ יָשִׂיחַ בְּחֻקֶּיךָ׃ (כד) גַּם־
עֵדֹתֶיךָ שַׁעֲשֻׁעָי אַנְשֵׁי עֲצָתִי׃ (כה)
דָּבְקָה לֶעָפָר נַפְשִׁי חַיֵּנִי כִּדְבָרֶךָ׃
(כו) דְּרָכַי סִפַּרְתִּי וַתַּעֲנֵנִי לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ׃
(כז) דֶּרֶךְ־פִּקּוּדֶיךָ הֲבִינֵנִי וְאָשִׂיחָה
בְּנִפְלְאוֹתֶיךָ׃ (כח) דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה
קַיְּמֵנִי כִּדְבָרֶךָ׃ (כט) דֶּרֶךְ־שֶׁקֶר הָסֵר
מִמֶּנִּי וְתוֹרָתְךָ חָנֵּנִי׃ (ל) דֶּרֶךְ אֱמוּנָה
בָחָרְתִּי מִשְׁפָּטֶיךָ שִׁוִּיתִי׃ (לא) דָּבַקְתִּי
בְעֵדְוֺתֶיךָ יְהוָה אַל־תְּבִישֵׁנִי׃ (לב) דֶּרֶךְ־
מִצְוֺתֶיךָ אָרוּץ כִּי תַרְחִיב לִבִּי׃
(לג) הוֹרֵנִי יְהוָה דֶּרֶךְ חֻקֶּיךָ וְאֶצְּרֶנָּה
עֵקֶב׃ (לד) הֲבִינֵנִי וְאֶצְּרָה תוֹרָתֶךָ

נ״א קַיְּמֵנִי v. 28.
נ״א וְתוֹרָתְךָ ב״א וְת׳ v. 29.
נ״א מִשְׁפָּטֶיךָ v. 30.
נ״א בְּעֵדְ׳ v. 31. נ״א תַּרְחִיב v. 32.
עט׳ הצ׳ בח״ק ונ״א וְאֶצְּרֶ׳ v. 33.

21. Du schiltst die Uebermüthigen, Verfluch-
ten, die abirren von deinen Geboten. 22. Die
Schmach und Schande wälze von mir ab,
denn deine Zeugnisse hielt ich. 23. Dort sitzen
Fürsten, reden wider mich: dein Knecht sinnt
über deine Satzungen. 24. Doch deine Zeug-
nisse sind meine Wonnen und meine Rath-
geber. — 25. Es klebt am Staube meine
Seele, belebe mich nach deinem Wort. 26.
Erzähl'. ich meine Wege, erhörst du mich:
o lehr mich deine Satzungen. 27. Einsehen
laß mich deiner Befehle Weg, daß ich sinne
über deine Wunder. 28. Es thränt vor Kum-
mer meine Seele, o richt' mich auf nach
deinem Wort. 29. Entfern' von mir den
Weg der Lüge, begnad'ge mich mit deiner
Lehre. 30. Erwählt hab' ich den Weg der
Treue, deine Rechte setz' ich mir vor. 31. Es
hängt mein Geist an deinen Zeugnissen, laß,
Ewiger, mich nicht zu Schanden werden.
32. Eilen will ich deiner Gebote Weg, denn
du machst weit mein Herz. — 33. Führung
deiner Gesetze lehre mich, Ewiger, daß ich
sie einhalte bis an's Ende. 34. Fürsicht gieb
mir, daß ich halte deine Lehre und sie wahre

Die Gabe (גמל V. 17.) besteht im Leben (אחיה, ו zu suppl.) „Wunder aus deiner Lehre" die wunderbare Wahrheit und Tiefe derselben. „Fremdling" ist immer gleichbedeutend mit Hülflosem, daher komme ihm das Gebot des Herrn zu Hülfe. Hengstenb. will aus 21. schließen, das 20. משפטים die Gerichte, nicht die Rechtsvorschriften sind; allein in diesem Ps. beweisen die benachbarten Verse nichts, weil jeder unabhängig vom andern seine Sentenz ausspricht, die Richtung der vorherg. Verse aber überhaupt auf die Sehnsucht nach Ergründung des Gesetzes ist. Daß der Ausdruck übrigens hiervon nicht zu stark ist, haben wohl zahllose Forscher, wenn auch in unserer Zeit nicht viele, gezeigt. Der S. trägt aber immer etwas stark auf, weil er jede Bewegung des Geistes im Extrem erfaßt. Die Heiden, z. B. Pharoh, wie Hengstenb. will, meint der S. schwerlich, denn diese konnte er nicht השגים ממצותיך bezeichnen. Zu V. 22. vgl. Josch. 5, 9. — 25—32. Die vierte Strophe läßt sich vorzugsweise über den Kummer seines Herzens aus. Fünfmal fangen die Verse mit דרך, zweimal mit דבק an, also wenig Abwechselung. Zu 25. vgl. 44, 26. „Meine Wege" V. 26. meine traurigen Schicksale, meine Noth. „Den Weg deiner Befehle" V. 27. der von dir befohlene Weg. „Wunder" deiner Lehre vgl. V. 18. „Lüge" s. v. a. Abfall, entgegengesetzt „der Treue" am Gesetze in V. 30. Bei שויתי ist לנגדי zu suppl. „Das Herz erweitern," V. 32. in Freude, Erleichterung von Angst. And.: einsichtsvoller machen. — 33—40. Die 5te Str. bringt insonders wieder die Bitte um Festigung im Gesetze. עקב V. 33. Raschi: in allen ihren Geleisen, Rabe: (es folgt) „Lohn" (Sachs), Sept., Vulg. „immer,"

וְאֶשְׁמְרֶנָּה בְכָל־לֵב׃ (לה) הַדְרִיכֵנִי
בִּנְתִיב מִצְוֺתֶיךָ כִּי־בוֹ חָפָצְתִּי׃ (לו) הַט־
לִבִּי אֶל־עֵדְוֺתֶיךָ וְאַל אֶל־בָּצַע׃ (לז)
הַעֲבֵר עֵינַי מֵרְאוֹת שָׁוְא בִּדְרָכֶךָ חַיֵּנִי׃
(לח) הָקֵם לְעַבְדְּךָ אִמְרָתֶךָ אֲשֶׁר
לְיִרְאָתֶךָ׃ (לט) הַעֲבֵר חֶרְפָּתִי אֲשֶׁר
יָגֹרְתִּי כִּי מִשְׁפָּטֶיךָ טוֹבִים׃ (מ) הִנֵּה
תָּאַבְתִּי לְפִקֻּדֶיךָ בְּצִדְקָתְךָ חַיֵּנִי׃
(מא) וִיבֹאֻנִי חֲסָדֶךָ יְהוָה תְּשׁוּעָתְךָ
כְּאִמְרָתֶךָ׃ (מב) וְאֶעֱנֶה חֹרְפִי דָבָר כִּי־
בָטַחְתִּי בִּדְבָרֶךָ׃ (מג) וְאַל־תַּצֵּל מִפִּי
דְבַר־אֱמֶת עַד־מְאֹד כִּי לְמִשְׁפָּטֶךָ
יִחָלְתִּי׃ (מד) וְאֶשְׁמְרָה תוֹרָתְךָ תָמִיד
לְעוֹלָם וָעֶד׃ (מה) וְאֶתְהַלְּכָה בָרְחָבָה
כִּי פִקֻּדֶיךָ דָרָשְׁתִּי׃ (מו) וַאֲדַבְּרָה
בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ׃
(מז) וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע בְּמִצְוֺתֶיךָ אֲשֶׁר אָהָבְתִּי׃
(מח) וְאֶשָּׂא כַפַּי אֶל־מִצְוֺתֶיךָ אֲשֶׁר
אָהָבְתִּי וְאָשִׂיחָה בְחֻקֶּיךָ׃ (מט) זְכָר־
דָּבָר לְעַבְדֶּךָ עַל אֲשֶׁר יִחַלְתָּנִי׃ (נ) זֹאת

נ״א כִּי־בוֹ v. 35. ב״א ונ״א וְאַל v. 43.
ב״א וְאֶתהלכה v. 45.
ב״א וְאֶשְׁתעשע v. 47. בנ״א אֲשֶׁר ibid.
נ״א וְאֶשָּׂא־ v. 48. ב״א אֶל ibid.

ganzen Herzens. 35. Führe mich in deiner Gebote Bahn, denn ich habe meine Lust an ihr. 36. Folgen laß mein Herz deinen Zeugnissen, nicht der Gewinnsucht. 37. Fortwende meine Augen, daß sie nicht auf Falsches blicken, belebe mich in deinen Wegen. 38. Führ' an deinem Knechte dein Versprechen aus, das denen, die dich fürchten. 39. Fortschaffe meine Schmach, vor der mir grauet, denn gut sind deine Rechte. 40. Fürwahr, ich sehne mich nach deinen Befehlen, belebe mich in deiner Gerechtigkeit. — 41. Gelange deine Gnade, Ewiger, zu mir, deine Hülfe nach deiner Verheißung. 42. Gegen meine Schmäher red' ich dann, denn ich vertraue auf dein Wort. 43. Gar zu lang entzieh das Wort der Wahrheit meinem Munde nicht, denn deiner Rechte harre ich. 44. Getreulich wahr' ich deine Lehre, immerfort. 45. Geräum'ge Bahnen wandle ich, denn deine Befehle suche ich. 46. Getrost vor Königen will ich reden von deinen Zeugnissen, und mich nicht scheuen. 47. Ganz Wonne will ich sein ob deinen Geboten, die ich liebe. 48. Gen deine Gebote, die ich liebe, erheb' ich meine Hände, und sinne über dein Gesetz. — 49. Halt deinem Knechte Wort, weil du mich hoffen ließest. 50. Hierin mein Trost in

Anb.: „bis ans Ende," vgl. 112. wofür das sonst isolirte עקב und die folg. Verse sprechen. „Falsches sehen" 37., darauf sehen, daran Gefallen finden, es üben. „Deine Furcht" 38., s. v. a. die dich fürchten. 39.: „denn deine Rechte sind gut," indem ich sie also befolge, darf mich keine Schmach treffen. Anb. „durch deine Gerechtigkeit" 40. — 41—48. In der 6ten Str. bittet der S. um Huld, daß es ihm wohlergehe und er allen Gegnern Stand halte mit dem Gesetze. Sämmtliche V. beginnen mit dem ו conj. wegen Mangels an Wörtern, die mit ו beginnen. Der S. kann (42.) dem Lästerer, der höhnend auf des S. Unglück wies, antworten, wenn es ihm besser geht. V. 43. sagt dasselbe aus: das Wort der Wahrheit, das durch Thatsache als wahr bewiesene Wort. — 49—56. Ist der S. auch in Elend und Verspottung, die Verheißung Gottes tröstet ihn, und in diesem Gedanken findet er Erquickung (die 7te Strophe.) על אשר 5 M. 29, 24. „weil," Anb. „darauf," was עליו אשר heißen würde. Die Verheißung Gottes auf eine bessere Zukunft für den Gerechten erquickt und belebt ihn selbst im Elend (50.); darum wendet ihn aber

נֶחָמָתִי בְעָנְיִי כִּי אִמְרָתְךָ חִיָּתְנִי׃ (נא)
זֵדִים הֱלִיצֻנִי עַד־מְאֹד מִתּוֹרָתְךָ לֹא
נָטִיתִי׃ (נב) זָכַרְתִּי ׀ מִשְׁפָּטֶיךָ מֵעוֹלָם ׀
יְהוָה וָאֶתְנֶחָם׃ (נג) זַלְעָפָה אֲחָזַתְנִי
מֵרְשָׁעִים עֹזְבֵי תּוֹרָתֶךָ׃ (נד) זְמִרוֹת
הָיוּ־לִי חֻקֶּיךָ בְּבֵית מְגוּרָי׃ (נה) זָכַרְתִּי
בַלַּיְלָה שִׁמְךָ יְהוָה וָאֶשְׁמְרָה תּוֹרָתֶךָ׃
(נו) זֹאת הָיְתָה־לִּי כִּי פִקֻּדֶיךָ נָצָרְתִּי׃
(נז) חֶלְקִי יְהוָה אָמַרְתִּי לִשְׁמֹר
דְּבָרֶיךָ׃ (נח) חִלִּיתִי פָנֶיךָ בְכָל־לֵב חָנֵּנִי
כְּאִמְרָתֶךָ׃ (נט) חִשַּׁבְתִּי דְרָכָי וָאָשִׁיבָה
רַגְלַי אֶל־עֵדֹתֶיךָ׃ (ס) חַשְׁתִּי וְלֹא
הִתְמַהְמָהְתִּי לִשְׁמֹר מִצְוֺתֶיךָ׃ (סא) חֶבְלֵי
רְשָׁעִים עִוְּדֻנִי תּוֹרָתְךָ לֹא שָׁכָחְתִּי׃
(סב) חֲצוֹת־לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל
מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ׃ (סג) חָבֵר אָנִי לְכָל־
אֲשֶׁר יְרֵאוּךָ וּלְשֹׁמְרֵי פִּקּוּדֶיךָ׃ (סד)
חַסְדְּךָ יְהוָה מָלְאָה הָאָרֶץ חֻקֶּיךָ לַמְּדֵנִי׃
(סה) טוֹב עָשִׂיתָ עִם־עַבְדְּךָ יְהוָה
כִּדְבָרֶךָ׃ (סו) טוּב טַעַם וָדַעַת לַמְּדֵנִי
כִּי בְמִצְוֺתֶיךָ הֶאֱמָנְתִּי׃ (סז) טֶרֶם אֶעֱנֶה
אֲנִי שֹׁגֵג וְעַתָּה אִמְרָתְךָ שָׁמָרְתִּי׃

v. 58. בנ״א בְּכָל־
v. 65. שוא באתנח

meinem Elend, daß dein Verheißen mich belebt. 51. Hoffährt'ge spotten mein gar sehr: von deiner Lehre wend' ich mich nicht ab. 52. Hab' ich gedacht deiner Gerichte von ewig her, so tröst' ich mich. 53. Heißer Zorn ergreift mich ob den Frevlern, die verlassen deine Lehre. 54. Hallelujah's sind deine Satzungen mir im Hause meiner Pilgerschaft. 55. Herr, deines Namens denk' ich in der Nacht, und wahre deine Lehre; 56. Habe das zu eigen, daß ich halte deine Befehle. — 57. Ist doch der Ewige mein Theil, spreche ich, um zu wahren deine Worte. 58. Ich flehe dich an mit ganzem Herzen: sei mir gnädig nach deiner Verheißung. 59. In Betracht nahm ich meine Wege, da wandt' ich meine Füße zu deinen Zeugnissen. 60. Ich eile, säume nicht, zu wahren deine Gebote. 61. Irregegangener Fallstricke umgeben mich, deiner Lehre vergess' ich nicht. 62. In Mitternächten erheb' ich mich, dir zu danken für deine gerechten Rechte. 63. Ich bin Genossen Allen, die dich fürchten und wahren deine Befehle. 64. Ist deiner Gnade doch die Erde voll, deine Gesetze lehre mich. — 65. Ja, Gutes thatest deinem Knechte du, o Ewiger, nach deinem Worte. 66. Je tief're Einsicht und Erkenntniß lehre mich, denn deinen Geboten glaube ich. 67. Jetzt wahr' ich deinen Spruch: bevor ich ward gebeugt, da

auch der Spott der Uebermüthigen nicht von der Lehre Gottes ab (51.) זלעפה 11, 6. So sehr erheben ihn die göttl. Gesetze, daß sie ihn (54.) zum Sang erheben, (wie dieser Ps.) מגורי das Leben überhaupt, von der Seite seiner Wandelbarkeit und Mühsale (1 M. 47, 9.) And. das Exil. 55.: „in der Nacht," wo das Bewußtsein des Elends insonders den Menschen heimsucht. — 57—64. Unaufhörlich verharret der S. im Gesetze Gottes (8te Str.) Der Grund, warum er Gottes Wort halte, ist, weil Gott sein Theil, seines Lebens Halt und Inhalt ist (57.) Ein Ueberdenken der bisher gewandelten Wege führt stets zur Selbsterkenntniß und Besserung, daran der Gerechteste nicht genug hat (59.) 60.: עודני ἅπ. λεγ. חבלי Targ. Banden von Frevlern, vgl. 1 Sch**e**m. 10, 10. Zu V. 62. vgl. 55., ob eine Anspielung auf 2 M. 11, 4.? — 65—72. Durch Unglück gelangt man zum Gesetze Gottes (9te Str.) In V. 66. ist sehr tiefsinnig angedeutet, daß der bloße Glaube an die Göttlichkeit des Gesetzes nur die niedere Stufe ist, die zur Er-

(סח) טוֹב־אַתָּה וּמֵטִיב לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ׃
(סט) טָפְלוּ עָלַי שֶׁקֶר זֵדִים אֲנִי בְּכָל־לֵב ׀
אֱצֹּר פִּקּוּדֶיךָ׃ (ע) טָפַשׁ כַּחֵלֶב לִבָּם
אֲנִי תּוֹרָתְךָ שִׁעֲשָׁעְתִּי׃ (עא) טוֹב־לִי כִי־
עֻנֵּיתִי לְמַעַן אֶלְמַד חֻקֶּיךָ׃ (עב) טוֹב־לִי
תוֹרַת־פִּיךָ מֵאַלְפֵי זָהָב וָכָסֶף׃ (עג)
יָדֶיךָ עָשׂוּנִי וַיְכוֹנְנוּנִי הֲבִינֵנִי וְאֶלְמְדָה
מִצְוֺתֶיךָ׃ (עד) יְרֵאֶיךָ יִרְאוּנִי וְיִשְׂמָחוּ
כִּי לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי׃ (עה) יָדַעְתִּי יְהוָה
כִּי־צֶדֶק מִשְׁפָּטֶיךָ וֶאֱמוּנָה עִנִּיתָנִי׃
(עו) יְהִי־נָא חַסְדְּךָ לְנַחֲמֵנִי כְּאִמְרָתְךָ
לְעַבְדֶּךָ׃ (עז) יְבֹאוּנִי רַחֲמֶיךָ וְאֶחְיֶה כִּי־
תוֹרָתְךָ שַׁעֲשֻׁעָי׃ (עח) יֵבֹשׁוּ זֵדִים כִּי־
שֶׁקֶר עִוְּתוּנִי אֲנִי אָשִׂיחַ בְּפִקּוּדֶיךָ׃
(עט) יָשׁוּבוּ לִי יְרֵאֶיךָ וְיֹדְעֵו עֵדֹתֶיךָ׃
(פ) יְהִי־לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן לֹא
אֵבוֹשׁ׃ (פא) כָּלְתָה לִתְשׁוּעָתְךָ נַפְשִׁי
לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי׃ (פב) כָּלוּ עֵינַי לְאִמְרָתֶךָ
לֵאמֹר מָתַי תְּנַחֲמֵנִי׃ (פג) כִּי־הָיִיתִי כְּנֹאד
בְּקִיטוֹר חֻקֶּיךָ לֹא שָׁכָחְתִּי׃ (פד) כַּמָּה
יְמֵי־עַבְדֶּךָ מָתַי תַּעֲשֶׂה בְרֹדְפַי מִשְׁפָּט׃

v. 79. וידעי קרי
v. 82. ב״א תְּנַחֲמֵנִי
v. 84. נ״א בְּרֹדְפַי

irrte ich. 68. Ja, gut bist du und thuest Gutes, lehre deine Gesetze mich. 69. Jedwede Lüge dichten Uebermüth'ge wider mich, doch ich halte mit ganzem Herzen deine Befehle. 70. Je feister ihr Herz ist wie Fett, um desto mehr ergötz' ich mich an deiner Lehre. 71. Jetzt ist es gut mir, daß ich ward gebeugt, auf daß ich lerne deine Satzungen. 72. Ja, besser ist mir deines Mundes Lehre als Tausende von Gold und Silber. — 73. Kraft deiner Hände bildete und schuf mich, gieb mir Einsicht, daß ich lerne deine Gebote. 74. Kommen die dich fürchten und sehen mich, so freu'n sie sich, weil ich harrte deines Wortes. 75. Klar ward's mir, daß gerecht deine Gerichte, und du in Treue mich gebeugt. 76. Künde deine Gnade mir, daß sie mich tröste, nach deinem Spruch an deinen Knecht. 77. Komme dein Erbarmen zu mir, daß ich lebe, denn deine Lehr' ist meine Wonne. 78. Kränkung widerfahre den Uebermüthigen, denn mit Lüge beugten sie mich: ich sinne ob deinen Befehlen. 79. Kehren doch zu mir zurück die dich fürchten und deine Zeugnisse kennen. 80. Kindlich sei mein Herz in deinen Satzungen, auf daß ich nie zu Schanden werde. — 81. Lechzend nach deiner Hülfe ist meine Seele, deines Wortes harre ich. 82. Lechzend sind meine Augen nach deinem Spruche, daß ich spreche: wann wirst du mich trösten? 83. Längst ward ich dem Schlauche im Rauche gleich: deiner Satzungen vergess' ich nicht. 84. Längst vergänglich sind deines Knechtes Tage: wann wirst du an

kenntniß und Einsicht erhoben werden muß, um höhern Werth zu erlangen. Gegen die Lügen, falschen Beschuldigungen der Bösen hat der Gerechte keine bessere Schutzwehr, als ausharrend im Guten zu verbleiben (V. 69.) Zu V. 70. vgl. 17, 10. u. Anm. Zu 71. vgl. V. 67. — 73—80. Nach dem Mißgeschick tröstet die Gnade Gottes den in seinem Gesetze Ausharrenden (10te Str.) Die Gottesfürchtigen sehen das nunmehr freundliche Geschick des Gerechten, und freuen sich darüber, weil sie den Lohn des Gesetzes daran erkennen (V. 74.) V. 75. spricht aus: die Bedrängniß sandte Gott dem S. in Treue, aus treuer Absicht, um ihn zum Bessern zu leiten. V. 79. berührt eigentlich die Lage vor V. 74.; als es dem S. übel erging, waren die Gottesfürchtigen zweifelhaft an ihm geworden, weil das Miß-

meinen Verfolgern Gericht üben? 85. Löcher
zum Falle graben mir Uebermüthige, die nicht
nach deiner Lehre. 86. Lichte Treue sind all
deine Gebote: in Lüge verfolgen sie mich, hilf
mir! 87. Leicht hätten sie mich aufgerieben am
Boden: ich aber verließ deine Befehle nicht.
88. Liebevoll belebe mich, so werd' ich wahren
deines Mundes Zeugniß. — 89. Mit dem
Himmel bestehet ewig, Ewiger, dein Wort.
90. Mit Geschlecht auf Geschlecht besteht deine
Treue, du gründetest die Erde und sie steht.
91. Mit deiner Rechten bestehen sie noch jetzt:
denn Alles dienet dir. 92. Machte deine Lehre
nicht meine Wonne aus, wär' ich in meinem
Elend schon vergangen.. 93. Mein Leben lang
vergess' ich deiner Befehle nicht, denn durch
sie belebtest du mich. 94. Mich hast du, hilf
mir, denn deine Befehle suche ich. 95. Mir
lauern Frevler auf, mich zu vernichten, auf
deine Zeugnisse merk' ich. 96. Man sieht ein
Ende aller Vollkommenheit: doch unbegrenzt
ist dein Gebot. — 97. Nie erlischt zu deiner
Lehr' in mir die Liebe, den ganzen Tag ist
sie mein Sinnen. 98. Noch weiser als meine
Feinde macht mich dein Gebot, denn ewig

(פה) כָּרוּ־לִי זֵדִים שִׁיחוֹת אֲשֶׁר לֹא
כְתוֹרָתֶךָ׃ (פו) כָּל־מִצְוֺתֶיךָ אֱמוּנָה שֶׁקֶר
רְדָפוּנִי עָזְרֵנִי׃ (פז) כִּמְעַט כִּלּוּנִי בָאָרֶץ
וַאֲנִי לֹא־עָזַבְתִּי פִקֻּדֶיךָ׃ (פח) כְּחַסְדְּךָ
חַיֵּנִי וְאֶשְׁמְרָה עֵדוּת פִּיךָ׃ (פט)
לְעוֹלָם יְהוָה דְּבָרְךָ נִצָּב בַּשָּׁמָיִם׃
(צ) לְדֹר וָדֹר אֱמוּנָתֶךָ כּוֹנַנְתָּ אֶרֶץ
וַתַּעֲמֹד׃ (צא) לְמִשְׁפָּטֶיךָ עָמְדוּ הַיּוֹם
כִּי הַכֹּל עֲבָדֶיךָ׃ (צב) לוּלֵי תוֹרָתְךָ
שַׁעֲשֻׁעָי אָז אָבַדְתִּי בְעָנְיִי׃ (צג) לְעוֹלָם
לֹא־אֶשְׁכַּח פִּקּוּדֶיךָ כִּי־בָם חִיִּיתָנִי׃ (צד)
לְךָ־אֲנִי הוֹשִׁיעֵנִי כִּי פִקּוּדֶיךָ דָרָשְׁתִּי׃
(צה) לִי קִוּוּ רְשָׁעִים לְאַבְּדֵנִי עֵדֹתֶיךָ
אֶתְבּוֹנָן׃ (צו) לְכָל־תִּכְלָה רָאִיתִי קֵץ
רְחָבָה מִצְוָתְךָ מְאֹד׃ (צז) מָה־
אָהַבְתִּי תוֹרָתֶךָ כָּל־הַיּוֹם הִיא שִׂיחָתִי׃
(צח) מֵאֹיְבַי תְּחַכְּמֵנִי מִצְוֺתֶךָ כִּי לְעוֹלָם

עטי׳ לְעוֹלָם v. 89. בנ״א לְךָ v. 94.
בנ״א לְכָל־ v. 96. נ״א מִצְוֹתְךָ v. 98.

geschick eine Strafe für, ihnen verborgene Vergehen des S. sein konnte. Jetzt, da es vorüber, und er wieder restaurirt ist, erkennen sie seine Schuldlosigkeit. — 81—88. Der S. fühlt sich sehr schmerzlich bewegt von den Verfolgungen, die er erleidet, und in denen er sich nach der Tröstung Gottes sehnet (11te Str.) Der Schlauch (83.), der dem Rauch ausgesetzt ist, dorret aus, wird steif und runzlich: so ergeht es dem S. in seinen Leiden; oder: der Schlauch wird schwarz und rußig, womit das Aussehen des Leidenden verglichen wird. Rosenm. meint: die Alten hätten die Schläuche mit jungem Wein dem Rauch ausgesetzt, um den Wein schneller altern zu lassen; so sei der S. im Unglück älter geworden, aber gefüllt mit dem Weine der Lehre; was poetischer, aber sehr gesucht, und den benachbarten V. nicht angemessen, die vielmehr die Klage aussprechen. In V. 85. Ein. אשר „was.“ 87.: בארץ vgl. 7, 6. 44, 26. 74, 7. And.: im Lande. — 89—96. Das Wort des Ewigen, wie sein Werk, ist ewig, und dies richtet den Verfolgten auf (12. Str.) Wie der Himmel unwandelbar, so Gottes Wort (89.), wie die Erde fest, ist Gottes Treue (90.) In Ps. 91. sind Himmel und Erde Subj. zu עמדו, wie das vorh. ותעמד unwiderlegbar beweist. In למשפטיך der eigentliche Vergleichspunkt: wie diese bestehen noch heute nach deinen Rechten, nach dem, was Du für sie als recht bestimmt hast, so besteht der, der nach deinen Rechtsvorschriften handelt. Hengstenb. sehr gezwungen: „für deine Gerichte,“ zu ihrer Ausführung sind sie bereit. „Denn Alles ist dein Knecht,“ darum befolgen Himmel und Erde Gottes Vorschriften. In V. 96. bildet רחבה מאד einen Gegensatz zu קץ; alle irdische Vollkommenheit (תכלה ἅπ. λεγ.) hat ihre Grenzen, aber das Gebot Gottes ist unendlich, reicht über alles Irdische hinaus. — 97—104. Die Lehre Gottes macht vor

הִיא־לִי׃ (צט) מִכָּל־מְלַמְּדַי הִשְׂכַּלְתִּי
כִּי עֵדְוֺתֶיךָ שִׂיחָה לִּי׃ (ק) מִזְּקֵנִים
אֶתְבּוֹנָן כִּי פִקּוּדֶיךָ נָצָרְתִּי׃ (קא) מִכָּל־
אֹרַח רָע כָּלִאתִי רַגְלָי לְמַעַן אֶשְׁמֹר
דְּבָרֶךָ׃ (קב) מִמִּשְׁפָּטֶיךָ לֹא־סָרְתִּי כִּי־
אַתָּה הוֹרֵתָנִי׃ (קג) מַה־נִּמְלְצוּ לְחִכִּי
אִמְרָתֶךָ מִדְּבַשׁ לְפִי׃ (קד) מִפִּקּוּדֶיךָ
אֶתְבּוֹנָן עַל־כֵּן שָׂנֵאתִי ׀ כָּל־אֹרַח
שָׁקֶר׃ (קה) נֵר־לְרַגְלִי דְבָרֶךָ וְאוֹר
לִנְתִיבָתִי׃ (קו) נִשְׁבַּעְתִּי וָאֲקַיֵּמָה לִשְׁמֹר
מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ׃ (קז) נַעֲנֵיתִי עַד־מְאֹד
יְהוָה חַיֵּנִי כִדְבָרֶךָ׃ (קח) נִדְבוֹת פִּי רְצֵה־
נָא יְהוָה וּמִשְׁפָּטֶיךָ לַמְּדֵנִי׃ (קט) נַפְשִׁי
בְכַפִּי תָמִיד וְתוֹרָתְךָ לֹא שָׁכָחְתִּי׃
(קי) נָתְנוּ רְשָׁעִים פַּח לִי וּמִפִּקּוּדֶיךָ לֹא
תָעִיתִי׃ (קיא) נָחַלְתִּי עֵדְוֺתֶיךָ לְעוֹלָם כִּי־
שְׂשׂוֹן לִבִּי הֵמָּה׃ (קיב) נָטִיתִי לִבִּי לַעֲשׂוֹת

ב״א מִכָּל v. 99. נ״א מְלַמְּדַי ibid.
פתח באתנח ibid. בנ״א לִי ibid.
ב״נ מִמִּשְׁפָּטֶיךָ v. 102.
נ״א מִדְּבַשׁ v. 103.
ב״נ וּמִשְׁפָּטֶיךָ ובנ״א וּמִשְׁפָּטֶיךָ v. 108.

ist es bei mir. 99. Noch einsichtsvoller als alle meine Lehrer bin ich, denn deine Zeugnisse sind mein Sinnen. 100. Noch verständiger als die Alten bin ich, denn deine Befehle halte ich. 101. Nach bösem Pfade lass' ich meinen Fuß nicht schreiten, auf daß dein Wort ich wahre. 102. Nimmer weich' ich ab von deinen Rechten, denn du hast mich belehrt. 103. Nicht ist dem Munde Honig also süß, wie meinem Gaumen deine Rede. 104. Neue Einsicht erlang' ich aus deinen Befehlen stets, darum hass' ich jeden Pfad der Lüge. — 105. O welche Leucht' ist meinem Fuß dein Wort, und meinem Pfade Licht! 106. Ob ich es schwur, so werd' ich's halten, zu wahren deine gerechten Rechte. 107. Ohnmächtig bin ich allzusehr: beleb' mich, Ewiger, nach deinem Wort. 108. Opfer, freiwillige meines Mundes nimm gnädig an, o Ewiger, und deine Rechte lehre mich. 109. Obschon mein Leben in Gefahr beständig, vergess' ich deiner Lehre nimmer. 110. Obwohl mir Frevler Schlingen legten, irrt' ich nicht ab von deinen Befehlen. 111. O meines Herzens Wonne sind deine Zeugnisse, drum eign' ich sie mir an auf ewig. 112. Ohn' Unterlaß dein Gesetz zu thun, neig' ich mein Herz bis

Allem weise (13te Str.); daher weiser als die Feinde, welche sich auf die wechselnden Entwürfe ihrer Klugheit verlassen, während er konsequent in der Lehre und dem Gebote Gottes beharret (98.) „Lehrer und Alten" (99. 100.): die Lehre Gottes, der er beständig obliegt, gab ihm mehr Weisheit, als seine Lehrer ihm gegeben (Rabe), nicht richtig, da es sich nicht um „weiser machen," sondern „weiser sein" handelt. Hengstenb.: Lehrer und Alten als Depositaire der natürlichen Erkenntniß, die dem unendlich nachstehen, welchem in der göttl. Offenbarung der Quell der wahren Einsicht eröffnet ist. Obgleich dies nicht so scharf, wie auf modernem Standpunkt aufzufassen, so zeigen doch die motivirenden Halbverse, daß die Lehrer und Alten nicht als solche gefaßt sind, welche sich der göttl. Lehre gänzlich hingegeben. Uebrigens sind die drei Worte חכם, שכל, בנן charakteristisch vertheilt. — 105—112. Licht und Erquickung ist dem S. die Lehre Gottes (14te Str.) „Freiwillige Opfer des Mundes" (108.), Gebete, die nicht vorgeschrieben sind, sondern frei aus bewegtem Herzen strömen. „Sein Leben in die Hand nehmen" Richt. 12, 3. es wagen, es aufs Spiel setzen, daher: „das Leben immer in der Hand haben" (109.), immer in solcher Lage sein, wo das Leben in Gefahr ist. Bei נחלתי V. 111. erinnere man sich, wie theuer dem Isr. das Erbgut war, so daß es

hin zum Ende. — 113. Pflichtschwankende hass' ich, deine Lehre aber lieb' ich. 114. Port bist du mir und Schild, deines Wortes hoff' ich. 115. Pfeilschnell weichet von mir, Bösewichter, daß ich meines Gottes Gebote halte. 116. Pfand gabst du mir, du wollst mich stützen, daß ich lebe, und nicht zu Schanden werd' in meiner Hoffnung. 117. Plötzlich, daß ich gerettet werde, hilf mir, auf daß ich schau' auf deine Satzungen beständig. 118. Preis giebst du Alle, die von deinen Gesetzen abirren, denn Lüge ist ihr Trug. 119. Prunk der Frevler schaffst du hinweg wie Schlacken, darum lieb' ich deine Zeugnisse. 120. Packt mich die Furcht vor dir, wie ängstige ich mich vor deinen Gerichten. — 121. Recht und Gerechtigkeit hab' ich geübt, meinen Bedrückern überlaß mich nicht. 122. Rüste zum Heile dich für deinen Knecht, laß Uebermüthige mich nicht bedrücken. 123. Rings schaut mein Auge aus nach deiner Hülfe, nach deiner gerechten Verheißung. 124. Richt's aus mit deinem Knecht nach deiner Gnade, und deine Gesetze lehre mich. 125. Rechte Einsicht schaff' mir, denn dein Knecht bin ich, daß ich erkenne deine Zeugnisse. 126. Räthlich zu handeln ist's dem Ewigen: sie haben deine Lehre gebrochen. 127. Ruht darum meine Liebe doch

חֻקֶּיךָ לְעוֹלָם עֵקֶב׃ (קיג) סֵעֲפִים
שָׂנֵאתִי וְתוֹרָתְךָ אָהָבְתִּי׃ (קיד) סִתְרִי
וּמָגִנִּי אָתָּה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי׃ (קטו) סוּרוּ
מִמֶּנִּי מְרֵעִים וְאֶצְּרָה מִצְוֹת אֱלֹהָי׃
(קטז) סָמְכֵנִי כְאִמְרָתְךָ וְאֶחְיֶה וְאַל־
תְּבִישֵׁנִי מִשִּׂבְרִי׃ (קיז) סְעָדֵנִי וְאִוָּשֵׁעָה
וְאֶשְׁעָה בְחֻקֶּיךָ תָמִיד׃ (קיח) סָלִיתָ
כָּל־שׁוֹגִים מֵחֻקֶּיךָ כִּי־שֶׁקֶר תַּרְמִיתָם׃
(קיט) סִגִים הִשְׁבַּתָּ כָל־רִשְׁעֵי־אָרֶץ לָכֵן
אָהַבְתִּי עֵדֹתֶיךָ׃ (קכ) סָמַר מִפַּחְדְּךָ בְשָׂרִי
וּמִמִּשְׁפָּטֶיךָ יָרֵאתִי׃ (קכא) עָשִׂיתִי
מִשְׁפָּט וָצֶדֶק בַּל־תַּנִּיחֵנִי לְעֹשְׁקָי׃ (קכב
עֲרֹב עַבְדְּךָ לְטוֹב אַל־יַעַשְׁקֻנִי זֵדִים׃
(קכג) עֵינַי כָּלוּ לִישׁוּעָתֶךָ וּלְאִמְרַת צִדְקֶךָ׃
(קכד) עֲשֵׂה עִם־עַבְדְּךָ כְחַסְדֶּךָ וְחֻקֶּיךָ
לַמְּדֵנִי׃ (קכה) עַבְדְּךָ־אָנִי הֲבִינֵנִי וְאֵדְעָה
עֵדֹתֶיךָ׃ (קכו) עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה הֵפֵרוּ
תּוֹרָתֶךָ׃ (קכז) עַל־כֵּן אָהַבְתִּי מִצְוֹתֶיךָ

v. 113. בנ"א וְת'
v. 117. נ"א בְּחֻקֶּיךָ
v. 122. ב"א אַל
v. 124. ב"א כְּחסדך

ihm unveräußerlich. עקב s. zu V. 33. And.: „ewiglich währt der Lohn." — 113—120. Wer die göttliche Lehre liebet, haßt Zweideutige und Sünder, die Gott tilgt (15te Str.) סעפים vgl. 1 Kön. 18, 21., die nach zweien Seiten schwanken, sei es aus Mangel an Meinung, sei es aus Absicht. V. 115. im Sinne: ihr hindert und verführt mich nicht. סלית (118.) And. nach Targ. wie סלל niedertreten. „Ihr Trug ist Lüge," als Lüge erscheint zuletzt ihr Trug selbst denen, die sich Anfangs täuschen ließen. Angst vor den strengen Gerichten Gottes (120.), da Jedweder durch seine Fehle Strafe verdient. Der Dichter hebt, je nach momentanen Gefühlen, bald die Gnade Gottes, die verzeiht, bald die Gerechtigkeit Gottes, die straft, mehr hervor. — 121—128. Bitte um Befreiung vom Drucke der Uebermüthigen (16te Str.) Targ. Rdak ערב (122.) ergötze deinen Knecht. 126. suppl. man gew. משפט, es ist Zeit, daß Gott Gericht übe; Targ. es ist Zeit für Gott zu handeln, seinen Willen zu thun, um sich denen gegenüber zu stellen, die seine Lehre verletzen. Das zweimalige על כן V. 127. 128. zeigt, daß dies nicht auf den vor. V. zu beziehen, sondern allgemein auf die oft in diesem Ps. ausgesprochene Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes. V. 128.

auf deinen Geboten mehr als auf Golde und gediegnem Golde. 128. Recht darum scheinen alle deine Befehle, alle mir, jeden Pfad der Lüge hasse ich. — 129. Sehr wundersam sind deine Zeugnisse, darum hält sie meine Seele. 130. Schließt sich dein Wort uns auf, erleuchtet es, macht einsichtsvoll Einfältige. 131. Sehnend mich nach deinen Geboten, öffn' ich meinen Mund und athme tief. 132. Schau auf mich und sei mir gnädig, wie recht ist denen, die deinen Namen lieben. 133. Stärke meinen Schritt in deinen Sprüchen, und laß kein Unrecht herrschen über mich. 134. Sei mein Befreier von der Menschen Druck, daß ich bewahre deine Befehle. 135. Strahlen laß dein Antlitz deinem Knechte, und lehr mich deine Satzungen. 136. Ströme Wasser rinnen meine Augen, weil sie nicht wahren deine Lehre. — 137. Treu bist Du, Ewiger, und redlich in deinen Gerichten. 138. Treue und Recht gebotest du als deine Zeugnisse gar sehr. 139. Tilgt mich mein Eifer doch ganz, weil meine Feinde deiner Worte vergaßen. 140. Triftig ist dein Ausspruch sehr, und dein Knecht liebt ihn. 141. Trotzdem ich klein und verachtet, vergesse ich deiner Befehle nicht. 142. Treue auf ewig ist deine Treue, und

מזהב ומפז: (קכח) על־כן ׀ כל־פקודי
כל ישרתי כל־ארח שקר שנאתי:
(קכט) פלאות עדותיך על־כן נצרתם
נפשי: (קל) פתח־דבריך יאיר מבין
פתיים: (קלא) פי פערתי ואשאפה כי
למצותיך יאבתי: (קלב) פנה־אלי וחנני
כמשפט לאהבי שמך: (קלג) פעמי הכן
באמרתך ואל־תשלט־בי כל־און: (קלד)
פדני מעשק אדם ואשמרה פקודיך:
(קלה) פניך האר בעבדך ולמדני את־
חקיך: (קלו) פלגי־מים ירדו עיני על
לא־שמרו תורתך: (קלז) צדיק אתה
יהוה וישר משפטיך: (קלח) צוית צדק
עדתיך ואמונה מאד: (קלט) צמתתני
קנאתי כי־שכחו דבריך צרי: (קמ)
צרופה אמרתך מאד ועבדך אהבה:
(קמא) צעיר אנכי ונבזה פקדיך לא
שכחתי: (קמב) צדקתך צדק לעולם

בנ"א פֵּתַח v. 130.
עטו׳ לְאֹהֲבֵי v. 132.
בנ"א וְאַל־ v. 133.
נ"א וְעַבְדְּךָ v. 140.

sagt aus, daß der S. nicht nach eigenem Belieben aus dem Gesetze wählt, was ihm behagt, sondern allesammt für Recht und Pflicht hält. — 129—136. Die herrlichen Wirkungen der göttlichen Lehre und Bitte um Gnade (17te Str.) „Wundersam" (129.) weil sie über die Irrthümer der Menschen erhaben sind. פתח (130.) Ein.: wer nur über die Schwelle des göttlichen Wortes tritt, wird schon erleuchtet; And. richtiger: der Aufschluß ff. In V. 131. wird die Sehnsucht nach der Erkenntniß und Erforschung des göttlichen Gesetzes zuerst bildlich, dann ohne Bild ausgedrückt. כמשפט (132.) Targ. wie Du zu thun pflegst ff., And.: wie ein Recht darauf haben, die ff. Die zweite Hälfte von 133. nimmt man gewöhnlich: laß mich der Sünde nicht unterliegen; aber nicht sowohl 134. erweist, daß es heißt: kein Unrecht, keinen Feindesdruck laß mich erleiden, denn der Zusammenhang zwischen den einzelnen V. in diesem Ps. ist lose, als vielmehr daß שלט nirgends von einem Abstrakt. gebraucht wird. Zur ersten Hälfte von V. 136. vgl. Klgl. 3, 48. „sie," die Isr., die Menschen, vgl. V. 126. 139. — 137—144. Obwohl Gottes Führung und Gesetz gerecht, ist doch der S. sehr bedrängt, (die beiden Gedanken wechseln in der 18ten Str. mit einander ab). Am besten V. 137. וישר zu אתה, so daß משפטיך Akkus. V. 138. צוית mit dopp. Akkus. ואמונה zu צדק. Zu 139.

וְֽתוֹרָתְךָ אֱמֶת׃ (קמג) צַר־וּמָצוֹק מְצָאוּנִי
מִצְוֺתֶיךָ שַׁעֲשֻׁעָי׃ (קמד) צֶדֶק עֵדְוֺתֶיךָ
לְעוֹלָם הֲבִינֵנִי וְאֶחְיֶה׃ (קמה) קָרָאתִי
בְכָל־לֵב עֲנֵנִי יְהֹוָה חֻקֶּיךָ אֶצֹּרָה׃
(קמו) קְרָאתִיךָ הוֹשִׁיעֵנִי וְאֶשְׁמְרָה
עֵדֹתֶיךָ׃ (קמז) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה
לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי׃ (קמח) קִדְּמוּ עֵינַי
אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ׃ (קמט) קוֹלִי
שִׁמְעָה כְחַסְדֶּךָ יְהֹוָה כְּמִשְׁפָּטֶךָ חַיֵּנִי׃
(קנ) קָרְבוּ רֹדְפֵי זִמָּה מִתּוֹרָתְךָ רָחָקוּ׃
(קנא) קָרוֹב אַתָּה יְהֹוָה וְכָל־מִצְוֺתֶיךָ
אֱמֶת׃ (קנב) קֶדֶם יָדַעְתִּי מֵעֵדֹתֶיךָ כִּי
לְעוֹלָם יְסַדְתָּם׃ (קנג) רְאֵה־עָנְיִי
וְחַלְּצֵנִי כִּי־תוֹרָתְךָ לֹא שָׁכָחְתִּי׃ (קנד)
רִיבָה רִיבִי וּגְאָלֵנִי לְאִמְרָתְךָ חַיֵּנִי׃
(קנה) רָחוֹק מֵרְשָׁעִים יְשׁוּעָה כִּי־חֻקֶּיךָ
לֹא דָרָשׁוּ׃ (קנו) רַחֲמֶיךָ רַבִּים ׀ יְהֹוָה
כְּמִשְׁפָּטֶיךָ חַיֵּנִי׃ (קנז) רַבִּים רֹדְפַי
וְצָרָי מֵעֵדְוֺתֶיךָ לֹא נָטִיתִי׃ (קנח) רָאִיתִי

נ"א וְתוֹרָתְךָ v. 142. בנ"א לֵב v. 145.
יתיר ו׳ v. 147. נ"א וְכָל־ v. 151.
נ"א מִצְוֺתֶיךָ ibid. בנ"א רְאֵה v. 153.
נ"א רַחֲמֶיךָ v. 156. נ"א מֵעֵדְוֺתֶיךָ v. 157.

deine Lehre Wahrheit. 143. Treffen mich Noth und Bedrängniß, sind deine Gebote meine Wonne. 144. Treu sind deine Zeugnisse ewiglich, unterweise mich, daß ich lebe. — 145. Ueberaus rufe ich, erhör' mich, Ewiger, so werd' ich halten deine Satzungen; 146. Und rufe dich, hilf mir, so werd' ich wahren deine Zeugnisse. 147. Um die Dämmrung tret' ich vor dich, und flehe, deiner Worte harre ich. 148. Um die Nachtwachen wachen meine Augen, zu sinnen über deinen Ausspruch. 149. Ungnädig nicht hör meine Stimme, Ewiger, nach deinem Recht belebe mich. 150. Unfern sind die der Tücke jagen nach, doch fern von deiner Lehre. 151. Unfern bist, Ew'ger, du, und Wahrheit alle deine Gebote. 152. Urlängst weiß ich aus deinen Zeugnissen, daß du auf ewig sie gegründet. — 153. Vernimm mein Elend, und errette mich, denn nicht vergaß ich deiner Lehre. 154. Verfechte meinen Streit, erlöse mich, belebe mich nach deinem Spruche. 155. Von Frevlern fern ist Hülfe, denn deine Satzungen suchen sie nicht. 156. Viel ist deiner Barmherzigkeit, Ewiger, belebe mich nach deinen Rechten. 157. Verfolger und Dränger sind mir viele, von deinen Zeugnissen wend' ich mich nimmer ab. 158. Verräther sah ich

vgl. V. 136. Gottes Gerechtigkeit (142.) wandelt nie, wie die der Menschen. — 145—152. Aus ganzem Herzen fleht der S. zum Ewigen (19te Str.) Das vor אצרה (145.) fehlende ו steht in den ganz parallelen V. 146. ואשמרה. Bei קדמתי V. 147. und קדמו V. 148. ist wohl zu beachten, daß beim ersteren die Zeit mit ב steht, beim letzteren im Akkus., so daß also 147. ein anderes Objekt zu suppl., und zwar nach Mich. 6, 6. ה׳, Ps. 88, 14. ־ךָ, deshalb ist auch 147. „womit" absolut ausgedrückt ואושעה, 148. abhängig לשיח. Den Nachtwachen (worüber s. I. S. 377), d. h. dem Beginn der Nachtwachen, er durchwacht alle Nachtwachen. In V. 150. קרבו und רחקו ein sinniger Gegensatz, beim ersten zu suppl. „mir" mit Tücke. „Nähe" (151.) vgl. 145, 18. ידעתי V. 152. erfordert einen abhängigen Satz, worin gesagt ist, was er weiß, daher כי „daß" ff. — 153—160. Da der Verfolger so viele sind, der S. aber treu am Gesetze Gottes hält, so möge ihn Gott befreien (20te Str.) ראש Werth,

und ergrimmte, die dein Wort nicht wahrten.
159. Vernimm, wie deine Befehle ich liebe,
belebe mich nach deiner Gnade. 160. Voll
ist dein Wort der Wahrheit, und ewiglich all
dein gerechtes Recht. — 161. Wenn Fürsten
mich verfolgen ohne Grund, mein Herz bebt
nur vor deinen Worten. 162. Wie wer ge=
funden große Beute, so freu' ich deines Spru=
ches mich. 163. Wie hass' ich Lüge, verab=
scheue sie, und liebe deine Lehre. 164. Wohl
siebenmal des Tages lob' ich dich, ob dei=
nen gerechten Rechten. 165. Wer deine Lehre
liebt, hat großen Frieden, und findet keinen
Anstoß. 166. Werth ist das Hoffen deiner
Hülfe mir, und deine Gebote führ' ich aus.
167. Wahrt meine Seele doch deine Zeug=
nisse, und lieb' ich sie gar sehr. 168. Wahr'
ich deine Befehle und Zeugnisse doch, weil
meine Wege alle vor dir sind. — 169. Zu
Dir, Ewiger, dringe mein Flehen, unter=
weise mich nach deinem Worte. 170. Zu
dir komme mein Gebet, nach deiner Ver=
heißung rette mich. 171. Zwischen meinen
Lippen ströme Lob hervor, denn du lehrst
mich deine Satzungen. 172. Zunge, hebe an
des Ew'gen Spruch, denn gerecht sind alle
seine Gebote. 173. Zaudre deine Hand nicht
mir zu helfen, denn deine Befehle erkor ich:
174. Zag' ich doch nach deiner Hülfe, Ewi=
ger, und deine Lehr' ist meine Wonne. 175.
Zögre nicht, laß meine Seele leben und dich

בֹּגְדִים וָאֶתְקוֹטָטָה אֲשֶׁר אִמְרָתְךָ לֹא
שָׁמָרוּ׃ (קנט) רְאֵה כִּי־פִקּוּדֶיךָ אָהָבְתִּי
יְהוָה כְּחַסְדְּךָ חַיֵּנִי׃ (קס) רֹאשׁ־דְּבָרְךָ
אֱמֶת וּלְעוֹלָם כָּל־מִשְׁפַּט צִדְקֶךָ׃
(קסא) שָׂרִים רְדָפוּנִי חִנָּם וּמִדְּבָרֶיךָ
פָּחַד לִבִּי׃ (קסב) שָׂשׂ אָנֹכִי עַל־אִמְרָתֶךָ
כְּמוֹצֵא שָׁלָל רָב׃ (קסג) שֶׁקֶר שָׂנֵאתִי
וָאֲתַעֵבָה תּוֹרָתְךָ אָהָבְתִּי׃ (קסד) שֶׁבַע
בַּיּוֹם הִלַּלְתִּיךָ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ׃
(קסה) שָׁלוֹם רָב לְאֹהֲבֵי תוֹרָתֶךָ וְאֵין
לָמוֹ מִכְשׁוֹל׃ (קסו) שִׂבַּרְתִּי לִישׁוּעָתְךָ
יְהוָה וּמִצְוֺתֶיךָ עָשִׂיתִי׃ (קסז) שָׁמְרָה
נַפְשִׁי עֵדֹתֶיךָ וָאֹהֲבֵם מְאֹד׃ (קסח)
שָׁמַרְתִּי פִקּוּדֶיךָ וְעֵדֹתֶיךָ כִּי כָל־דְּרָכַי
נֶגְדֶּךָ׃ (קסט) תִּקְרַב רִנָּתִי לְפָנֶיךָ
יְהוָה כִּדְבָרְךָ הֲבִינֵנִי׃ (קע) תָּבוֹא תְּחִנָּתִי
לְפָנֶיךָ כְּאִמְרָתְךָ הַצִּילֵנִי׃ (קעא) תַּבַּעְנָה
שְׂפָתַי תְּהִלָּה כִּי תְלַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ׃ (קעב)
תַּעַן לְשׁוֹנִי אִמְרָתֶךָ כִּי כָל־מִצְוֺתֶיךָ
צֶּדֶק׃ (קעג) תְּהִי־יָדְךָ לְעָזְרֵנִי כִּי פִקּוּדֶיךָ
בָחָרְתִּי׃ (קעד) תָּאַבְתִּי לִישׁוּעָתְךָ יְהוָה
וְתוֹרָתְךָ שַׁעֲשֻׁעָי׃ (קעה) תְּחִי־נַפְשִׁי

v. 159. כ״א כְּחַסְדְּךָ v. 161. יתיר ו׳
v. 165. בנ״א וְאֵין־ v. 168. נ״א כִּי כָל־
v. 169. נ״א כִּדְבָרְךָ v. 175. בנ״א תְּחִי־

Summe, vgl. 3 M. 5, 24. — 161—168. Wiederholung der Hauptmomente des im Ps. Ausgesprochenen (21te Str.) 161: nicht vor den verfolgenden Fürsten, sondern vor Gottes Wort hat er Furcht. „Siebenmal" V. 164. s. v. a. oft. Daß er weiß, Gott kenne alle seine Wege, ist ein Grund, um Gottes Gesetz zu halten (168.) — 169—176. Durchaus Schlußbitte (22te Str.) In der ganzen Str. sind immer je zwei V. zusammenhängend. V. 169. die Bitte um das innere, 170. um das äußere Heil. 171. und 172. die unaufhörliche Verherrlichung Gottes und des Gesetzes durch den G. Wie תאבתי 174. zu תהי 173., so תעיתי 176. zu תחי 175., in den zweiten V. den Grund zu der Bitte

וּתְהַלְלֶךָּ וּמִשְׁפָּטֶךָ יַעְזְרֻנִי׃ (קעו) תָּעִיתִי
כְּשֶׂה אֹבֵד בַּקֵּשׁ עַבְדֶּךָ כִּי מִצְוֹתֶיךָ לֹא
שָׁכָחְתִּי׃

loben, und dein Gericht mir helfen: 176. Zit=
ternd gleich verlornem Lamme irr' ich, such'
deinen Knecht, denn nie vergess' ich deiner
Gebote.

Schutz vor verleumderischen Feinden.

קכ (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֶל־יְהוָה בַּצָּרָתָה
לִּי קָרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי׃ (ב) יְהוָה הַצִּילָה
נַפְשִׁי מִשְּׂפַת־שֶׁקֶר מִלָּשׁוֹן רְמִיָּה׃
(ג) מַה־יִּתֵּן לְךָ וּמַה־יֹּסִיף לָךְ לָשׁוֹן
רְמִיָּה׃ (ד) חִצֵּי גִבּוֹר שְׁנוּנִים עִם גַּחֲלֵי

120. 1. Lied der Wallfahrten. Zum
Ewigen in meiner Noth ruf' ich, und er
erhöret mich. — 2. Ewiger, errette meine
Seele vor Lügenlippen, Trugeszunge! 3. Was
giebt er und was mehrt er dir, du Truges=
zunge? 4. Scharfe Pfeile eines Helden
sammt der Kohlengluth des Ginsters! —

v. 2. נ״א יְהוָה

um Hülfe, die in den ersten V. ausgesprochen ist, anknüpfend. In V. 176. Bild der Hülflosigkeit, die in בקש noch festgehalten wird. אבר vgl. 5 M. 26, 5. —

120. Im Allgemeinen spricht der S. die traurigen Folgen der lügnerischen Verleumdung aus, welche sowohl dem Verläumder selbst zum Verderben (3. 4.), als auch dem Verleumdeten zu nachhaltigem (רבת) Leide wird (5. 6.) Aber der S. weiß, daß sich die Verleumder durch diese Vorstellung (וכי אדבר) nicht abhalten lassen (7.) Darum fleht er Gott an, ihn daraus zu erretten (2.), und sucht sich von vorn herein mit der Zuversicht der Erhörung zu beruhigen (1.) V. 5. zeigt aber, daß hier von einem Individuum, Individuen gegenüber, nicht die Rede sein kann. Der S. bezeichnet sich nämlich bei Meschech und Kedar wohnend. Meschech (1 M. 10, 2.) ist ein Volk in Armenien und Kolchis, das Jech. 27, 13. 38, 2. als ein barbarisches bezeichnet wird, Kedar eine arabische Horde (s. I. S. 119.) Wenn dies also nur figürlich erscheint, da ein Wohnen in Armenien und Arabien zugleich nicht möglich ist, so daß Meschech den feindlichen Norden, Kedar den feindlichen Süden bezeichnet, so kann dies selbst in figürlichem Sinne nicht von einem Individuum, sondern nur von einem Volke gesagt werden. Also Isr. hat südlich und nördlich verleumderische Feinde, die keinen Frieden halten wollen. Der S. scheut sich aber, sie mit ihrem eigentlichen Namen zu bezeichnen, und wählt dafür figürliche, wovon der eine, Kedar, näher liegt, der andere, Meschech, auf den fernen Ursprung seiner nördlichen Nachbaren hindeutet. Es paßt dieses Alles auf die s. g. Samaritaner, welche den Fortbau des zweiten Tempels, an dessen Stätte jedoch bereits Opfer gebracht wurden, und das Aufblühen der jüdischen Kolonie lange Zeit durch ihre Verleumdungen der Juden am persischen Hofe hinderten. Daß auf der Wallfahrt nach Jerusch. die Aussprache dieses nicht unangemessen, erhellt daraus, daß dies den Pilgern bei dem Verlassen ihrer Heimath schwer auf dem Herzen liegen mußte, und daß die Versicherung der Friedfertigkeit gerade auf solchem Zuge würdig und natürlich ist. Der Ps. besteht aus 2 dreivers. Str. 2—4. 5—7. mit einem kurzen Einleitverse (1.), in der ersten Str. die Strafe des Verleumders, in der zweiten das Leid des Verleumdeten. — 1. Ueber שיר המעלות s. Einleit. zu den Ps. — Hengstenb. will V. 1. im Praet. fassen und die Rettung aus dem Exil verstehen. Allein dann fehlt jeder Uebergang zu V. 2. Der S. spricht vielmehr die Zuversicht von vorn herein aus, um sich in seinem Affekte zu beruhigen, und es folgt nun V. 2. was er bittet. — 2. לָשׁוֹן für לְשׁוֹן vgl. 60, 5. — 3. 4. Es würde sehr schwach sein, wenn auf die Frage in V. 3. nicht in V. 4. die Antwort erfolgte, und in V. 4., wie Viele wollten (Rabe, de Wette), eine Bezeichnung der bösen Wirkung der Verleumdung läge. Noch mehr, dem ganzen Ps. würde dann die Strafverkündigung für die Verleumdung fehlen, und so eine ohnmächtige Hoffnungslosigkeit geben, die widerspräche. Also V. 4. ist die Antwort auf das מה. Es bestätigt sich dies in dem Worte גבור, das nur höchst selten im schlimmen Sinne gebraucht wird; und V. 4. deutet so darauf hin, daß die Verleumdung auf ihren Urheber verderbend zurückfällt. Da V. 3. die Anrede von Gott in V. 2. auf den Verleumder (לך) übergeht, so ist das Subj. von יתן und יסיף der in V. 2. angeredete Ewige, wofür auch die Formel 1 Schem. 3, 17. 14, 44. spricht. Dem יתן entsprechen die Pfeile, dem יסיף das Ginster (עם), s. II. S. 584, welchem man eine sehr lange, nach der Sage jahrelange Kohlengluth

5. Weh mir, daß ich bei Meschech weile, wohne bei den Zelten Kedar's! 6. Zu lange wohnte meine Seele bei dem Friedenshasser. 7. Ich bin Friede; doch ob ich rede, sie sind für Streit.

רְתָמִֽים׃ (ה) אֽוֹיָה־לִי כִּי־גַרְתִּי מֶשֶׁךְ
שָׁכַנְתִּי עִם־אָהֳלֵי קֵדָֽר׃ (ו) רַבַּת שָֽׁכְנָה־
לָּהּ נַפְשִׁי עִם שׂוֹנֵא שָׁלֽוֹם׃ (ז) אֲנִֽי־
שָׁלוֹם וְכִי אֲדַבֵּר הֵמָּה לַמִּלְחָמָֽה׃

Gottes Obhut auf der Wallfahrt.

121. 1. Lied für die Wallfahrten. Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: von wannen wird mir Hülfe kommen? 2. Hülfe kommet mir vom Ewigen, Schöpfer Himmels und der Erden. — 3. Nicht lass' er wanken deinen Fuß, nicht schlaf' dein Hüter: 4. sieh, nicht schläft, nicht schlummert der

קכא (א) שִׁיר לַֽמַּעֲלוֹת אֶשָּׂא עֵינַי אֶל־
הֶהָרִים מֵאַיִן יָבֹא עֶזְרִֽי׃ (ב) עֶזְרִי מֵעִם
יְהוָה עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָֽרֶץ׃ (ג) אַל־יִתֵּן
לַמּוֹט רַגְלֶךָ אַל־יָנוּם שֹֽׁמְרֶֽךָ׃ (ד) הִנֵּה
לֹא־יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵֽל׃

עטי׳ לִי v. 5. ב״א עִם ibid.
ב״א אֲנִי v. 7.

zuschreibt. Diese Erklärung der V. hat schon Raschi. — 5. S. Einleit. zu diesem Ps. — 7. אני שלום vgl. 109, 4. וכי And. „doch wenn," besser „obgleich," wie er es V. 3. gethan. —

121. Die vollkommene Zuversicht, daß wir unter der Obhut des stets wachen Gottes in Gefahr (3.), bei Tag und Nacht (6.), in allem Thun und Wandern (8.) stehen, eine Zuversicht, welche auf die leiseste Frage unsres Herzens (1.) die volle, beruhigende Antwort (2—8.) hat, spricht sich in diesem Ps. aus. Weder ist hier von „gewaltigem Wogen und Treiben des Innern," wie Ewald meinte, noch von einem „bedrängten Zustand, einer gefährdeten Existenz, einem wichtigen Unternehmen," wie Hengstenb. glaubte, eine Spur vorhanden. Auch ist es ganz falsch, daß die „Berge" V. 1. die Berge um Jerusch. sein müssen, da V. 2., wo die Hülfe Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erden, zugeschrieben wird, die Meinung, als würde die Hülfe von Jerusch. aus erwartet, und sei deshalb der Ps. im Exil geschrieben (de Wette), völlig aufhebt. Vielmehr ist das Lied im strengsten Sinne ein Pilgerlied, und zwar beim Beginn der Wallfahrt zu singen. Dies beweist der Schluß V. 8. „dein Ausgang," wo sofort auch deine Rückkehr, dein „Eingang" hinzugefügt wird, also die ganze Reise. Der Pilger tritt aus seiner Heimath, und „schaut" zuerst nach den „Bergen," um die Anzeichen der Witterung (vgl. V. 6.), von der das Gelingen der Reise abhängt, zu erkunden. Aber er läßt dies sofort fahren, da er für alle Hülfe auf Gott als Hüter rechnet, der läßt seinen Fuß auf der Wallfahrt nicht wanken, der ist sein Schatten gegen die Gluth des Tages, überhaupt sein Schirm, der mildert bei Tag und Nacht die natürlichen Mühsale, der führt ihn, schützend vor allem Leide, zum Ziele und wieder heim. Daß der Ps. also ganz und gar unter die Wallfahrtslieder paßt, ist einsichtlich. Während Ps. 120. einen Blick wirft auf das, was der Pilger hinter sich läßt bei seiner Wallfahrt, begleitet ihn Ps. 121. schon auf derselben. Der Ps., bestehend aus 4 zweivers. Str., in denen der zweite V. den ersten immer passend abschließt, ist besonders durch die künstlerische und doch ungezwungene Verkettung der Glieder, durch Wiederaufnahme eines Ausdrucks des vorherg. V. im folg. Verse, ausgezeichnet. Was im Ps. 120. nur dreimal לשון רמיה 2. 3., שכנתי 5. 6. und שלום 6. 7., das tritt hier durchweg ein: עזרי 1. 2. אל ינום שמרך 3. 4., wieder שמרך 5., ישמר 7. 8. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Warum zu den Bergen, s. Einleit. zu diesem Ps. Würden die Berge um Zijon gemeint sein, wie fast alle Erkl. wollen, und daß Isr. von diesen seine Hülfe erwartete, so würde V. 2. dies geradezu verneinen. Es kann also nur ein allgemeines Ausschauen nach Hülfe im Augenblicke des Bangens gemeint sein, welches durch V. 2. gehoben wird. „Die Berge," wohin der Blick des Wandrers gerichtet ist. Rdak gekünstelt: אל für על, auf den Bergen stehend. Luther מאין fälschlich relativ. — 3. Der aus V. 3. 4. gezogenen Meinung, als ob der Ps. ein Abendlied der Pilger sei, widerspricht der Schatten V. 5. und der ganze V. 6. Der S. spricht von hier ab die

(ה) יְהוָה שֹׁמְרֶךָ יְהוָה צִלְּךָ עַל־יַד
יְמִינֶךָ׃ (ו) יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא־יַכֶּכָּה
וְיָרֵחַ בַּלָּיְלָה׃ (ז) יְהוָה יִשְׁמָרְךָ מִכָּל־
רָע יִשְׁמֹר אֶת־נַפְשֶׁךָ׃ (ח) יְהוָה יִשְׁמָר־
צֵאתְךָ וּבוֹאֶךָ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃

Hüter Jisrael's. — 5. Der Ew'ge ist dein Hüter, der Ewige dein Schatten, dir zur Rechten. 6. Am Tage wird die Sonne dich nicht treffen, und in der Nacht der Mond. — 7. Der Ew'ge wird vor allem Leid dich hüten, hüten deine Seele. 8. Der Ewige wird hüten deinen Ausgang und deinen Eingang von nun an bis in Ewigkeit.

קכב (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שָׂמַחְתִּי
בְּאֹמְרִים לִי בֵּית יְהוָה נֵלֵךְ׃ (ב) עֹמְדוֹת
הָיוּ רַגְלֵינוּ בִּשְׁעָרַיִךְ יְרוּשָׁלָםִ׃ (ג)
יְרוּשָׁלַםִ הַבְּנוּיָה כְּעִיר שֶׁחֻבְּרָה־לָּהּ
יַחְדָּו׃ (ד) שֶׁשָּׁם עָלוּ שְׁבָטִים שִׁבְטֵי־

v. 4. ב"נ ששם

Jeruschalajim Heil!

122. 1. Lied der Wallfahrten, von David. Ich freute mich, da sie zu mir sprachen: Zum Haus des Ew'gen laßt uns gehen! 2. Jetzt stehen unsre Füße in deinen Thoren, Jeruschalajim. — 3. Jeruschalajim, wohlgebaute, als eine Stadt, die sich zusammenschließet, 4. dahin die Stämme, die Stämme

pilgernde Gemeinde an. — 5. „Dir zur Rechten," bildlich für „dich schützend" vgl. 109, 31. 110, 1. — 6. הכה heißt nicht „stechen," sondern „beschädigen." Im Morgenlande sind gegen die Hitze des Tages die Nächte sehr kalt, und die Morgenländer schreiben dies insonders der Wirkung des Mondes zu. Vgl. noch 1 M. 31, 40. Jirm. 36, 40. Die Morgenländer schreiben den Strahlen des Mondes noch besondere schädliche Wirkungen zu, z. B. auf die Augen, und verhüllen in der Nacht, wenn sie unter freiem Himmel schlafen, sorgfältig das Haupt. Dem Europäer fehlt darin die Erfahrung. —

122. Eine Lobpreisung Jeruschalajim's als des religiösen (בית ה׳ 1. 9. vgl. V. 4.) und politischen (5.) Mittelpunktes der Nation. Jerusch. wird bewundert wegen seiner äußerlichen Herrlichkeit (3. vgl. 7.), als Versammlungsort aller Stämme (4.), als Sitz des Königs und Gerichtes (5.) Hieran knüpft sich ein warmer Erguß der Bitte für das Heil Jerusch.'s, das durch das Haus des Herrn geheiligt ist (6—9.) Daß das Lied ganz auf dem Boden der Wallfahrten steht, erweist schon V. 1., wo die Meinung Ewalds, es sei von einem alten Jisr. gesprochen, der nicht mehr dahin pilgern kann, aber in der Erinnerung schwelgt, durch das Wörtchen לי einfach widerlegt ist. Der Standpunkt der Wallfahrt ist aber durch V. 2. genau bezeichnet, wo עמדות היו heißt: unsere Füße sind angelangt in den Thoren Jerusch.'s, wo zur Sammlung, oder zu feierlicher Einholung, wie die Mischna berichtet, ein längerer Halt gemacht wurde. Wie also Ps. 120. das Verlassen der Heimath, Ps. 121. den Anfang der Pilgerung, so bezeichnet 122. die Erreichung des nächsten Zieles, der Thore Jerusch.'s. Daher V. 1. der Rückblick auf den Beginn der Wallfahrt, V. 2. der Ausspruch über nunmehr Erreichtes. Hieran knüpft sich 3—5. die Bewunderung und Verherrlichung Jerusch.'s, 6—9. die Bitte um sein Heil, die 8. 9. zwiefach motivirt wird. Der Ps. baut sich fortschreitend aus einer zwei-, drei- u. vierversf. Str. auf. Wie einige Erklärer, insonders Ewald, den Ps. nach dem Exil versetzen konnten, ist nicht zu begreifen, da V. 3. u. 7. Jerusch. in ganz besonderer Herrlichkeit, V. 4. das Vorhandensein und die Einheit aller Stämme, V. 5. den David. Thron voraussetzen. Nun ist es eine, nicht mehr zu bezweifelnde Thatsache, daß die Pilgerungen nach dem Heiligthum schon vor David Sitte waren, wie 1 Schem. 1, 3. 7. erweist, und unter David und Schelomoh statt fanden, wie die Maßregeln Jarabeam's 1 Kön. 12, 26—33., die nur auf regelmäßig wiederkehrenden Festen, an denen die Jisr. nach Jerusch. zogen, gegründet sein konnten, klar darthun. Gerade David mußten aber diese Wallfahrten nach Jerusch. sehr am Herzen liegen, um dieses, wohin er auch die Bundeslade und Stiftshütte gebracht, in den Augen der Jisr. als Mittelpunkt, als Herz Jisr.'s betrachtet zu sehen. Die David. Abfassung ist also unzweifelhaft. Daß בית ה׳ auch vor Schelomoh gewöhnlich war, haben wir schon oft dargethan; daß die

Jah's, hinaufzieh'n — Satzung für Jisrael — des Ew'gen Namen zu verherrlichen; 5. woselbst die Stühle zum Gerichte stehen, des Hauses David's Stühle. — 6. Betet für Jeruschalajim's Frieden! Ruh' sei denen, die dich lieben! 7. Friede sei in deinen Mauern, Ruh' in deinen Schlössern! 8. Um meiner Brüder, meiner Freunde willen laß mich reden: Fried' in dir! 9. Um des Hauses des Ew'gen, unsres Gottes, willen, will ich dein Bestes suchen.

יָהּ עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל לְהֹדוֹת לְשֵׁם יְהוָה:
(ה) כִּי שָׁמָּה ׀ יָשְׁבוּ כִסְאוֹת לְמִשְׁפָּט
כִּסְאוֹת לְבֵית דָּוִד: (ו) שַׁאֲלוּ שְׁלוֹם
יְרוּשָׁלָםִ יִשְׁלָיוּ אֹהֲבָיִךְ: (ז) יְהִי־שָׁלוֹם
בְּחֵילֵךְ שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ: (ח) לְמַעַן
אַחַי וְרֵעָי אֲדַבְּרָה־נָּא שָׁלוֹם בָּךְ:
(ט) לְמַעַן בֵּית־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲבַקְשָׁה
טוֹב לָךְ:

Begnadigung in der Erhebung Jisrael's.

123. 1. Lied der Wallfahrten. Zu dir erheb' ich meine Augen, der du im Himmel thronst. 2. Siehe, wie der Knechte Augen

קכג (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֵלֶיךָ נָשָׂאתִי
אֶת־עֵינַי הַיֹּשְׁבִי בַּשָּׁמָיִם: (ב) הִנֵּה

נ״א לְבֵית v. 5.

עטי׳ עֵינַי v. 1. ב״נ הִנֵּה נ״א הִנֵּה ׀ v. 2.

Stühle des Hauses Davids die seiner Söhne sind, kann nicht anstoßen; daß die Jisr. nach Jerusch. unter David zum Gerichte zogen, ist aus 2 Schem. 15, 2. 6. klar. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — Die Freude fand darüber statt, daß der Aufruf zur Pilgerfahrt überhaupt, und also auch an ihn erging. Es sind eben sämmtliche an der Pilgerung Theilnehmende gemeint. — 2. S. Einleit. zu diesem Ps. Part. mit היו die Dauer in der Vergangenheit, das Stehengebliebensein ist zugleich das noch Stehen. — 3. Die Bewunderung über Jerusch., das herrliche Gebäude in sich schließt (V. 7.) und dennoch fest in sich geschlossen ist, die abgeschlossene, befestigte Stadt der Paläste. And. die wiederaufgebaute, in willkürlicher Annahme. Rabe die Schlußworte: der sich die anderen Städte in den Zeiten der Gefahr anschließen. — In den V. 3—5. macht sich der bewundernde Ausruf durch Appositionen und Einschiebsel sehr bemerklich. — 4. ש für אשר schon in dem ältern Liede der Deborah. Zweites Lob: Jerusch. als Versammlungsplatz der Stämme zum Gottesdienste, als Mittelpunkt der religiös-nationalen Einheit. להודות hängt von עלו ab, Zwischensatz: עדות לישר׳ Gesetz, nach dem Heiligthum dreimal hinaufzuziehen 2 M. 23, 17. 5 M. 16, 16., um diesen Mittelpunkt nicht als Zufälligkeit, sondern als von Gott eingesetzt zu bezeichnen. — 5. Drittens: Jerusch. als politischer Mittelpunkt; wie V. 4. „die Stämme Gottes," hier die Richter- und königlichen Stühle als Charakteristikum. S. die Einleit. zu diesem Ps. כי wie das ש in ששם V. 4. zurückführend, aber nicht, wie Hengstenb. erkünstelt, um zu sagen, daß Jerusch. nur politischer Mittelpunkt sei, weil es religiöser ist, was im jisr. Sinne gar nicht getrennt werden konnte, sondern auf V. 3. — 6. 7. Wortspiel und Alliterationen mit ירושלים, was wir wiederzugeben etwas versucht haben. Ein. „erkundigt euch nach dem Wohle," sehr matt und wider den Sprachgebrauch, der dann לשלום fordert, vgl. 1 M. 43, 27. Jirm. 15, 5. Zu V. 7. vgl. 48, 14., außen und innen. — 8. 9. Die Gründe dieser heißen Wünsche für Jisr., zuerst aus nationalem Motiv, dann aus religiösem. שלום בך absol., wie das doppelte ב in V. 7. —

123. Die Aussprache, daß Jisr. demüthig auf Gott schaut, bis er es begnadigt haben werde (1. 2.); die Begnadigung darin bestehend, daß er Schmach und Hohn Uebermüthiger von ihm abwende (3. 4.) Es ist nicht sowohl Druck und Joch, wovon die Befreiung erbeten wird, sondern der es in seiner Erniedrigung treffende Hohn. Daher ganz passend wie 121. aus der samaritanischen Zeit, vgl. Nech. 2, 19. Auch in der Form mit 121. ganz gleich, nämlich 2 zweivers. Str., und Verkettung der Glieder עיני 1. 2., חננו 2. 3., שבענו בוז 3. 4., endlich gleicher Anfang. Das Lied beginnt so unter den Wallfahrtsliedern das auszusprechen, was das Volk drückt oder erhebt. — 1. 2. In der Erniedrigung fühlt sich auch der Mensch gegen Gott erniedrigt; die Seele ist gebeugt; kein freudiger

auf ihrer Herren Hand, wie die Augen der Magd auf ihrer Gebieterin Hand: so schauen unsre Augen auf den Ew'gen, unsern Gott, bis daß er uns begnadigt. — 3. Sei uns gnädig, Ewiger, sei uns gnädig, denn wir sind längst der Schmach gesättigt, 4. längst ist unsre Seele satt des Spottes der Uebermüthigen, der Schmach der Stolzen.

Alleinige Rettung durch Gott.

124. 1. Lied der Wallfahrten. Wär' nicht der Ewige gewesen, den wir noch hatten! also spreche Jisrael. 2. Wär' nicht der Ewige gewesen, den wir noch hatten, da Menschen wider uns erstanden! — 3. Dann hätten sie lebendig uns verschlungen, in ihrer Zornglut wider uns; 4. dann wär' Gewässer über uns gedrungen, der Strom hinweggegangen über unsre Seele, 5. dann wär' hinweggegangen über unsre Seele das wogende Gewässer. — 6. Gepriesen sei der Ewige, der

כְעֵינֵי עֲבָדִים אֶל־יַד אֲדוֹנֵיהֶם כְּעֵינֵי
שִׁפְחָה אֶל־יַד גְּבִרְתָּהּ כֵּן עֵינֵינוּ אֶל־
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַד שֶׁיְּחָנֵּנוּ׃ (ג) חָנֵּנוּ
יְהוָה חָנֵּנוּ כִּי־רַב שָׂבַעְנוּ בוּז׃ (ד) רַבַּת
שָׂבְעָה־לָּהּ נַפְשֵׁנוּ הַלַּעַג הַשַּׁאֲנַנִּים הַבּוּז
לִגְאֵיוֹנִים׃

קכד (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד לוּלֵי
יְהוָה שֶׁהָיָה לָנוּ יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל׃
(ב) לוּלֵי יְהוָה שֶׁהָיָה לָנוּ בְּקוּם עָלֵינוּ
אָדָם׃ (ג) אֲזַי חַיִּים בְּלָעוּנוּ בַּחֲרוֹת
אַפָּם בָּנוּ׃ (ד) אֲזַי הַמַּיִם שְׁטָפוּנוּ נַחְלָה
עָבַר עַל־נַפְשֵׁנוּ׃ (ה) אֲזַי עָבַר עַל־
נַפְשֵׁנוּ הַמַּיִם הַזֵּידוֹנִים׃ (ו) בָּרוּךְ יְהוָה

נ״א כְּעֵינֵי v. 2. נ״א יַד ibid. נ״א יַד ibid.
נ״א לִגְאֵ׳ לגאי יונים ק׳ v. 4.
ב״א שֶׁהָיָה v. 1.

Aufschwung; daher nur demüthiges Ausschauen auf die Hülfe des hoch im Himmel Thronenden, aber ausharrendes. Der Schluß עד שיחננו erweist, daß der Diener und die Magd auf die Hand sehen, weil sie Strafe oder Verzeihung von ihrer Bewegung erwarten. Die morgenländischen Diener werden durch kaum bemerkbare Winke mit der Hand vom Herrn dirigirt. — 4. Die ungewöhnliche Form גאיונים ließen die Masorethen in גאי יונים zerfallen, was Rdak erkl.: die stolzen Unterdrücker von יונה, Raschi: שבזו את גיא היונים, die das Thal der Tauben (Jerusch.) verachten. —

124. Der lebendigste Ausdruck der Erkenntniß, daß nur durch Gottes Beistand Jisr. gerettet worden, und Preis dafür; furchtbare Gefahr bedrohte es, listige Schlingen waren ihm gelegt, aber durch Gott wurde es gerettet. Eine bestimmte Situation ist nicht erkenntlich. Für die David. Abfassung spricht die Kraft und Lebendigkeit der Sprache, die Fülle der Bilder; dagegen ist nichts Erhebliches vorgebracht worden. Der Ps. besteht aus einer zweivers. Str. mit לולי, einer dreivers. mit אזי, und der dreivers. Schlußstrophe mit verändertem Bilde. Der S. hält mit Absicht durch die —לולי ש, und אזי die beiden verbundenen Gedanken auseinander: daß Gott mit Jisr. sei und daß es in ungeheurer Gefahr gewesen, um bei beiden etwas zu verharren; Letzteres kehrt in der dritten Strophe in anderm Bilde wieder; worauf Ersteres in bestimmter Formel (8.) den Ps. schließt. Wird die Verkettung der Glieder durch die לולי und אזי begonnen, so setzen עבר וגו׳ und המים 4. 5. sie trefflich fort. Ein solches Lied im Munde frommer Wallfahrer hat sicherlich stets sein Angemessnes auf die Zeit. — 1. S. Einleit. zu den Ps. Vgl. 27, 13. לנו Rdak עמנו. — 4. 5. Ein zweites Bild, die überfluthenden, vernichtenden, ertränkenden Gewässer als Bild des größten Unheils. בלעונו und שטפונו Reim, den wir beibehalten. — 6. 7. Nun das Bild vom gefangenen Vogel; sehr sinnig nimmt der S. die letzte Wirkung voraus: Gott hat gemacht, daß er nicht vom Feinde ver=

שֶׁלֹּא נְתָנָנוּ טֶרֶף לְשִׁנֵּיהֶם׃ (ז) נַפְשֵׁנוּ
כְּצִפּוֹר נִמְלְטָה מִפַּח יוֹקְשִׁים הַפַּח
נִשְׁבָּר וַאֲנַחְנוּ נִמְלָטְנוּ׃ (ח) עֶזְרֵנוּ בְּשֵׁם
יְהוָה עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃

uns nicht gab zum Raube ihren Zähnen!
7. Unsre Seele ist entronnen wie ein Vogel aus des Vogelstellers Schlinge: die Schlinge riß, und wir entrannen.
8. Unsre Hülfe ist im Namen des Ewigen, Schöpfers des Himmels und der Erden.

קכה (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַבֹּטְחִים בַּיהוָה
כְּהַר־צִיּוֹן לֹא־יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב׃ (ב)
יְרוּשָׁלִַם הָרִים סָבִיב לָהּ וַיהוָה סָבִיב
לְעַמּוֹ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃ (ג) כִּי לֹא
יָנוּחַ שֵׁבֶט הָרֶשַׁע עַל גּוֹרַל הַצַּדִּיקִים
לְמַעַן לֹא־יִשְׁלְחוּ הַצַּדִּיקִים ׀ בְּעַוְלָתָה
יְדֵיהֶם׃ (ד) הֵיטִיבָה יְהוָה לַטּוֹבִים
וְלִישָׁרִים בְּלִבּוֹתָם׃ (ה) וְהַמַּטִּים

Gerechtigkeit Gottes.

125. 1. Lied der Wallfahrten. Die auf den Ewigen vertrauen, sind wie der Berg Zijon, er wanket nicht, steht ewiglich.
2. Jeruschalajim, Berge rings um es, und der Ewige rings um sein Volk, von nun an bis in Ewigkeit. —
3. Denn nicht wird ruhen das Zepter der Bosheit auf dem Loose der Gerechten: damit nicht strecken die Gerechten ihre Hände nach dem Unrecht aus. —
4. Thue Gutes, Ewiger, den Guten, und den in ihrem Herzen Redlichen!
5. Doch die auf krumme

v. 6. כ״נ נתננו

ibid. ב״א למען v. 3. נ״א לא v. 2. כ״א לה

zehrt wurde 6. Dann V. 7. die Schilderung, wie dies geschah: er war schon in der Schlinge, diese aber zerriß nach Gottes Fügung, und der Vogel entfloh. War das Bild von dem Gewässer prächtig, so dies liebenswürdig. —

125. Die Stimmung dieses Ps. ist düster. Zwar steht das Vertrauen des S. auf Gott fest, und er will es durch den Hinweis auf den ewigen Bestand Zijons, (das immer wieder aus den Trümmern sich erhob), in den Geistern des Volkes erfrischen (1. 2.); aber Jisr. schmachtet unter böser, frevelhafter Herrschaft, deren Dauer, wenn es auch dem S. sicher ist, daß sie nicht bleibend sein werde, doch die Befürchtung einflößt, daß sich selbst treugesinnte dadurch verführen lassen würden, dem Abfall sich zuzuneigen (3.) Der S. bringt daher auf strenge Sonderung: die Guten, die fest in ihrem Herzen sind, sollen beglückt, die im Herzen auf Abwege weichen mit den Uebelthätern vertrieben werden; dadurch allein kann der Friede über Jisr. kommen (4. 5.) Drei zweivers. Str., der zweiten sind die zwei V. in einen großen vereinigt. Die Situation paßt auf die Zeit des unterbrochenen Tempelbaus in der jungen jüd. Kolonie auf Zijon, wie Ps. 120., aber hat die Beziehung für die Pilger aller Zeit, die in Jerusch. anlangten. — 1. Wenn auch der eigentliche Vergleich im Berge liegt, wie V. 2. zeigt, so ist doch der Berg Zijon, und kein anderer, genannt, um damit das Heiligthum zu identifiziren. — 2. Jerusch. hat zwar Schutz in seinen Bergen, aber einen höhern in Gott, der aber nicht Jerusch. als solches, sondern als Mittelpunkt Jisr.'s schützt. Robinson sagt: „Auf dem breiten und hohen Vorgebirge, das von den Thälern Josaphat und Hinnom eingeschlossen wird, liegt die heilige Stadt. Alle Hügel ringsum sind höher: im Osten der Oelberg, im Süden der sogenannte Berg des bösen Rathes, der gerade aus dem Thale Hinnom aufsteigt. Im Westen erhebt sich der Boden sanft zum Rande des großen Wady, während im Norden die Biegung eines mit dem Oelberge zusammenhängenden Rückens die Aussicht auf eine Entfernung von etwa einer halben Stunde beschränkt." Der S. spricht also wie Einer, der in Jerusch. ist. — 3. Der V. hebt sowohl den Einwand, den man aus der Herrschaft der Frevler (bösgesinnter Heiden) über Jisr. entnehmen könnte, als er auch zugleich ein Motiv für Gott ausspricht, wodurch zum Folgenden übergeleitet wird. — 4. טובים sind die gut Handelnden, und zur bestimmtern Feststellung der Zusatz, bei denen es aus der festen Richtung des Herzens kommt. —

עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם יְהוָה אֶת־פֹּעֲלֵי
הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל׃

Wege weichen, der Ew'ge wird sie fahren lassen mit den Uebelthätern! Friede über Jisrael!

קכו (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב יְהוָה
אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֹלְמִים׃ (ב) אָז
יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אָז
יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִם־
אֵלֶּה׃ (ג) הִגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ
הָיִינוּ שְׂמֵחִים׃ (ד) שׁוּבָה יְהוָה אֶת־

נ״א יִמָּלֵא v. 2. נ״א שׂוּת v. 3.

Bitte um Rückkehr.

126. 1. Lied der Wallfahrten. Führte der Ewige Zijon's Rückkehrende zurück: wie Träumende wären wir! 2. Dann wär' voll Lachens unser Mund und unsre Zunge jubelvoll; dann spräche man unter den Völkern: Großes that der Ewige an diesen! 3. Großes thät' der Ewige an uns: wir wären freudenvoll! — 4. Führ', Ewiger,

5. Wenn die „Uebelthäter" die erklärt Bösen, mit Hinblick auf V. 3. רשע, so sind die המטים עקלקלותם (vergl. Richt. 5, 6.), „welche ihre Schritte auf die krummen Wege lenken," die da anfangen abzufallen. —

126. Sämmtliche neuere Erkl. setzen diesen Ps. in die erste Periode der jüd. Kolonie. Die erste dreivers. Str. soll die Freude über die erste Rückkehr aus dem babyl. Exil ausdrücken, die zweite dreivers. die Bitte um fernere Rückkehr, da nur so wenige Juden im Anfange zurückkehrten. Nur die älteren jüd. Komment. bezogen den Ps. auf die zukünftige Erlösung, Rabe auf die messianische, Raschi auf die aus Babel. Letzteres allein konnte das Richtige sein. Bei tieferer Beachtung ist es klar, daß, falls die Meinung der Neueren richtig wäre, die erste Str. eine offenbare Anklage gegen Gott, die zweite ein Lügenstrafen der ersten enthielte. Die Worte „Gott hat Großes an uns gethan!" die durch die Wiederholung 2. 3. so vielen Nachdruck erhalten, würden durch die zweite Str. als falsch bezeichnet. Dazu die Sonderbarkeit, in der ersten Str.: wir jubelten, da du die Gefangenen Zijon's zurückführtest, in der zweiten aber sofort: führe unsere Gefangenen zurück, denn wir trauern. Es ist dies völlig unpsychologisch, und die Erklärung, es seien nur wenige Juden zurückgekehrt gewesen, geschraubt. Vielmehr ist der ganze Ps. Bitte um Rückführung, zuletzt mit der Tröstung über die gegenwärtige Trauer, daß die Rückführung noch nicht stattgefunden. Der S. beginnt also mit der Schilderung, wie es ihnen sein würde, wenn Gott sie zurückführte, und wie die Völker die Größe Gottes anerkennen würden — ein in der Schrift immer bei Jisr. betreffenden Ereignissen geltend gemachtes Moment. — 1—3. Dann die Bitte um Rückkehr 4), und der Trost aus der allgemeinen Erfahrung geschöpft, daß sich Trauer in Jubel, Leid in Freud wandele 5. 6. Die neueren Erkl. fußen auf nichts, als auf das doppelte היינו 1. 3. Allein die Fut. ימלא, יאמרו können in der Verbindung mit אז durchaus nicht als Praet. verstanden werden, vgl. 124, 3—5., wo streng das Praet. bei אז steht, und היינו im Nachsatz als „wären wir, würden wir sein" nach voraufgegangener Bedingung genau Jesch. 1, 9., vgl. והיינו 1 M. 34, 16. 47, 25. u. a. O. Wenn die späteren Pilger den Ps. sangen, so mögen sie ihn wohl im Sinne der neueren Erkl. gefaßt haben, weil beim spätern Gebrauch eines Liedes man nicht so fest bei der tiefern Bedeutung stehen zu bleiben pflegt, die der Dichter bei der Abfassung im Geiste haben mußte. Die Verkettung der Glieder tritt in diesem Ps. wieder hervor: בשוב וגו׳ 1. 4. היינו 1. 3., הגדיל וגו׳ 2. 3. זרע 5. 6. —

1. S. Einl. zu den Ps. — שיבה *ἅπ. λεγ.* von שוב die Rückkehr, coll. die Rückkehrenden, wie שבה von שבות die Gefangenschaft, coll. die Gefangenen. Daher V. 4. speziell aus dem Allgemeinen in V. 1., wie es der speziellern Bitte gegen den allgemeinern Wunsch angemessen ist. Vgl. S. 36. „Wie Träumende" die der Wirklichkeit des Vorgangs ob dessen Größe noch nicht ganz gewiß sind. — 2. Jetzt hat sich ihnen die Gewißheit des Vorgangs bewährt, und nun u. s. w. — 3. Aus Joel 2, 21. — 4. נגב dürres Land Jesch. 15, 19. Richt. 1, 15. Gewöhnlich erkl. man: die Bäche, die im Sommer austrocknen, kehren zur Regenzeit um so voller zurück. Vielmehr sollen aber einem dürren

unsre Gefangnen zurück, wie Bäch' in dürres Land. 5. Die in Thränen säen, in Jubel ernten sie. 6. Es geht dahin und weinet der den Wurf der Aussaat trägt: es kommt daher in Jubel der seine Garben trägt.

שְׁבוֹתֵנוּ כַּאֲפִיקִים בַּנֶּגֶב׃ (ה) הַזֹּרְעִים
בְּדִמְעָה בְּרִנָּה יִקְצֹרוּ׃ (ו) הָלוֹךְ יֵלֵךְ ׀
וּבָכֹה נֹשֵׂא מֶשֶׁךְ־הַזָּרַע בֹּא־יָבֹא בְרִנָּה
נֹשֵׂא אֲלֻמֹּתָיו׃

Gottes Wacht und Gabe.

127. 1. Lied der Wallfahrten, von Schelomoh. Wenn der Ewige das Haus nicht baut, mühten sich umsonst die Bauenden daran; wenn der Ewige die Stadt nicht wahrt, wacht' umsonst der Wächter. 2. Umsonst ist's euch früh aufzusteh'n und spät zu sitzen, das Brod der Mühsal essend: im

קכז (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לִשְׁלֹמֹה אִם־
יְהוָה ׀ לֹא־יִבְנֶה בַיִת שָׁוְא עָמְלוּ בוֹנָיו בּוֹ
אִם־יְהוָה לֹא־יִשְׁמָר־עִיר שָׁוְא ׀ שָׁקַד
שׁוֹמֵר׃ (ב) שָׁוְא לָכֶם מַשְׁכִּימֵי קוּם
מְאַחֲרֵי־שֶׁבֶת אֹכְלֵי לֶחֶם הָעֲצָבִים כֵּן

שביתנו קרי v. 4.
ibid. נ״א מֶשֶׁךְ קמץ בלא א״סף v. 6.
ב״א לכם ׀ ב״נ לָכֶם v. 2.

Lande überhaupt Wasserquellen gegeben werden; denn, weil diese ihm fehlen, ist es eben ein dürres Land. — 5. 6. Wenn V. 5. den Erfahrungssatz einfach hinstellt, so führt V. 6. ihn darum aus, um zu zeigen, daß dieser Wandel des Leides in Freud nicht bloß ganzen Stämmen (V. 5.), sondern denselben Personen geschieht. Fälschlich hat man auf diese Weise den Umstand bezogen, daß man in dem sicherheitslosen Morgenlande oft unter bewaffneter Begleitung aussäen müsse, damit den Säenden nicht in räuberischem Ueberfall die Aussaat genommen werde; denn erstens sind Thränen und Waffen sehr verschieden, und zweitens ist diese Frucht bei Einsammlung der Ernte noch größer, und findet da die Bewaffnung ebenfalls statt. Die Sätze sagen nichts weiter aus, als: man muß nicht verzweifeln, denn die Trauer wandelt sich oft in Freude. Aussaat und Ernte stehen daher zuerst nur als Bezeichnungen nicht, von einander zu ferner Zeiten, dann daß ein Werk, begonnen unter traurigen Anzeichen, doch zur Freude ausgeführt wird. Demnach deutet der Ps. auf die letzte Zeit des Exils hin. משך vgl. Amos 9, 13.

127. Alle menschlichen Anstrengungen sind vergebens, wenn nicht Gottes Fügung sie mit Erfolg krönt; und alle Besitzthümer des Menschen kommen aus der Hand Gottes als Geschenk. Der S. drückt dies nicht in Allgemeinsätzen aus, sondern zeigt dies sofort an Beispielen; den ersten Satz an der Erbauung eines Hauses, an der Erhaltung der Stadt, an dem Erwerb des Brodes (1. 2.), den zweiten Satz an dem Besitz vieler Söhne, welchen Besitz er als einen sehr erheblichen ausführt (3—5.). Allerdings geht der S. dabei bis zum Aeußersten, indem er den mühseligsten Anstrengungen den Schlaf des von der göttl. Vorsehung Begünstigten gegenüberstellt (2.); aber die Erfahrung beweist bisweilen die Wahrheit selbst dieses Aeußersten — nur daß der Werth des Bewußtseins redlicher Anstrengung nicht in Anschlag gebracht worden. Auf eine spezielle Situation, namentlich den Bau des Tempels (Raschi, Rabe: der Ps. ist von David auf Schelomoh prophetisch gedichtet), sei es des ersten, sei es des zweiten Tempels, ist nirgends Andeutung; für die Wallfahrt paßte er aber, da die Pilger alles Ihrige unter der Obhut Gottes zurückließen, außerordentlich. Die Abfassung des Ps. von Schelomoh wird durch die ganze Anschauungsweise, vgl. Spr. 10, 22., bestätigt. Eine Anspielung auf den Beinamen Schelomoh's Jedidjah 2 Schem. 12, 25. findet man in V. 2., so wie man beim „Schlafe" an 1 Kön. 3, 5—14. denkt. Eine zweivers. und eine dreivers. Str., die erste mit vielgliedrigen Versen. Die Verkettung der Glieder im doppelten אם ה׳ לא, dreifachem שוא 1. 2. בנים 3. 4. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — שומר ganz speziell (wie בונים) der Nachtwächter, nicht etwa die Obrigkeit. — 2. Der Vordersatz setzt solche voraus, die von der göttl. Vorsehung nicht begünstigt sind, aber den Erwerb, übermäßig darauf haltend, durch übermäßige An=

Schlafe giebt er's seinem Liebling so. — 3. Sieh, ein Geschenk des Ewigen sind Söhne, Lohn Leibesfrucht. 4. Wie Pfeile in des Helden Hand sind Söhne der Jugend. 5. Dem Manne Heil, deß Köcher voll von solchen: sie werden nicht zu Schanden, wenn sie im Thor mit Feinden reden.

יִתֵּן לִידִידוֹ שֵׁנָא׃ (ג) הִנֵּה נַחֲלַת יְהוָה בָּנִים שָׂכָר פְּרִי הַבָּטֶן׃ (ד) כְּחִצִּים בְּיַד־גִּבּוֹר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים׃ (ה) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר מִלֵּא אֶת־אַשְׁפָּתוֹ מֵהֶם לֹא־יֵבֹשׁוּ כִּי־יְדַבְּרוּ אֶת־אוֹיְבִים בַּשָּׁעַר׃

Des Gottesfürchtigen Segen.

128. 1. Lied der Wallfahrten. Heil Jedem, der den Ew'gen fürchtet, der geht in seinen Wegen. 2. Deiner Hände Arbeit so du issest: Heil dir, dir geht es gut. 3. Dein Weib gleicht früchtereichem Weinstock im Innern deines Hauses, den Oel-

קכח (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אַשְׁרֵי כָּל־יְרֵא יְהוָה הַהֹלֵךְ בִּדְרָכָיו׃ (ב) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ׃ (ג) אֶשְׁתְּךָ ׀ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי

א׳ במקום ה׳ v. 2.

strengung erlangen und mehren wollen. שבת dem קום gegensätzlich, also nicht zögern bei der Arbeit, sondern von der Arbeit wegzugehen und sich niederzulegen; in diesem das Motiv für שנא, Schlaf, was für בשנא; Objekt kann שנא nicht sein, da es sich nicht um den Schlaf, sondern um den Erwerb handelt. — 3. הנה führt das Beispiel des andern Satzes, die Besitzthümer des Menschen sind נחלת ה׳, ein. שכר vgl. 1 M. 30, 18. — 4. Pfeile zur Vertheidigung. So die Chinesen: „wenn in einer Familie ein Sohn geboren, so hängt man Bogen und Pfeil vor das Haus, zum Zeichen, daß die Familie einen Vertheidiger erhalten habe." הנעורים beziehen Ein. auf das Alter der Söhne, allein 1 M. 37, 3. Jesch. 54, 6. zeigen, daß es das Alter der Eltern bezeichnen soll, Söhne, in der Jugend der Eltern erzeugt, während im Greisenalter erzeugte beim Leben der Eltern nicht mehr zur Kraft heranwachsen. — 5. Zum Schlusse vgl. 5, 4. Die Söhne kommen dem Vater vor Gericht und in allem Geschäft (Thor) zur Hülfe. Rosenm.: sie tödten die Feinde im Thore (der belagerten Stadt), unerwiesen. —

128. Nicht eine Ergänzung des vor. Ps., wie Rosenm. und Ewald wollten, sondern eine andere Auffassung desselben Gegenstandes giebt dieser Psalm, nämlich den Segen dessen, der sowohl gottesfürchtig ist, als sich um den Erwerb redlich mühet. Während der vor. Ps. den Segen Gottes den menschlichen Anstrengungen gegenüberstellt, und von einem höhern Standpunkte der Erfahrung die Nutzlosigkeit dieser ohne jenen zeichnet, um zu zeigen, daß zuletzt die göttliche Vorsehung Alles entscheidet: tritt dieser Ps. dem daraus gezogen werden könnenden Quietismus entgegen. Er beharrt auf der Stufe des ruhigen gewöhnlichen Lebens, und bezeichnet als die beiden Bedingungen des Glückes die Gottesfurcht und die Arbeit. Beide Ps. beziehen sich völlig auf den Einzelnen, und Ps. 128. auf das ganze Jisr. zu deuten, wie Hengstenb. sucht, ist gezwungen. Daß der fromme Jisraelit das Heil Jerusch.'s unter die Bedingungen seines Glückes zählte, ist sehr natürlich, mit diesem bestand das Heil des Volkes überhaupt, insonders die Blüthe der Religion, des Kultus. Das Zusammenstellen Jerusch.'s mit den Enkeln in gleichen Worten, erweist die Beziehung auf den Einzelnen. Für die Wallfahrt war solche Auffassung höchst passend, vgl. Ps. 122. 125. Zwei dreiversf. Str., die erste als bestimmte Aussprache, die zweite als Wunsch. — 1. S. Einl. zu den Ps. — Die Furcht, aber mit dem Lebenswandel, der That, verbunden. — 2. V. 2. prägt den V. 1. genauer aus: wenn du nicht nach Andrer Habe und nach übermäßigem Gewinn die Hand ausstreckst, sondern nur verzehrst was du dir in Müh' und Arbeit erwirbst. Daß dies das Richtige ist, nicht wie Viele כי als Versicherungspartikel: ja, du issest ff., zeigt אשריך, womit der Vordersatz wie V. 1. begonnen wird. — 3. Schon „rings um deinen Tisch" zeigt, daß בירכתי ביתך nicht auf den Weinstock („an den Seiten des Hauses"), sondern auf die Frau gehe; viele Parallelstellen sprechen ebenfalls dafür. —

זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ׃ (ד) הִנֵּה כִי־כֵן
יְבֹרַךְ גָּבֶר יְרֵא יְהוָה׃ (ה) יְבָרֶכְךָ יְהוָה
מִצִּיּוֹן וּרְאֵה בְּטוּב יְרוּשָׁלָם כֹּל יְמֵי
חַיֶּיךָ׃ (ו) וּרְאֵה־בָנִים לְבָנֶיךָ שָׁלוֹם
עַל־יִשְׂרָאֵל׃

baumsprossen deine Kinder rings um deinen Tisch. — 4. Sieh, also wird der Mann gesegnet, der den Ew'gen fürchtet. 5. Der Ew'ge segne dich von Zijon aus; und schau Jeruschalajim's Glück all Tage deines Lebens, 6. und schau die Söhne deiner Söhne — Frieden über Jisrael.

Niederlage und Schmach auf die Dränger Jisraels.

קכט (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת רַבַּת צְרָרוּנִי
מִנְּעוּרָי יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל׃ (ב) רַבַּת
צְרָרוּנִי מִנְּעוּרָי גַּם לֹא־יָכְלוּ לִי׃ (ג) עַל־
גַּבִּי חָרְשׁוּ חֹרְשִׁים הֶאֱרִיכוּ לְמַעֲנוֹתָם׃
(ד) יְהוָה צַדִּיק קִצֵּץ עֲבוֹת רְשָׁעִים׃
(ה) יֵבֹשׁוּ וְיִסֹּגוּ אָחוֹר כֹּל שֹׂנְאֵי צִיּוֹן׃
(ו) יִהְיוּ כַּחֲצִיר גַּגּוֹת שֶׁקַּדְמַת שָׁלַף
יָבֵשׁ׃ (ז) שֶׁלֹּא מִלֵּא כַפּוֹ קוֹצֵר וְחִצְנוֹ

129. 1. Lied der Wallfahrten. Viel drängten sie seit meiner Jugend mich, so spreche Jisrael, 2. viel drängten sie seit meiner Jugend mich, doch überwanden sie mich nicht. 3. Auf meinem Rücken pflügten Pflüger, und zogen ihre Furchen lang: 4. der Ew'ge ist gerecht, zerschnitt der Frevler Seile. — 5. Zu Schanden werden und zurückeweichen alle Hasser Zijon's. 6. Sie werden sein wie Gras der Dächer, das, eh' man's ausrauft, ist verwelkt, 7. womit der Schnitter seine Hand, der Garbenbinder

קמץ בלא א״סף v. 4.
בנ״א יְהוָֹה v. 5.
למעניתם קרי v. 3.

5. Die Imperat. zeigen, daß יברכך optativisch. Der geschilderte, in V. 4. zusammengefaßte Segen wird dem Einzelnen gewünscht. —

129. Jisrael hat Hasser, die es bedrängen (5.), aber es ruft sich seine Geschichte zurück, in der es hart bedrängt worden von seinem ersten Entstehen an, doch niemals überwunden ward, sondern stets zerriß Gott seine Bande. Darum die volle Zuversicht, daß die jetzigen und zukünftigen Feinde vergehen und in Verachtung sinken werden. Der Ps. ist wie durch tiefe Innigkeit, so insonders durch herrliche, tief einschneidende Bilder ausgezeichnet. An sich zeigt der Ps. auf keine bestimmte Zeit hin, da Jisr. Solches bis auf den heutigen Tag sagen konnte. Indeß erscheint die Zeit nach dem Exil als die passendste; Jisr. sieht schon weit auf seine Jugend zurück. Zwei vierversf. Str. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. Da von einem Volke die Rede, ist „auf dem Rücken pflügen" nicht zu abenteuerlich, und hat einen doppelten Sinn, wie die Pflugschaar die Erde aufreißt, so verwundeten sie Jisr., und sie beuteten die Dienste Jisr.'s aus wie einen Acker. Die Orientalen ziehen sehr lange Furchen, da ihre Aecker nicht abgeschlossen sind. ל weil האריכו „Länge geben." — 4. Nicht „Pflugstricke," wie Ein. abgeschmackt in Fortsetzung des Bildes von V. 3. wollten, die Gott zerschnitten, so daß sie nicht weiter pflügen konnten, sondern die Bande, Fesseln Jisr.'s. — 5. Die Flüchtigkeit des Glückes, der Blüthe von Jisr.'s Feinden. Auf den platten, mit Estrich, Gyps oder Erde bedeckten Dächern des Morgenlandes schießt Gras hervor, verwelkt aber schnell, weil es keinen feuchten Boden hat und der Sonnengluth ausgesetzt ist. Targ. und Ewald שלף bevor es „blüht." — Der Gehalt des Feindes zeigt sich so winzig, daß er zu nichts zu gebrauchen, daß der Sieger keinen Nutzen von ihm hat, und ihn verächtlich von sich wirft. Vgl. 5 M. 28, 68., wo die Jisr. zu Sklaven verkauft werden sollen, und Niemand will sie kaufen, wie dies fast auch bei der Zer-

מְעַמֵּר: (ח) וְלֹא אָמְרוּ ׀ הָעֹבְרִים בִּרְכַּת־
יְהוָה אֲלֵיכֶם בֵּרַכְנוּ אֶתְכֶם בְּשֵׁם יְהוָה:

seinen Arm nicht füllet. 8. Nicht sprechen die Vorübergehenden: des Ew'gen Segen über Euch! Wir segnen euch im Namen des Ewigen.

קל (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים
קְרָאתִיךָ יְהוָה: (ב) אֲדֹנָי שִׁמְעָה בְקוֹלִי
תִּהְיֶינָה אָזְנֶיךָ קַשֻּׁבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנָי:
(ג) אִם־עֲוֹנוֹת תִּשְׁמָר־יָהּ אֲדֹנָי מִי
יַעֲמֹד: (ד) כִּי־עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן
תִּוָּרֵא: (ה) קִוִּיתִי יְהוָה קִוְּתָה נַפְשִׁי
וְלִדְבָרוֹ הוֹחָלְתִּי: (ו) נַפְשִׁי לַאדֹנָי
מִשֹּׁמְרִים לַבֹּקֶר שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר: (ז) יַחֵל
יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה כִּי־עִם־יְהוָה הַחֶסֶד
וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת: (ח) וְהוּא יִפְדֶּה
אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכֹּל עֲוֹנֹתָיו:

בנ״א כִּי־ v. 7. סגול באתנח ibid.

Gott vergiebt die Sünden.

130. 1. Lied der Wallfahrten. Aus den Tiefen ruf' ich dich, Ewiger. 2. Herr, auf meine Stimme höre, dein Ohr sei aufmerksam auf meines Flehens Stimme. — 3. Wenn, Jah, die Sünden du aufwahrtetest, wer könnte, Herr, bestehen? 4. Doch mit dir ist die Vergebung, daß du gefürchtet werdest. — 5. Ich harr' des Ewigen, es harret meine Seele, und auf sein Wort verhoff' ich; 6. meine Seele auf den Herrn mehr als Wächter auf den Morgen, Wächter auf den Morgen. — 7. Hoff', Jisrael, auf den Ewigen: denn mit dem Ew'gen ist die Gnade, und viel Erlösung ist bei ihm. 8. Und er wird Jisrael erlösen von allen seinen Sünden.

störung Jerusch.'s geschah. — 8. Die Feinde werden so verachtet, daß kein Vorübergehender sie mit der religiösen Begrüßungsformel grüßt. ברכנו als Gegengruß zu nehmen, ist abgeschmackt; denn wem man nicht grüßt, von dem empfängt man auch keinen Gruß. Vielmehr, da dem S. der Segen Gottes in der Tiefe der Seele lebt, arbeitet er ihn hier weiter aus. —

130. Jisrael ist sich seiner Sündhaftigkeit bewußt, fühlt sich in ihr tief gedemüthigt; darum richtet es an Gott die Bitte (1. 2.), sich aufrichtend im Gedanken, daß Gott vergeben müsse, weil sonst Niemand vor ihm bestehen könne (3.), und im Wissen, daß mit Gott die Vergebung ist (4.). Daher füllet sich die Seele mit Vertrauen auf die Erlösung von den Sünden durch Gott (5—8.). An Unglück, in das Jisr. durch seine Sünden gestürzt sei, wie die Erkl. meinen, wird nirgend erinnert, denn מעמקים (sonst nur noch מעמקי ים) braucht dies nicht zu bezeichnen. Der Ps. hat es vielmehr lediglich mit der Sündenvergebung zu thun, wobei noch sehr eigenthümlich angedeutet wird, daß die wahre Gottesfurcht durch die Vergebung der Sünde ganz besonders gefördert werde (4.). Vier zweivers. Str. Schwache Verkettung der Glieder: יחל הוחלתי und 5. 7. פדות und יפדה 7. 8. קשב als Adj. und סליחה (Chron. Dan. Nechem.) deuten auf spätere Zeit, wie auch der dogmatische Ideengang, der der Zerknirschung wahrer Reue schon ferner ist. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 6. Auf den Morgen harren die Wächter peinlich, um abgelöst zu werden, sich niederlegen zu können, oder wieder Licht, um sich zu sehen. Die Wiederholung hebt den Affekt des peinlichen Wartens hervor. And.: als Wächter auf den Morgen warten auf den Morgen. Dann würde der S. das zweite Mal ein Verb. finit. gesetzt haben. —

קלא (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד יְהוָה ׀
לֹא־גָבַהּ לִבִּי וְלֹא־רָמוּ עֵינַי וְלֹא־הִלַּכְתִּי ׀
בִּגְדֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי׃ (ב) אִם־לֹא
שִׁוִּיתִי ׀ וְדוֹמַמְתִּי נַפְשִׁי כְּגָמֻל עֲלֵי אִמּוֹ
כַּגָּמֻל עָלַי נַפְשִׁי׃ (ג) יַחֵל יִשְׂרָאֵל אֶל־
יְהוָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃

קלב (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת זְכוֹר־יְהוָה
לְדָוִד אֵת כָּל־עֻנּוֹתוֹ׃ (ב) אֲשֶׁר נִשְׁבַּע

v. 1. נ״א עֵינַי

v. 1. ב״א זְכֹר־ ב״נ זְכָר־

Resignation.

131. 1. Lied der Wallfahrten, von David. Ewiger, nicht hob mein Herz sich und nicht stolz mein Auge, und nicht in, mir zu großen und zu wunderbaren Dingen wandelt' ich. 2. Fürwahr, geebnet und beschwichtigt hab' ich meine Seele gleich dem Kinde an der Mutter, gleich dem Kinde in mir meine Seele. 3. Hoff', Jisrael, auf den Ewigen von nun an bis in Ewigkeit.

Bitte für das Davidische Königshaus.

132. 1. Lied der Wallfahrten. Gedenke, Ewiger, dem David aller seiner Mühsal, 2. der schwor dem Ewigen, gelobete

131. Der kleine, eben so tiefsinnige, wie tiefschildernde Ps. ist am kürzesten als der Ausdruck der religiösesten Resignation zu fassen, einer Resignation, die nicht im Austoben der Leidenschaften, in blöder Entsagung aus Unvermögen besteht, sondern in Bescheidenheit und Selbstbeherrschung ihren Boden und im Gottvertrauen ihre Spitze hat. Der Ps. flicht daher diese drei Blüthen des edelsten Geistes, Bescheidenheit (1.), Selbstbeherrschung (2.) und Gottvertrauen (3.) zu einem schönen Kranze. In der Tiefe liegt aber noch: der S., der, wie V. 3. zeigt, mit der Nation in seinem geistigen Leben sich identifizirt hat, sieht nicht erreicht, was er in und mit der Nation zu erreichen geglaubt hatte. Aber er macht sich da nun klar, erstens daß er nicht zu weit Gehendes stolz gewollt, zweitens daß er trotz der Täuschung seinen Geist beruhigt hat und hält, und daß er nun Alles in die Hand des Herrn legt und aus ihr erharret. Gerade in diesem S. und dieser Situation erkennen wir David wieder, wie dem die Sprache auch nicht widerspricht. — 1. S. Einl. zu den Ps. — Das Herz der Sitz, die Augen der Ausdruck des Stolzes. — 2. אם לא Versicherungspart. Seine Seele war unruhig, aber er hat sie beschwichtigt, daß sie nun dem Kinde an der Brust der Mutter ruhend gleich ist. Auf גמול als „entwöhnt," wie Ein. wollten, daher das nichts mehr verlange, ist kein Gewicht zu legen, denn גמול wird für ein Kind Jesch. 11, 8. auch gebraucht, und entwöhnt גמול מחלב Jesch. 28, 9. — 3. 130, 7. ist unserm V. nachgebildet. —

132. Um diesen Ps. richtig zu beurtheilen, muß zuvor die äußere Form festgestellt werden. Derselbe zerfällt in zwei neunvers. Absätze 1—9. 10—18. Jeder derselben beginnt mit der Erinnerung an David 1. 10., und hat in dem zweiten V. einen Schwur (2. Davids Gotte, 11. Gottes dem David). Jeder der Absätze besteht aus einem Vorverse (1. 10.), dann einer vierverf. Str. (2—5. endend mit לאביר יעקב, und 11—14. endend כי אותיה), und dann zwei zweivers. Str. (6. 7. u. 8. 9. anhebend mit הנה und קומה, 15. 16., wie 9. endend und, 17. 18. Schlußstr.), also 1. 4. 2. 2. 1. 4. 2. 2. Bei dieser sorgfältigen äußern Anordnung müssen auch die Gedanken sich parallel verhalten. Im ersten Absatz hebt der S. hervor, daß durch Davids Schwur und Streben das Heiligthum in Zijon bleibend wurde; im zweiten Absatze führt er aus, daß durch Gottes Schwur und Treue, wie das Heiligthum in Zijon, so der Thron bei David's Familie bleibend sein werde. Gehen wir nun genauer ein, und vergleichen wir besonders den Ps. 89., so finden wir durchaus nichts, was ein Gesunkensein Zijon's und der Davidischen Familie verriethe, oder daß der Wunsch ausgesprochen sei, Gott möge den David. Thron wieder aufrichten; sondern wir erkennen nur aus V. 1. und 10., daß David nicht mehr am Leben sei, sondern ein anderer „Gesalbter" herrsche; und da nun die Bereitung Zijon's zur bleibenden Gottesstätte so breit und nachdrücklich hervorgehoben wird (5. 7. 13. 14.), ja da noch eine gewisse Verwun-

לַיהוָה נָדַר לַאֲבִיר יַעֲקֹב: (ג) אִם־אָבֹא
בְּאֹהֶל בֵּיתִי אִם־אֶעֱלֶה עַל־עֶרֶשׂ יְצוּעָי:
(ד) אִם־אֶתֵּן שְׁנַת לְעֵינָי לְעַפְעַפַּי תְּנוּמָה:
(ה) עַד־אֶמְצָא מָקוֹם לַיהוָה מִשְׁכָּנוֹת
לַאֲבִיר יַעֲקֹב: (ו) הִנֵּה שְׁמַעֲנוּהָ בְאֶפְרָתָה
מְצָאנוּהָ בִּשְׂדֵי־יָעַר: (ז) נָבוֹאָה
לְמִשְׁכְּנוֹתָיו נִשְׁתַּחֲוֶה לַהֲדֹם רַגְלָיו:
(ח) קוּמָה יְהוָה לִמְנוּחָתֶךָ אַתָּה וַאֲרוֹן
עֻזֶּךָ: (ט) כֹּהֲנֶיךָ יִלְבְּשׁוּ־צֶדֶק וַחֲסִידֶיךָ
יְרַנֵּנוּ: (י) בַּעֲבוּר דָּוִד עַבְדֶּךָ אַל־תָּשֵׁב
פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ: (יא) נִשְׁבַּע־יְהוָה ׀ לְדָוִד
אֱמֶת לֹא־יָשׁוּב מִמֶּנָּה מִפְּרִי בִטְנְךָ
אָשִׁית לְכִסֵּא־לָךְ: (יב) אִם־יִשְׁמְרוּ בָנֶיךָ ׀

v. 3. נ״א עֶרֶשׂ
v. 11. נ״א מִמֶּנָּה v. 12. בנ״א אִם־

dem Mächt'gen Jakob's: 3. In meines Hau-
ses Zelt will ich nicht kommen, nicht meines
Lagers Bett besteigen, 4. ich will nicht
geben meinen Augen Schlaf, noch Schlum-
mer meinen Augenlidern: 5. bis eine Stätt'
ich fand dem Ewigen, Wohnung dem Mächt'-
gen Jakob's! — 6. Sieh, wir hörten es in
Ephrathah', wir trafen es in Waldesfluren:
7. wir wollen geh'n zu seiner Wohnung, vor
seiner Füße Schemel beugen uns! — 8. Er-
heb' dich, Ewiger, zu deiner Ruhestatt, du
und die Lade deiner Macht! 9. Deine Prie-
ster sei'n mit Recht bekleidet, und deine From-
men sollen jubeln. — 10. Um David's, dei-
nes Dieners, willen weise das Antlitz deines
Gesalbten nicht ab! 11. Der Ew'ge schwor
dem David Wahrheit, er läßt nicht ab davon:
Von deines Leibes Frucht setz' ich dir auf
den Thron; 12. wenn deine Söhne wahren

derung darüber ausgedrückt wird (6. 7.), jedoch das Verdienst Schelomoh's um den Bau des Tempels ganz übergangen wird: so ist der Schluß leicht, daß der Ps. bei der Thronbesteigung Schelomohs abgefaßt worden. Ungefähr so schon Targ. und Raschi. Wenn 2 Chron. 6, 41. 42. am Schlusse des Gebetes Schelomoh's bei der Einweihung mit V. 8. 9. 10. und. 1. des Ps. übereinstimmt, so zeigt diese Zusammensetzung zu sehr den Charakter des Zusammengetragenen und ist der Rede Schelomoh's zu sehr als künstlicher Schluß angeklebt, wovon 1 Kön. 8, 53. keine Spur, als daß die Entlehnung aus unserm Ps. zweifelhaft sein könnte. Den Ps. mit Hengstenb. nach dem Exil, mit Ewald an's Ende der persischen Periode zu setzen, dem widerstrebt der ganze Ps., da damals vom David. Throne keine Rede sein konnte, auch die heil. Lade nicht mehr vorhanden war. Zum Wallfahrtsliede eignet sich der Ps. ganz besonders, da er ja Zijon als Gottesstätte verherrlicht, wohin sie pilgerten. — 1. S. Einl. zu den Ps. — ענות ist sowohl äußere Mühsal als innere Beängstigung. — 2 — 5. Der Schwur ist poetisch fingirt, um zu bezeugen, daß David rastlos besorgt war, einen Ort zum Heiligthum zu gründen, vgl. 2 Schem. 7, 3. — 6. 7. Die V. 3—5. waren Worte David's; jetzt wieder Worte des Sängers und seiner Genossen im Namen Jisr.'s. Die allein angemessne Erkl. des V. 6. scheint uns in der Meinung Ewalds zu liegen: wir hörten es (ה neutr. so schon Venema) in Ephrath d. i. Bethlechem, für im Süden, und in den Waldgefilden (Lebanon, schon Targ.) für im Norden, daß wir uns zur Gottesstätte aufmachen sollen (V. 7). Es war für die Jisr. etwas Neues, Unerwartetes, daß der Kultus nun eine einzige, bleibende Stätte haben sollte. Es wird dadurch das Verdienst David's gehoben. „Wir fanden es“ für „es traf uns,“ die Nachricht (wie schon Raschi: שמועה טובה), ähnlich 116, 3. And. ganz sprachwidrig: wir hörten, sie sei in Ephrajim, d. i. Schiloh. Hengstenb. als Worte David's, der in seiner Jugend von ihr in Bethlechem und in K. Jearim gehört. — 8. 9. Wieder Worte David's, der die Lade nach Zijon gebracht und den Kultus ordnungsmäßig instituirt hat. Solchen Wechsel auch V. 12. 13. 14. Vgl. übrigens 4 M. 10, 35. Die sämmtlichen Requisiten des Kultus: die Lade, die Priester, die Frommen Jisr.'s. Jener wird Macht, den Priestern Gerechtigkeit, die sie sprechen mußten, den Letzteren Jubel zugesprochen. — 10. Erhöre die Bitte deines Gesalbten, d. i. Schelomoh's. „Das Antlitz,“ das flehende, vgl. 1 Kön. 2, 16 ff. Das Erhören der Bitte ist zugleich Erhaltung, Beglückung. — 11. 12. Diese Bitte hätte Gott um so mehr zu erhören,

meinen Bund, mein Zeugniß, welches ich sie lehre, so sollen ihre Söhne auch dir auf dem Throne sitzen ewiglich. 13. Denn Zijon hat der Ewige erküret, zum Sitze sich begehrt 14. Dies meine Ruhstatt ewiglich, hier will ich wohnen, weil ich es begehrt. — 15. Seine Nahrung will ich segnen, des Brodes seine Armen sättigen, 16. und seine Priester Heil bekleiden, und seine Frommen sollen jubeln. — 17. Dort erhöh' ich David ein Horn, richt' eine Leuchte meinem Gesalbten zu. 18. Mit Schmach bekleid' ich seine Feinde, doch seine Krone blüh' auf ihm.

בְּרִיתִי וְעֵדֹתִי זוֹ אֲלַמְּדֵם גַּם־בְּנֵיהֶם
עֲדֵי־עַד יֵשְׁבוּ לְכִסֵּא־לָךְ׃ (יג) כִּי־בָחַר
יְהוָה בְּצִיּוֹן אִוָּהּ לְמוֹשָׁב לוֹ׃ (יד) זֹאת־
מְנוּחָתִי עֲדֵי־עַד פֹּה אֵשֵׁב כִּי אִוִּתִיהָ׃
(טו) צֵידָהּ בָּרֵךְ אֲבָרֵךְ אֶבְיוֹנֶיהָ אַשְׂבִּיעַ
לָחֶם׃ (טז) וְכֹהֲנֶיהָ אַלְבִּישׁ יֶשַׁע
וַחֲסִידֶיהָ רַנֵּן יְרַנֵּנוּ׃ (יז) שָׁם ׀ אַצְמִיחַ
קֶרֶן לְדָוִד עָרַכְתִּי נֵר לִמְשִׁיחִי׃ (יח)
אוֹיְבָיו אַלְבִּישׁ בֹּשֶׁת וְעָלָיו יָצִיץ נִזְרוֹ׃

Lob der brüderlichen Eintracht.

133. 1. Lied der Wallfahrten, von David. Siehe, wie schön und wie lieblich, wenn Brüder wohl zusammenwohnen! 2. Wie köstlich Oel auf's Haupt, fließend auf den Bart, Ahron's Bart, fließend auf den Saum

קלג (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד הִנֵּה מַה־
טּוֹב וּמַה־נָּעִים שֶׁבֶת אַחִים גַּם־יָחַד׃
(ב) כַּשֶּׁמֶן הַטּוֹב ׀ עַל־הָרֹאשׁ יֹרֵד עַל־
הַזָּקָן זְקַן־אַהֲרֹן שֶׁיֹּרֵד עַל־פִּי מִדּוֹתָיו׃

נ"א זוֹ או זוֹ v. 12. ב"נ אֲלמדם ibid.
נ"א צֵידָה v. 15. נ"א טוֹב v. 1.

als er David Dauer seines Geschlechts zugesichert, wenn dieses dem göttl. Bunde treu bliebe. Die starke Hervorhebung des Letztern in V. 12., was in Ps. 89. vermieden ist, zeigt, daß der Ps. noch in die erste Zeit des David. Königthums gehört. — 13. Der S. unterbricht die Rede Gottes, um die Wahl Zijon's bestimmt auszusprechen, die er dann wieder in der Rede Gottes, namentlich mit ihren Folgen, ausführt. — 15. 16. Ewald findet hier eine Schilderung des Elends in Zijon, aber wohl ohne allen Grund; denn Arme gab es da auch in den glänzendsten Zeiten. 16. wie 9. — 17. Bildliche Ausdrücke, die Vergrößerung der Macht und des Glanzes bezeichnet vgl. 18, 29. Jech. 29, 21. —

133. Lob der Eintracht unter Brüdern. Es steht dem nichts entgegen, daß der Ps. von David zur Zeit der Einigung aller Stämme unter seinem Zepter verfaßt ist, da der Schluß die Richtung des Ps. in das Nationale zeigt, so wie die Erwähnung Ahron's und Zijon's den allgemeinen national=religiösen Charakter des Ps. zeichnet. Jisr. muß sich nach V. 3. damals glücklich und voll frischen Lebens gefühlt haben. Der Ps. spricht das Lob der Eintracht aus, und versinnbildlicht es dann durch zwei Gleichnisse, köstliches Oel und reichlichen Thau. Er ist der Ausbruch des überwallenden Herzens, das sich zum Schlusse noch über seinen Gegenstand hinaushebt. Gerade dadurch war der Ps. insonders zum Wallfahrtsliede geeignet: die Stämme vereinigten sich zu Zijon und zu national=religiösem Zwecke. Der Ps. hat wieder starke Verkettung der Glieder טוב 1. 2. ירד על 2. 3. — 1. S. Einl. zu den Ps. — אחים sind alle בני ישראל. גם verstärkt das יחד. — 2. Köstliches Salböl ist dem Morgenländer etwas sehr erquickliches, und sie gießen es so reichlich auf den Bart, daß es von demselben noch herabträufelt. So 2 M. 29, 7. bei der Salbung Ahron's: ויצקת על ראשו. Ganz willkürlich haben die Neueren שירד auf den Bart, der auf den Saum der Kleider herabwallt, bezogen, während es auf das Oel geht, das noch die Kleider durchduftet. Auch V. 3. ist שירד für die Flüssigkeit gebraucht, und das Herabwallen des Bartes bringt in das enggegliederte Bild ein neues, störendes.

(ג) כְּטַל חֶרְמוֹן שֶׁיֹּרֵד עַל־הַרְרֵי צִיּוֹן
כִּי שָׁם ׀ צִוָּה יְהוָה אֶת־הַבְּרָכָה חַיִּים
עַד־הָעוֹלָם׃

der Kleider; 3. wie Chermonsthau, fließend auf die Berge Zijon's — denn dahin hat bestellt der Ewige den Segen, Leben auf ewig!

Preis und Segen Gottes.

קלד (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה ׀ בָּרְכוּ
אֶת־יְהוָה כָּל־עַבְדֵי יְהוָה הָעֹמְדִים
בְּבֵית־יְהוָה בַּלֵּילוֹת׃ (ב) שְׂאוּ־יְדֵכֶם
קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת־יְהוָה׃ (ג) יְבָרֶכְךָ
יְהוָה מִצִּיּוֹן עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃

134. 1. Lied der Wallfahrten. Auf, preiset den Ewigen, all ihr Diener des Ewigen, die ihr stehet im Hause des Ewigen in den Nächten! 2. Erhebt eure Hände zum Heiligthum und preiset den Ewigen! 3. Es segne dich der Ewige von Zijon aus, der Schöpfer des Himmels und der Erde!

Lob Gottes als Schöpfers und als Schützers Jisrael's.

קלה (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ הַלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה
הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה׃ (ב) שֶׁעֹמְדִים בְּבֵית

135. 1. Hallelujah. Lobet den Namen des Ewigen, lobet, ihr Diener des Ewigen, 2. die ihr stehet im Hause des Ewigen,

ב״א הַרְרֵי v. 3. עמי׳ הַמַּעֲ׳ v. 1.
נ״א שְׂאוּ־ v. 2. נ״א יְהוָה או יְהוָה v. 3.
נ״א שֶׁעֹמְ׳ v. 2.

Raschi und Ewald richtig. — 3. Gew. die Frage: wie der Thau vom Gebirge Chermon auf die Berge Zijons kommt? Aber Chermon's Thau steht hier eben so wie כשמן הטוב als Adj. starker, reichlicher Thau, wie Zijon V. 3. dem Ahron V. 2. parallel steht. Das hohe, wolkenreiche Gebirge Chermon hat vielen Thau, diese dem Morgenländer unschätzbare Flüssigkeit. שם ziehen Ein. auf V. 1. die brüderliche Eintracht zurück: aber ohne Verständniß des S., der in seiner nationalen Begeisterung über seinen Ausgangspunkt hinausgeht. In Zijon ist Segen und Leben als Gottesstätte, einschließend die brüderliche Eintracht. —

134. Mit großem Bedacht steht dieser Ps. am Ende der Wallfahrtslieder. Die Pilger kommen zu den das Abendopfer vollendenden Priestern (לילות Abend 92, 3.), und fordern sie auf, aus ihrer Seele den Herrn zu preisen (1.) und zu beten (2.). Dann wenden sich die Priester und segnen das Volk (3.) (Hengstenb.). Die älteren Erkl. verstehen es als Wachtlied der Leviten. —

135. Dieser und der folgende Ps. sind von demselben späten, nachexilischen Verfasser, wie Sprache, Ideengang und wörtl. Uebereinstimmung bezeugen. Es wird Lob Gottes angestimmt, und seine Herrlichkeit aus den Werken der Natur und der Geschichte Jisr.'s erwiesen. Der Gott der Schöpfung ist Eines mit dem Gotte in Jisr.'s Geschichte. Ueberall Anlehnung an die Thorah. Indeß ist jedenfalls 136. originaler, sowohl der äußern Form nach, indem er nur aus Halbversen besteht, an die sich derselbe Refrain, bei dem das Volk einstimmen sollte, schließt, als auch weil er einen logischen bestimmten Gang vom Anfang bis zum Schluß geht; während 135. aus 136., anderen Ps. und der Thorah wörtlich entlehnt, und in seinem Gedankengange nicht planmäßig fortschreitet. Ps. 135. lehnt sich an 134. bestimmt an und ruft zuerst zum Preis und Sange Gottes auf 1—3., weil Gott Jisr. erwählt hat 4. Es folgt Preis Gottes als Herrn der Natur 5—7., dann wegen seiner Wunderthaten in Aeg., bei der Eroberung Canaan's und für Jisr. überhaupt 8—14. Diesem stellt er die Nichtigkeit der Götzen gegenüber, und schließt mit neuer Aufforderung zum Preise 15—21. Der Ps. zerfällt so in drei siebenversl. Absätze, ohne daß diese sicher strophenmäßig abzutheilen wären. G o t t v o l l f ü h r t s e i n e n W i l l e n i n N a t u r u n d G e s c h i c h t e. — 1. 113, 1. nur mit umgekehrten Halbversen. —

in den Höfen des Hauses unsres Gottes. 3. Hallelujah, denn gütig ist der Ewige; singet seinem Namen, denn lieblich ist er. 4. Denn Jakob erkor sich Jah, Jisrael zu seinem Eigenthume. 5. Denn ich weiß, daß groß der Ewige, und mehr denn alle Götter unser Herr. 6. Alles was der Ew'ge will, thut er, im Himmel und auf Erden, in den Meeren und in allen Fluthen. 7. Der Wolken bringt herauf vom Saum der Erde, Blitze wirft beim Regen, Wind aus seinen Schatzkammern schafft. — 8. Er, der Mizrajim's Erstgeborne schlug, Mensch und Vieh; 9. Zeichen sandt' und Wunder in deine Mitte, Mizrajim, an Pharoh und an allen seinen Knechten. 10. Der viele Völker schlug, und mächtige Könige tödtete, 11. Sichon, König des Emori, und Og, König von Baschan, und alle Reiche Canaan's; 12. und gab ihr Land zum Erbe, zum Erbe seinem Volke Jisrael. 13. Ewiger ist dein Name für ewig, Ewiger dein Angedenken für Geschlecht auf Geschlecht. 14. Denn der Ewige richtet sein Volk, erbarmt sich seiner Knechte. — 15. Die Götzen der Völker sind Silber und Gold, Werk von Menschenhänden. 16. Haben einen Mund und reden nicht, haben Augen und sehen nicht; 17. haben Ohren und hören nicht, auch ist in ihrem Mund kein Odem. 18. Gleich ihnen sind, die solche fertigen, Jed-

יהוה בחצרות בית אלהינו: (ג) הללו־
יה כי־טוב יהוה זמרו לשמו כי נעים:
(ד) כי־יעקב בחר לו יה ישראל
לסגלתו: (ה) כי אני ידעתי כי־גדול
יהוה ואדנינו מכל־אלהים: (ו) כל
אשר־חפץ יהוה עשה בשמים ובארץ
בימים וכל־תהמות: (ז) מעלה נשאים
מקצה הארץ ברקים למטר עשה מוצא
רוח מאוצרותיו: (ח) שהכה בכורי
מצרים מאדם עד־בהמה: (ט) שלח
אתות ומפתים בתוככי מצרים בפרעה
ובכל־עבדיו: (י) שהכה גוים רבים
והרג מלכים עצומים: (יא) לסיחון
מלך האמרי ולעוג מלך הבשן ולכל
ממלכות כנען: (יב) ונתן ארצם נחלה
נחלה לישראל עמו: (יג) יהוה שמך
לעולם יהוה זכרך לדר־ודר: (יד) כי־
ידין יהוה עמו ועל־עבדיו יתנחם:
(טו) עצבי הגוים כסף וזהב מעשה ידי
אדם: (טז) פה להם ולא ידברו עינים
להם ולא יראו: (יז) אזנים להם ולא
יאזינו אף אין־יש־רוח בפיהם:
(יח) כמוהם יהיו עשיהם כל אשר־בטח

נ"א לסג' v. 4. א' נעה v. 5.
נ"א עשה v. 6. ב"א מעלה נ"א מעלה v. 7.
בנ"א מלך v. 11. בנ"א לישראל v. 12.
ב"נ אין v. 17.

2. 134, 1. hier das ganze Volk, wie „die Höfe" zeigen. — 3. „Denn er ist," Andere wider den Parallelismus „es ist" sc. zu singen. — 4. S. I. S. 406. Der Grund, warum Jisr. besonders Gott preisen muß. — 6. Aus 115, 3. — 7. Aus Jirm. 10, 13. 51, 16. — 8. 136, 10. — 9. Vergl. 116, 19. — 10—12. 136, 17—22. — 13. Aus 2 M.

weder der auf sie vertrauet. 19. Haus Jisrael, preiset den Ewigen; Haus Ahron, preiset den Ewigen; 20. Haus des Levi, preiset den Ewigen; die ihr den Ewigen fürchtet, preiset den Ewigen. 21. Gepriesen sei der Ewige von Zijon aus, der thronet in Jeruschalajim. Hallelujah.

Lob Gottes als Schöpfers und als Schützers Jisrael's.

136. 1. Danket dem Ewigen, denn er ist gütig: denn ewig währet seine Gnade. 2. Danket dem Gotte der Götter: denn ewig währet seine Gnade. 3. Danket dem Herrn der Herren: denn ewig währet seine Gnade. 4. Der große Wunder thut allein: denn ewig währet seine Gnade. 5. Der die Himmel geschaffen mit Einsicht: denn ewig währet seine Gnade. 6. Der die Erde gebreitet über den Wassern: denn ewig währet seine Gnade. 7. Der große Lichter geschaffen: denn ewig währet seine Gnade. 8. Die Sonne zur Herrschaft am Tage: denn ewig währet seine Gnade. 9. Den Mond und die Sterne zur Herrschaft bei Nacht: denn ewig währet seine Gnade. 10. Der Mizrajim schlug an seinen Erstgebornen: denn ewig währet seine Gnade. 11. Und führte Jisrael aus seiner Mitte: denn ewig währet seine Gnade. 12. Mit

בָּהֶם׃ (יט) בֵּית יִשְׂרָאֵל בָּרְכוּ אֶת־
יְהוָה בֵּית אַהֲרֹן בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה׃
(כ) בֵּית הַלֵּוִי בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה יִרְאֵי יְהוָה
בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה׃ (כא) בָּרוּךְ יְהוָה ׀ מִצִּיּוֹן
שֹׁכֵן יְרוּשָׁלָםִ הַלְלוּ־יָהּ׃

קלו (א) הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (ב) הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים כִּי
לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ג) הוֹדוּ לַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ד) לְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת
גְּדֹלוֹת לְבַדּוֹ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ה) לְעֹשֵׂה
הַשָּׁמַיִם בִּתְבוּנָה כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃
(ו) לְרֹקַע הָאָרֶץ עַל־הַמָּיִם כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (ז) לְעֹשֵׂה אוֹרִים גְּדֹלִים כִּי
לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ח) אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ לְמֶמְשֶׁלֶת
בַּיּוֹם כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ט) אֶת־הַיָּרֵחַ
וְכוֹכָבִים לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (י) לְמַכֵּה מִצְרַיִם בִּבְכוֹרֵיהֶם
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (יא) וַיּוֹצֵא יִשְׂרָאֵל
מִתּוֹכָם כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (יב) בְּיָד

בנ״א בָּרֲכוּ v. 19. עטי׳ בָּרֲכוּ ibid.
עטי׳ בָּרֲכוּ v. 20. בנ״א בָּרֲ׳ ibid.
בנ״אש כֵּן v. 21. קמץ בלא א״סף ibid.
נ״א לא מקף ibid.
א׳ נעה v. 3. עטי׳ לְעֹשֵׂה v. 4.

3, 15. — 14. Aus 5 M. 32, 36. — 15—20. Aus 115, 4—11. mit leichten Veränderungen, insonders ברכו für בטחו, und daß Levi eingeschoben ist. — 21. Vgl. 134, 3. —

136. S. Einl. zu Ps. 135. Der Dichter geht vom Aufruf 1—3. zum Lobe des Schöpfers 4—9., dann des Wunderthäters für Jisr. über 10—24., schließend wieder mit Allgemeinem 25. und Aufruf 26. — 2. 3. 5 M. 10, 17. —

starker Hand und ausgestrecktem Arme: denn ewig währet seine Gnade. 13. Der das Schilfmeer zertheilte in Theile: denn ewig währet seine Gnade. 14. Und ließ Jisrael durch seine Mitte ziehen: denn ewig währet seine Gnade. 15. Und stieß Pharoh und sein Heer in's Schilfmeer: denn ewig währet seine Gnade. 16. Der durch die Wüste leitete sein Volk: denn ewig währet seine Gnade. 17. Der große König schlug: denn ewig währet seine Gnade. 18. Und tödtete mächtige Könige: denn ewig währet seine Gnade 19. Den Sichon König des Emori: denn ewig währet seine Gnade. 20. Und Og, König von Baschan: denn ewig währet seine Gnade. 21. Und gab ihr Land zum Erbe: denn ewig währet seine Gnade. 22. Als Erbe seinem Diener Jisrael: denn ewig währet seine Gnade. 23. Der unser dacht' in unserer Erniedrigung: denn ewig währet seine Gnade. 24. Von unsren Drängern uns erlöste: denn ewig währet seine Gnade. 25. Der Speise giebet allem Fleische: denn ewig währet seine Gnade. 26. Danket dem Gotte des Himmels: denn ewig währet seine Gnade.

חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃
(יג) לְגֹזֵר יַם־סוּף לִגְזָרִים כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (יד) וְהֶעֱבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ כִּי
לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (טו) וְנִעֵר פַּרְעֹה וְחֵילוֹ
בְיַם־סוּף כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (טז) לְמוֹלִיךְ
עַמּוֹ בַּמִּדְבָּר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (יז) לְמַכֵּה
מְלָכִים גְּדֹלִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (יח)
וַיַּהֲרֹג מְלָכִים אַדִּירִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃
(יט) לְסִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (כ) וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן כִּי לְעוֹלָם
חַסְדּוֹ׃ (כא) וְנָתַן אַרְצָם לְנַחֲלָה כִּי
לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (כב) נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל
עַבְדּוֹ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (כג) שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ
זָכַר לָנוּ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (כד) וַיִּפְרְקֵנוּ
מִצָּרֵינוּ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (כה) נֹתֵן לֶחֶם
לְכָל־בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (כו) הוֹדוּ
לְאֵל הַשָּׁמָיִם כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃

Das Weh um Jeruschalajim.

137. 1. An den Strömen Babel's, da saßen wir und weinten, da Zijon's wir gedachten. 2. An den Weiden die da standen,

קלז (א) עַל־נַהֲרוֹת ׀ בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ
גַּם־בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת־צִיּוֹן׃ (ב) עַל־

ב״נ וַיִּפְרְקֵנוּ v. 24. ב״נ עַל־ v. 2.

5—9. Himmel, Erde auf den Wassern, Lichter. Vgl. 24, 2. 1 M. 1, 16. wörtlich. — 23. 24. Die Leiden Jisr's. in der Vergangenheit, hier wahrscheinlich das Exil.

137. Dieser Ps. ist eine kostbare Reliquie über die Empfindungen der wahren Jisr. im babyl. Exil. Während nämlich alle anderen Berichte aus jener Zeit des Exils meist eine gewisse Behaglichkeit der Jisr. in der Gefangenschaft verrathen (vgl. Jirm. 29.), und das Buch des Jeschaj. II. (K. 40—66.) nur den Eifer der Jisr. zur Rückkehr nach dem h. Lande zu wecken sich bestrebt: spricht der Ps. 137. das tiefe Weh aus, welches den wahren Jisr. während des Exils erfüllen mußte, und giebt so Zeugniß, daß die höheren Empfindungen einigen Jisr. nicht gefehlt. Als solches Zeugniß ist der Ps. unschätzbar. Obschon nun der allgemeine Inhalt des Ps. nicht zweifelhaft ist, da er in drei dreivers. Str., in der ersten die Trauer während des Exils, in der zweiten den psychologischen Grund dieser Trauer, die Erinnerung an

עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ תָּלִינוּ כִּנּוֹרוֹתֵינוּ׃ (ג) כִּי שָׁם שְׁאֵלוּנוּ שׁוֹבֵינוּ דִּבְרֵי־שִׁיר וְתוֹלָלֵינוּ שִׂמְחָה שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן׃ (ד) אֵיךְ נָשִׁיר אֶת־שִׁיר־יְהוָה עַל אַדְמַת נֵכָר׃

נ"א כִּנֹּר׳ v. 2. ב"נ שִׁיר־ v. 4.

da hatten unsre Harfen wir gehängt. 3. Denn da heischten unsre Zwingherren Liedesworte, unsre Dränger Freude: Singet uns vom Zijonssange! — 4. Wie sollten wir den Sang des Ew'gen singen auf fremder Erde?

Jerusch., in der dritten den glühenden Rachewunsch an den Zerstörern Jerusch.'s ausspricht: so bietet das Einzelne noch mannigfache Schwierigkeit. Es ist ersichtlich, daß der Ps. von Zurückgekehrten gesungen sein muß, also von solchen, die in Babel gewesen und nun wieder in Jerusch. sind; dies erweisen nicht blos die Praet. in 1—3., sondern die ganze Haltung des Ps., und das doppelte שם, welches in die Ferne weist. Denn gerade das „Nichtgesungenhaben in Babel" und das jetzige Singen dieses Ps. zeigt, daß sie die Harfen wieder ergriffen haben, eben in Jerusch. Nachdem aber in den beiden ersten Str. dieser Blick in die Vergangenheit gethan (die zweite Str. 4–6 ist die Antwort der Jisr. auf die Forderung V. 3), fällt in Str. 3. der Blick auf die Trümmer Jerusch.'s, und dieser Blick entzündet den glühenden Wunsch nach der Strafe der Zertrümmerer. Die ganze Fassung der Str. 3. zeigt, daß eben Jerusch. noch in Trümmern liegt, denn der den Edomitern in den Mund gelegte Weheruf: Zerstört, zerstört bis auf den Grund! ist nichts anderes, als: Wie ist Jerusch. bis auf den Grund zerstört! Dies wird dadurch bestätigt, daß 8. Babel „verwüstet" genannt wird, und doch die volle Wiedervergeltung über dasselbe erst herabbeschworen wird. Denn welche Bedeutung man dem השדודה ankünsteln wollte, „Verwüsterin!" Targ. בזוזיתא Syr. Symm. wie אֲבוּל Esser, דָּבוּר Führer de Dieu, oder „zu verwüstende," oder wie Ewald, der שְׁדוּדָה lesen will, so steht doch die Bedeutung des שָׁדוּד zu fest, s. Jesch. 33, 1. Nun war zwar Babel vom Kyros erobert und hart mitgenommen worden, so daß sie שְׁדוּדָה genannt werden konnte; aber sie konnte sich doch bald wieder empören, und erst Darius vollendete die Zerstörung Babel's durch Niederreißen der Mauern und Thore, worauf es völlig verfiel. Der Ps. ist also gleich nach der Rückkehr aus Babel nach Jerusch. mit dem Blick auf dessen traurige Ruinen verfaßt, da er noch durch nichts die begonnene Wiedererbauung Jerusch. verräth. Gerade aus diesem Momente ist denn auch die tiefe Trauer und der glühende Racheburst, mit dem der Ps. schnell abbricht, als wenn er jetzt noch nichts weiter zu sagen hätte, so wie dennoch der verborgene innere Schwur, Alles an die Aufrichtung Jerusch.'s zu setzen, der V. 6. hervordringt, erklärlich, und dadurch der Ps. so frisch und lebendig geworden. Wir haben übrigens noch Zweifaches an dem Ps. zu bemerken; zuerst überraschen die gesuchten Gleichklänge in den Str., so in der ersten das נוּ— dreimal V. 1., zweimal V. 2., viermal V. 3., wechselnd in inu, enu, unu, anu, was wir durch „da" nachgeahmt; in der zweiten und dritten Str. die vielen sch- und ch-Laute, namentlich V. 5. 6. 8. 9. Alsdann: wie von einer bestimmten, als ausgebildet vorausgesetzten Lyrik mit Musik verbunden, als deren Grundtypus die religiöse Freude (V. 3.) bezeichnet, und welche „Zijonslied," „Lied des Ewigen" genannt wird, die Rede ist. Es kann damit aber nichts als die Psalmenlyrik gemeint sein, die von David her ununterbrochen in Jisr. gepflegt worden. — Hengstenb. will den Ps. mit den beiden vorhergehenden zu einer Trilogie verbinden, aber der gänzlich verschiedene Charakter und Werth springt so in die Augen, daß die Widerlegung unnöthig ist. Nie soll und kann Jisr. Jerusch.'s vergessen. — „An den Strömen Babels" d. i. des Landes (vgl. V. 2. die Weiden „in seiner Mitte") Euphrath, Tigris, Chaboras, Ulai. Man hat die vielfachsten, oft sonderbarsten Gründe aufgestellt, warum die Verbannten an den Strömen saßen: Rabe, um sich von den Babyloniern abzusondern, Venema: weil da die Synagogen standen (!), Gesenius: weil der Euphrath die Grenze nach ihrem Vaterlande hin war. Hengstenb., weil die Ströme das Abbild ihrer Thränenströme waren (!); allein es ist einfach, weil die Ufer von Strömen überhaupt dem leidenden, innen bewegten Gemüthe ein zusagender Aufenthaltsort ist, fern vom Gewühle der Märkte, und doch nicht ohne Leben, mit den vorüberrollenden Wellen, deren eintöniges Murmeln das trübe Sinnen unterhält. — 2. Die Ufer des Euphraths und Tigris sind nicht von Waldung besetzt, sondern von Gebüsch, in welchem noch jetzt die Weide den Hauptplatz einnimmt. Sie hingen die Harfen auf, d. h. sie verstummten, sie sangen und spielten nicht; in ihrer Trauer hatten Musik und Gesang aufgehört. Die Weiden repräsentiren die Ufer der Ströme, und diese wieder das Land selbst. — 3. Um dieses „dort sangen wir nicht" noch stärker zu malen, läßt der S. die Zwingherren sie auffordern, Zijonslieder, religiöse Freudenlieder (s. Einl. zu diesem Ps.) zu singen, so daß sie dies dann 4—6. verweigern. Diese weitere Ausführung wird durch כי eingeleitet. Die ganze Stellung des ותוללינו ἅπ. λεγ. weist ihm eine ähnl. Bedeutung wie שובינו zu. Die Meinungen sind aber sehr verschieden: Targ. בזוזנא unsre Räuber, Bedrücker תולל wie שולל (Fürst); da aber שולל passivisch sein soll „von unsern Geraubten" Hengstenb. wider den Parallelismus; Raschi von הלל die gegen uns rasten; Sept. „die uns fort-

5. So ich dein vergäße, Jeruschalajim, so versage meine Rechte! 6. Meine Zunge kleb' am Gaumen, so ich deiner nicht gedenke, so ich Jeruschalajim nicht den Gipfel meiner Freude übersteigen lasse! — 7. Gedenke, Ewiger, den Söhnen Edom's den Tag Jeruschalajim's, die da riefen: reißt ein, reißt ein, bis auf den Grund in ihr! 8. Tochter Babel's, verwüstete, heil dem der dir Vergeltung zahlt deß, was du uns geübt! 9. Heil dem, der deine Kinder greifet und an den Fels zerschmettert!

(ה) אִם־אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלָםִ תִּשְׁכַּח יְמִינִי׃
(ו) תִּדְבַּק לְשׁוֹנִי ׀ לְחִכִּי אִם־לֹא אוֹזְכְּרֵכִי
אִם־לֹא אַעֲלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַםִ עַל רֹאשׁ
שִׂמְחָתִי׃ (ז) זְכֹר יְהוָה ׀ לִבְנֵי אֱדוֹם אֵת
יוֹם יְרוּשָׁלָםִ הָאוֹמְרִים עָרוּ ׀ עָרוּ עַד
הַיְסוֹד בָּהּ׃ (ח) בַּת־בָּבֶל הַשְּׁדוּדָה
אַשְׁרֵי שֶׁיְשַׁלֶּם־לָךְ אֶת־גְּמוּלֵךְ שֶׁגָּמַלְתְּ
לָנוּ׃ (ט) אַשְׁרֵי ׀ שֶׁיֹּאחֵז ׀ וְנִפֵּץ אֶת־
עוֹלָלַיִךְ אֶל־הַסָּלַע׃

Gottes Treue.

138. 1. Von David. Ich danke dir mit ganzem Herzen, vor Gott will ich dir singen. 2. Ich beuge mich vor deinem heil'gen

קלח (א) לְדָוִד ׀ אוֹדְךָ בְכָל־לִבִּי נֶגֶד
אֱלֹהִים אֲזַמְּרֶךָּ׃ (ב) אֶשְׁתַּחֲוֶה ׀ אֶל־

ב״נ אִם־ v. 5. קמץ בלא א״סף ibid.
עטי׳ כַּח ibid. נ״א פתח באתנח v. 6.
נ״א יוֹם v. 7. קמץ בלא א״סף ibid.
נ״א הַשְּׁדוּדָ׳ v. 8. נ״א שֶׁיְשַׁלֶּם־ ibid.
ב״א עולליך ונ״א עֹלָלַיִךְ v. 9.
נ״א בְּכָל־ v. 1.

geführt; de Wette von ילל die uns Jammer bereiteten, Quäler. — 4—6. Antwort, ohne an die Babylonier gerichtet zu sein, den psychologischen Grund der Trauer entwickelnd. Das Lied Jisr.'s ist ein Lied des Ewigen, die Lobpreisung Gottes: dies können sie nicht in der Fremde singen, weil Jerusch. in Trümmern liegt, so daß Gott zu preisen ein Vergessen des zertrümmerten Jerusch.'s, das wie eine stumme Anklage Gottes daliegt, wäre. Man kann ein Unglück als weise Fügung, als gerechte Strafe Gottes erkennen, und doch nicht dabei ein Loblied Gottes, ein Lied von seinen herrlichen, beglückenden Wohlthaten anstimmen. Hand und Zunge mögen ihren Dienst versagen. Jerusch. soll über den Gipfel seiner Freude steigen, d. h. dieselbe überragen, so daß sie unter der Wucht der Erinnerung an Jerusch. nicht zu Tage kommen kann. Alle persönlichen Empfindungen und selbst Glücksfälle verbleichen vor der Erinnerung an Jerusch. — 7. S. Einl. zu diesem Ps. Unter Edom versteht der S. alle die benachbarten Völker Jisr.'s, die bei der Zerstörung geholfen; er hebt aber Edom um so mehr hervor, weil dies Jisr. verwandt war. Obadj. 10. Jirm. 49, 7. Jech. 25, 12. Vgl. Chab. 3, 13. — 8. S. Einl. zu diesem Ps. — 9. Vgl. Jesch. 13, 16.

138. In drei Str., die beiden ersten zu drei V. (7 Gliedern), die dritte zu 2 V. (6 Gliedern), spricht der S. in der ersten seinen Dank für die Wohlthaten Gottes, in der zweiten die daraus erfolgende Anerkennung von Seiten aller Könige der Erde, in der dritten das Vertrauen auf Gottes Schutz und Hülfe aus. Charakteristisch für den Ps. ist, daß hervorgehoben wird, wie Gott seine Verheißung erfüllt (2. 3.), und insonders den Niedrigen erhöhet, den Stolzen erniedrigt (3. 6.). Die Situation ist demnach, daß Einer, den Gott aus der Niedrigkeit zu erheben verheißen hat, wirklich erhoben worden, dies für einen glänzenden Erweis der göttlichen Waltung erkenne, und nun auf fernern Schutz und Beistand die Zuversicht hat, damit Gott sein Werk vollende. Daß dies ganz auf den vom Hirten nach langen zweifelhaften Kämpfen zum Könige erhobenen David, dem dies als Knaben Schemuel schon mitgetheilt, passet, ist leicht ersichtlich, wie auch Sprache und Gesinnung dem nicht widerspricht. V. 2. zeigt übrigens, daß David bereits das

הֵיכַל קָדְשְׁךָ וְאוֹדֶה אֶת־שְׁמֶךָ עַל־
חַסְדְּךָ וְעַל־אֲמִתֶּךָ כִּי־הִגְדַּלְתָּ עַל־כָּל־
שִׁמְךָ אִמְרָתֶךָ׃ (ג) בְּיוֹם קָרָאתִי וַתַּעֲנֵנִי
תַּרְהִבֵנִי בְנַפְשִׁי עֹז׃ (ד) יוֹדוּךָ יְהוָה
כָּל־מַלְכֵי־אָרֶץ כִּי־שָׁמְעוּ אִמְרֵי־פִיךָ׃
(ה) וְיָשִׁירוּ בְּדַרְכֵי יְהוָה כִּי גָדוֹל כְּבוֹד
יְהוָה׃ (ו) כִּי־רָם יְהוָה וְשָׁפָל יִרְאֶה
וְגָבֹהַּ מִמֶּרְחָק יְיֵדָע׃ (ז) אִם־אֵלֵךְ ׀
בְּקֶרֶב צָרָה תְּחַיֵּנִי עַל אַף אֹיְבַי תִּשְׁלַח
יָדֶךָ וְתוֹשִׁיעֵנִי יְמִינֶךָ׃ (ח) יְהוָה יִגְמֹר
בַּעֲדִי יְהוָה חַסְדְּךָ לְעוֹלָם מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ
אַל־תֶּרֶף׃

Tempel, und danke deinem Namen ob deiner Huld und deiner Wahrheit: denn über deinen Namen all hast du dein Wort verherrlicht. 3. Am Tage da ich rief, erhörtest du mich, und machtest mir in meiner Seele stolz die Kraft. — 4. Dir werden danken, Ew'ger, alle Könige der Erde, so sie die Worte deines Mundes hören; 5. und singen auf des Ew'gen Wegen, daß groß deß Ew'gen Herrlichkeit. 6. Denn erhaben ist der Ewige, und schaut den Niedrigen, und kennt von fern den Stolzen. — 7. Wenn ich wandle in des Drangsals Mitte, belebst du mich, streckst wider meiner Feinde Zorn aus deine Hand, und deine Rechte hilft mir. 8. Der Ewige vollendet es für mich; deine Gnade, Ewiger, währt ewig; deiner Hände Werk, o lass' es nicht.

קלט (א) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמוֹר יְהוָה
חֲקַרְתַּנִי וַתֵּדָע׃ (ב) אַתָּה יָדַעְתָּ שִׁבְתִּי

Die Allwissenheit Gottes.

139. 1. Dem Sangmeister, von David, ein Gesang. Ew'ger, du erforschest mich und kennest. 2. Du kennst mein Sitzen und

נ״א הֵיכַל v. 2.
ב״א וַתַּעֲנֵנִי v. 3. נ״א תַּרְהִבֵנִי ibid.
נ״א כִּי v. 4. עטי׳ כְּבוֹד v. 5.
נ״א כִּי־רָם v. 6.

Heiligthum auf Zijon errichtet hat, wie auch V. 7., daß er auch als König schon erfahren hat, daß die Kämpfe des Lebens nicht aufhören, so daß der Ps. einem jener spätern Momente David's entsprossen, wo er, des großen ihm widerfahrnen Heils sich bewußt, den Dank dafür in seiner Seele trug, und um so mehr des Gottvertrauens nicht ermangelte. Gott erfüllt sein Wort und erhöhet den Niedrigen. — 1. S. Einl. zu den Ps. — נגד אלהים Ein. „von den Göttern," gezwungen, da אלהים statt „Dir" steht, indem der Name des angeredeten Gottes sonst ganz fehlen würde. — 2. Am richtigsten Ewald: „über all deinen Namen" über alles was bis jetzt von dir bekannt und gepriesen wurde. David mußte die glänzende Verwirklichung der an ihn ergangenen Verheißung Gottes als einen so bestimmten Erweis der göttl. Waltung ansehen, wie so leicht kein anderes Beispiel. And. על „gemäß." — 3. תרהיבני Raschi הגדלתני, Rabe: חזקני. — 4. 5. David sieht den Erweis für die Völker nicht sowohl in seiner Erhöhung, als darin, daß Gott sie verheißen und vollbracht (אמתך V. 2.), daher erst אמרי dann דרכי. — 6. Einige beziehen וגבוה wieder auf Gott, tautologisch mit רם. David, wenn er an seine Erhöhung dachte, konnte der Erniedrigung Anderer nicht vergessen, vergl. 18, 28. 2 Schem. 6, 22. — 7. Vergl. 23, 3. — 8. Vergl. 57, 3. —

139. Unter den Psalmen, welche auf so ewig denkwürdige Weise die Religion zur subjektiven umgeprägt haben, steht dieser 139ste Ps. als einer der denkwürdigsten da. Denn während die anderen Ps. diese Subjektivität insonders auf dem Gebiete der menschlichen Schicksale dadurch durchbilden, daß sie alle Geschicke des einzelnen Menschen

וְקוּמִי בַּנְתָּה לְרֵעִי מֵרָחוֹק׃ (ג) אָרְחִי
וְרִבְעִי זֵרִיתָ וְכָל־דְּרָכַי הִסְכַּנְתָּה׃ (ד) כִּי
אֵין מִלָּה בִּלְשׁוֹנִי הֵן יְהוָה יָדַעְתָּ כֻלָּהּ׃
(ה) אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי וַתָּשֶׁת עָלַי
כַּפֶּכָה׃ (ו) פְּלִאיָה דַעַת מִמֶּנִּי נִשְׂגְּבָה
לֹא־אוּכַל לָהּ׃ (ז) אָנָה אֵלֵךְ מֵרוּחֶךָ
וְאָנָה מִפָּנֶיךָ אֶבְרָח׃ (ח) אִם־אֶסַּק

v. 3. פתח בס״פ v. 6. פליאה קרי
v. 7. נ״א אָנָה ibid. נ״א וְאָנָה

mein Aufsteh'n, verstehst mein Denken schon von ferne. — 3. Mein Wandeln und mein Lagern sichtest du, und bist vertraut mit allen meinen Wegen. 4. Ist doch kein Wort auf meiner Zunge, sieh, Ewiger du kennst es ganz. — 5. Hast rück- und vorwärts mich umschlossen, und legest deine Hand auf mich. 6. Zu wundersam ist solch Erkennen mir, erhaben, ich erreich' es nicht. — 7. Wohin soll ich vor deinem Geiste gehen, wohin vor deinem Antlitz fliehen? 8. Stieg' ich zum

aus seinem persönlichen Verhältniß zu Gott erklären: bringt Ps. 139. gerade die Objektivität Gottes mit dem subjektiven Menschen in Verbindung, und spricht das große Geheimniß aus, wie der allgemeine Gott in jeglichem Dinge ist. Während die anderen Ps. vom Menschen ausgehend zu Gott kommen, geht dieser Ps. von Gott aus, kommt zum Menschen, und weiß nun, daß auch hier Gott ist, ohne zu begreifen wie? Der große poetische Zauber des Ps. liegt nun aber darin, daß er diese große objektive Betrachtung dennoch ganz aus dem Ich herausspinnt, und statt in die Allgemeinheit sich zu verlieren, den Boden der menschlichen Persönlichkeit nicht verläßt. In vier sechsversigen Absätzen, die sich wieder in drei zweivers. Str. abtheilen, spricht der S. im ersten Absatz (1—6.) die *Allwissenheit* Gottes aus, indem er darlegt, wie Gott alles Denken (2.), alles Sprechen (4.) und alles Thun (3.) des S. wisse, so daß er Gott ganz in und um sich wisse (5.), er weiß dies — aber begreift es nicht (6.). Zwar sucht sich der S. dieses unbegreifliche göttl. Allwissen des innersten geistigen Seins des Menschen zu erklären, erstens (zweiter Absatz 7—12.) durch die *Allgegenwart* Gottes: denn vor Gottes Geiste und Angesichte könne er nirgends hin fliehen, wo Gott nicht wäre (7.), im Himmel und der Unterwelt (8.), im Morgen wie im äußersten Abend (9.), in der Finsterniß wie im Lichte (11. 12.), überall ist Gott und faßt ihn Gott (8. 10.); zweitens (dritter Absatz 13—18.) dadurch, daß Gott ihn ja *geschaffen*, wunderbar, nach tausendfältigem Gedanken geschaffen, und Alles ihm im Voraus bestimmt hat, bevor es wird. Aber der S. weiß, daß dies doch nur das äußerliche Wissen ist, wobei das Wie? unerklärt bleibt (14.). Aber das braucht es auch nicht. Wenn er nur (vierter Absatz 19—24.) fern bleibt von allen Frevlern, Blutmenschen und Meineidigen (19. 20.), wenn er nur, und er fühlt, daß er dies thut, hasset die da Gott hassen und vor ihnen Widerwillen hat (21. 22.), wenn er nur, so ihn Gott kennet und erforschet, rein befunden wird und Gott ihn den rechten Weg leitet (23. 24.). Dies ist der bedeutsame Inhalt des Ps., der so, mitten aus der dichterischen Strömung heraus, die Grenzsteine der menschlichen Erkenntniß scharf und bestimmt aufstellt: das Wissen des Menschen von Gottes Sein in Allem, das Erklären dessen durch die Allgegenwart Gottes und daß Alles Gottes Schöpfung ist, daß jedoch das Wie dem Menschen völlig unbegreiflich bleibt, daß es aber deshalb nur darauf ankommt, in Gedanken, Wort und That bei diesem Gott zu bleiben, auf daß das Leben des Menschen doch in Harmonie aufgehe. — Gegen die Davidische Abfassung hat man nur einzuwenden gewußt, daß die Sprache chaldaisire. Allein bei der Besonderheit des Gegenstandes konnte sich auch dem Dichter die Sprache besonders gestalten. Gerade der sprachmächtige Dichter, wenn er mit seinem Gegenstande ringt, prägt dann die Sprache eigenthümlich aus. Daß aber David auch die abstrakten Ideen der Religion behandelte, sahen wir z. B. Ps. 39. 37. Die Tiefe und das Grundkräftige der Empfindung und mannichfache Berührung mit Davidischen Psalmen sprechen *dafür*. *Gott kennt jeden Gedanken des Menschen, darum müssen wir streben rein zu bleiben.* — 1. S. Einl. zu den Ps. — Der Grundsatz, von dem der Ps. die Ausführung ist. Der Dichter geht stets von einem bestimmten Gedanken aus, denn er hat stets mit dem Resultate zu thun. תֵּדַע sinnig ohne Suff. allgemein gehalten. — 2. Gott kennet die Gedanken des Menschen; das Sitzen und Aufstehen nicht als Handlung, sondern als Wirkung eines Gedankens. רֵעַ Sept. Syr. Gedanke, Rdak, Rabe: רצון ומחשבה, Targ. Raschi aber: לְחַבְרִי אֵלֶיךָ. „Von Ferne" Ein. ehe sie gedacht worden, And. vom Himmel her. — 3. Das Thun des Menschen רבע für רבץ. — 4. Das Sprechen des Menschen. כלה bezieht sich auf מלה zurück. — 5. Der Mensch ist ganz von Gott umgeben und in dessen Hand. — 6. פלאיה fem. von פלאי Richt. 13, 18. — 7. Der S. bezeichnet Gott

Himmel auf: da bist du, und nähm' ich mir
die Unterwelt zum Lager: du bist da! —
9. Schwäng' ich der Morgenröthe Flügel,
wohnt' an des Meeres Ende: 10. auch dort
würd' deine Hand mich leiten, mich fassen
deine Rechte. — 11. Spräch' ich: ja, Finster=
niß wird mich umfangen, zur Nacht wird
Licht um mich: 12. auch Finsterniß verfinstert
nicht vor dir, Nacht leuchtet wie der Tag,
Dunkel und Licht sind gleich. — 13. Du
schufst ja meine Nieren, wobst mich in meiner
Mutter Schoß. 14. Ich danke dir, daß
wunderbar ich ausgezeichnet ward, wunderbar
sind deine Werke, und meine Seele weiß es
wohl. — 15. Nicht war mein Wesen dir ver=
holen, da ich gebildet im Verborgnen ward,
gewirket in des Ird'schen Tiefen. 16. Mich
unentwickelt sahen deine Augen, und alle
waren in dein Buch verzeichnet, die Tage,
die gebildet wurden, und keiner war von
ihnen da. — 17. O wie mir kostbar deine
Gedanken sind, o Gott; wie mächtig ihre

שָׁמַיִם שָׁם אָתָּה וְאַצִּיעָה שְּׁאוֹל
הִנֶּךָּ׃ (ט) אֶשָּׂא כַנְפֵי־שָׁחַר אֶשְׁכְּנָה
בְּאַחֲרִית יָם׃ (י) גַּם־שָׁם יָדְךָ תַנְחֵנִי
וְתֹאחֲזֵנִי יְמִינֶךָ׃ (יא) וָאֹמַר אַךְ־חֹשֶׁךְ
יְשׁוּפֵנִי וְלַיְלָה אוֹר בַּעֲדֵנִי׃ (יב) גַּם־
חֹשֶׁךְ לֹא־יַחְשִׁיךְ מִמֶּךָ וְלַיְלָה כַּיּוֹם
יָאִיר כַּחֲשֵׁיכָה כָּאוֹרָה׃ (יג) כִּי־אַתָּה
קָנִיתָ כִלְיֹתָי תְּסֻכֵּנִי בְּבֶטֶן אִמִּי׃ (יד)
אוֹדְךָ עַל כִּי נוֹרָאוֹת נִפְלֵיתִי נִפְלָאִים
מַעֲשֶׂיךָ וְנַפְשִׁי יֹדַעַת מְאֹד׃ (טו) לֹא־
נִכְחַד עָצְמִי מִמֶּךָּ אֲשֶׁר־עֻשֵּׂיתִי בַסֵּתֶר
רֻקַּמְתִּי בְּתַחְתִּיּוֹת אָרֶץ׃ (טז) גָּלְמִי ׀
רָאוּ עֵינֶיךָ וְעַל־סִפְרְךָ כֻּלָּם יִכָּתֵבוּ
יָמִים יֻצָּרוּ וְלֹא אֶחָד בָּהֶם׃ (יז) וְלִי
מַה־יָּקְרוּ רֵעֶיךָ אֵל מֶה עָצְמוּ רָאשֵׁיהֶם׃

בנ״א וְעַל־ v. 16. ולו קרי ibid.

als רוח Geist seinem Wesen nach, und mit פנים d. i. in der ganzen Welt gegenwärtig. — 8. 9. Vgl. Amos 9, 2., zu אציעה Jesch. 58, 5. Der S. vergegenwärtigt sich Gottes Allgegenwart durch Anführung aller Enden der Welt: Höhe, Tiefe, Morgen, Abend, wozu Nacht und Tag tritt, um Gottes Allwissenheit ohne sinnliches Medium zu zeichnen. And. beziehen „die Schwingen der Morgenröthe" auf die Schnelligkeit, mit der sich die Morgenröthe von einem Ende des Himmels zum andern verbreite: aber die Morgenröthe steht nie anders als im Osten, und hier dem ים gegenüber, die Schwingen sind poetisch als Gegensatz zu אשכנה. — 10. Es ist hier durchaus nicht von einer Feindlichkeit Gottes die Rede, sondern nur von der Macht Gottes, die überall ist. — 11. 12. Der V. 12. würde ganz unnütz und schleppende Tautologie sein, wollte man nicht 11. zum Vordersatz machen, so daß in der zweiten Hälfte von 11. אור das Subj. ist, nicht wie And. wollten: „Nacht wird zum Licht." שוּף heißt 1 M. 3, 15. Ijob 9, 17. wie שאף anhauchen, nachstellen, überkommen, einnehmen, so auch hier. And. zermalmen. — 13. Wie durch die Allgegenwart ist die Allwissenheit Gottes auch erklärlich dadurch, daß Gott den Menschen geschaffen, und zwar den Sitz der Empfindungen, nach dem Hebr., die Nieren, und verborgen im Schoße der Mutter. קנה vergl. 1 M. 14, 19. 5 M. 32, 6. סכך vgl. Ijob 10, 11. — 14. Je wunderbarer der Mensch gebildet ist, desto überzeugender muß der Gedanke daran allen Zweifel an der, wenn gleich unbegreiflichen Macht Gottes niederkämpfen. In diesem Wissen liegt dem S. auch die Beruhigung hinsichtlich dessen, was er nicht begreift. נוראות adverb. 65, 6. — 15. Dieser Gedanke an seine wunderbare Schöpfung, das höchste Geheimniß der Natur, ist ihm so wichtig, daß er ihn noch weiter ausführt. Dem allgemeinen עשה analog ist עצם nicht ein besonderer Theil, Gebein, sondern das ganze Wesen, And. Stärke, was darum unpassend, weil hier der Mensch noch nicht stark erscheinen kann. „Die Tiefen der Erde," parallel mit „im Verborgenen" für: im Innersten des Irdischen. An eine Präexistenz ist um so weniger zu denken, da hier nur von der körperlichen Bildung die Rede. — 16. גלם ἅπ λεγ die noch rohe, unentwickelte Masse, das Embryo auf seiner ersten Stufe. Die Vorausbestimmung der Lebensdauer und Schicksale des Menschen im

Zahl, 18. wollt' ich sie zählen, mehr als
des Sandes sind sie; erwache ich, bin ich
noch bei dir. — 19. Wenn du nur tödtetest,
mein Gott, den Frevler! Blutmänner, weichet
von mir! 20. die dich zum Frevel nennen,
zum Falschen tragen, deine Widersacher. —
21. Sollt' ich nicht hassen, Ew'ger, deine
Hasser, verabscheuen die wider dich erstehen?
22. Ich hasse vollsten Hasses sie, sie wurden
mir zu Feinden. — 23. Erforsche mich, o
Gott, erkenn' mein Herz, prüf mich und
kenne meine Gedanken. 24. Sieh, ob an mir
ein Weg zur Mühsal, und leit mich auf dem
Weg zur Ewigkeit.

(יח) אֶסְפְּרֵם מֵחוֹל יִרְבּוּן הֱקִיצֹתִי וְעוֹדִי
עִמָּךְ׃ (יט) אִם־תִּקְטֹל אֱלוֹהַּ ׀ רָשָׁע
וְאַנְשֵׁי דָמִים סוּרוּ מֶנִּי׃ (כ) אֲשֶׁר
יֹמְרוּךָ לִמְזִמָּה נָשׂוּא לַשָּׁוְא עָרֶיךָ׃
(כא) הֲלוֹא־מְשַׂנְאֶיךָ יְהוָה ׀ אֶשְׂנָא
וּבִתְקוֹמְמֶיךָ אֶתְקוֹטָט׃ (כב) תַּכְלִית
שִׂנְאָה שְׂנֵאתִים לְאוֹיְבִים הָיוּ לִי׃ (כג)
חָקְרֵנִי אֵל וְדַע לְבָבִי בְּחָנֵנִי וְדַע
שַׂרְעַפָּי׃ (כד) וּרְאֵה אִם־דֶּרֶךְ עֹצֶב־בִּי
וּנְחֵנִי בְּדֶרֶךְ עוֹלָם׃

Bitte um Rettung.

140. 1. Dem Sangmeister, ein Gesang, von David. 2. Befrei' mich, Ewiger,
von bösen Menschen, vor dem Manne der

קמ (א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃ (ב)
חַלְּצֵנִי יְהוָה מֵאָדָם רָע מֵאִישׁ חֲמָסִים

למר׳ יאמרוך v. 20. נ״א מְשַׂנְאֶיךָ v. 21.
בנ״א יְהוָה ibid. בנא עֹצֶב v. 24.

Bilde eines Buches schon 2 M. 32, 33. Am angemessensten כלם vorausgehend von ימים. Rdak und Rabe: האברים die Glieder, die aber doch nicht aufgezeichnet sein können, wo dann ימים so viel wie ימים רבים sein soll. Das Keri ולו giebt keinen Sinn. בהם wie 2. M. 14, 28. — 17. 18. Vor dem Uebergang von den Betrachtungen über Gott zu dem Verhältniß des Menschen, hier des S., zu Gott, eine allgemeine Paränese der göttlichen Gedanken, die in der Welt der Erscheinungen ausgeprägt sind. Sie zu durchdenken, ist dem S. die höchste (17. die erste Vershälfte) und eine immerwährende Beschäftigung seines Geistes (18. die zweite Vershälfte), zu der er, wie er erwachet, zurückkehret, da ihm jene Gedanken in zahlloser Menge zuströmen (17. die zweite und 18. die erste Vershälfte). — 19—24. Das Verhältniß des Menschen zu Gott: Entfernung von allem Bösen, das Hassen und Verabscheuen des Bösen, reiner Wandel, der beim Erforschen durch Gott vor diesem besteht, unter der Leitung Gottes. Das Böse personifizirt in den Bösen, von denen Mörder und Meineidige hervorgehoben werden. V. 20. sehr ähnlich 24, 4. und daraus zu erklären. ימרוך für יאמרו את שמך 2. Schem. 19, 14. Bei נשוא (für נשאו) ך oder שמך aus dem Vorherg. zu suppliren. עריך Feinde 1 Schem. 28, 16. V. 23. geht auf V. 1 zurück. עוצב Jesch. 14, 3. Mühsal, ein Weg, der zur Mühsal führt, wie ד׳ עולם der zur Ewigkeit, zum unveränderlichen Bestande führt. And. Weg der Götzen (Jesch. 48, 5.), Weg der Irrenden Targ., des Unheils ff. —

140. Fünf Str., die ersten vier dreiversig (denn bei dem gleichen Anfang der beiden ersten Str. ist es offenbar, daß V. 5. wie V. 2. mit תנצרני enden, ein neuer V. mit אשר wie V. 3 beginnen sollte, welcher mit וחבלים endete, weshalb פרשו auch kein ו vor sich hat), nur die Schlußstr. zweiversig, um das Resultat bestimmt hervorzuheben und vom Uebrigen abzuzeichnen. Die ersten 3 Str. werden durch Selah richtig abgeschlossen. Die ersten beiden 2—4., 5—6., Bitte zu Gott, den S. zu schützen vor den Verleumdungen und den hinterlistigen Schlingen der bösen, gewaltthätigen Menschen. Man sieht, der S. hat Feinde vor sich, die noch den Schein der Gerechtigkeit zu schonen haben, obgleich sie Gewalt an ihm auszuüben bereit sind, und daher durch Verleumdungen das zukünftige ihm zugedrohte Verderben vorzubereiten, und durch Schlingen, die sie ihm legen, zu rechtfertigen suchen. Daher erhebt

תִּנְצְרֵנִי: (ג) אֲשֶׁר חָשְׁבוּ רָעוֹת בְּלֵב
כָּל־יוֹם יָגוּרוּ מִלְחָמוֹת: (ד) שָׁנְנוּ
לְשׁוֹנָם כְּמוֹ־נָחָשׁ חֲמַת עַכְשׁוּב תַּחַת
שְׂפָתֵימוֹ סֶלָה: (ה) שָׁמְרֵנִי יְהוָה ׀ מִידֵי
רָשָׁע מֵאִישׁ חֲמָסִים תִּנְצְרֵנִי אֲשֶׁר
חָשְׁבוּ לִדְחוֹת פְּעָמָי: (ו) טָמְנוּ־גֵאִים ׀
פַּח לִי וַחֲבָלִים פָּרְשׂוּ רֶשֶׁת לְיַד־מַעְגָּל
מֹקְשִׁים שָׁתוּ־לִי סֶלָה: (ז) אָמַרְתִּי
לַיהוָה אֵלִי אָתָּה הַאֲזִינָה יְהוָה קוֹל
תַּחֲנוּנָי: (ח) יֱהוִה אֲדֹנָי עֹז יְשׁוּעָתִי
סַכֹּתָה לְרֹאשִׁי בְּיוֹם נָשֶׁק: (ט) אַל־
תִּתֵּן יְהוָה מַאֲוַיֵּי רָשָׁע זְמָמוֹ אַל־תָּפֵק
יָרוּמוּ סֶלָה: (י) רֹאשׁ מְסִבָּי עֲמַל
שְׂפָתֵימוֹ יְכַסּוֹמוֹ: (יא) יָמִיטוּ עֲלֵיהֶם

נ״א חָשְׁבוּ v. 5. בנ״א בְּיוֹם v. 8.
יכסימו קרי v. 10. ימוטו קרי v. 11.

Gewaltthat hüte mich, 3. die im Herzen Böses sinnen, sich zum Kampfe schaaren jeden Tag. 4. Ihre Zunge schärfen sie gleich Schlangen, Nattergift ist unter ihren Lippen. Selah. — 5. Wahr' mich, Ewiger, vor Frevlers Händen, vor dem Manne der Gewaltthat hüte mich, die da sinnen, meinen Fuß zu stürzen, 6. legen mir hoffärtig Schling' und Seile, breiten Netze aus am Pfade, stellen Fallen mir. Selah. — 7. Zum Ew'gen sprech' ich: mein Gott bist du, hör', Ew'ger meines Flehens Stimme! 8. Herr, Ew'ger, meine mächt'ge Hülfe, *du deckst mein Haupt am Waffentage. 9. Gewähre nicht des Frevlers Wünsche, Ewiger, sein Sinnen führ' nicht aus, sie würden deß sich überheben. Selah. — 10. Die Häupter der mich Ringsumgebenden, ihrer Lippen Unheil bedecken sie. 11. Kohlen mögen auf sie fallen, in's Feuer stürz' er sie, in

er sich im Flehen zu dem, den er seinen Gott, seine mächtige Hülfe nennt, und bittet ihn um Vereitelung jener Pläne (dritte Str. 7—9.), ja um Vernichtung seiner frevelhaften Feinde (vierte Str. 10—12.). Daß er dieser Bitte Erhörung gewärtige, spricht er aus in der Ueberzeugung, daß Gott dem Unterdrückten Recht schafft (fünfte Str. 13. 14.). Gegen die Davidische Abfassung hat man nichts Wesentliches einzuwenden gewußt; die Sprache klingt völlig an die David. Ps. an, und hat doch die Weihe der Originalität; die Gedanken, namentlich die Verleumdung und Legung von Schlingen weisen mit Bestimmtheit auf die Schaulische Verfolgung hin, aus welcher die Gesänge David's immer diese selbe Klage anstimmen. Der איש חמסים, der dreimal aus der Menge der Verleumder und stolzen Hinterlistigen sich erhebt 2. 5. 12., zeigt, daß Schaul, zufrieden, daß jene ihm den Weg geebnet, bereits zu Gewaltthaten gegen David geschritten ist. Vgl. den ganz ähnlichen Ps. 52. David hatte in jener Zeit zu viel zu leiden, und fand sich in den Idealen seiner Jugend zu sehr getäuscht, als daß er sein Leid nicht immer von Neuem in Liedern hätte ausströmen sollen. Hengstenb. erkennt Aehnliches, da er sich aber einmal die gewaltsame Hypothese gebildet, daß 138—145. von D. für seine Familie auf ihre künftige Geschichte gedichtet seien, will er den Ps. zu diesem Zwecke mit der Erinnerung an die Schaulische Verfolgung abgefaßt haben, was völlig gekünstelt ist. Ewald wieder will 140—142. von einem und demselben mit Gefängniß und Sturz bedrohten Fürsten gedichtet haben, indem er 142, 8. 143, 3. höchst unpassend in eigentlichem Sinne versteht. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. יגורו sich schaaren, durch 56, 7. 59, 4. gestützt. And. erregen, nicht sicher. — 4. עכשוב ἁπ. λεγ. von welcher Spezies ist nicht zu bestimmen. Das Gift der Schlangen ist in einer Drüse unter dem Auge befindlich, von wo ein enger Kanal es bis in einen beweglichen Fangzahn hinter der Oberlippe führt. Der Ausdruck des S. ist also ganz passend. — 6. Mit גאים bezeichnet David genau seine Feinde, es waren die Edlen und Tapferen um Schaul, die dem Hirtenknaben David sein glänzendes Emporkommen nicht verzeihen konnten. Die hier gebrauchten Bilder sehr häufig gerade in den David. Ps. — 10. Der Gegensatz in V. 8., die schützende Bedeckung des Hauptes, zeigt, daß hier mit ראש die Köpfe der feindlich ihn umgebenden (מֵסַב) gemeint seien, auf welche eine sie vernichtende Bedeckung kommen soll, vgl. 7, 17., nicht der

נְּחָלִים בָּאֵשׁ יַפִּלֵם בְּמַהֲמֹרוֹת בַּל־
יָקוּמוּ׃ (יב) אִישׁ לָשׁוֹן בַּל־יִכּוֹן בָּאָרֶץ
אִישׁ־חָמָס רָע יְצוּדֶנּוּ לְמַדְחֵפֹת׃ (יג)
יָדַעְתָּ כִּי־יַעֲשֶׂה יְהוָה דִּין עָנִי מִשְׁפַּט
אֶבְיֹנִים׃ (יד) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ
יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת־פָּנֶיךָ׃

rollende Fluthen, daß sie nimmer erstehen. 12. Der Mann der Verleumdung bestehe nicht im Lande, der Mann der Gewaltthat, ihn jage Verderben bis zum Sturze. — 13. Ich weiß, daß Recht dem Unterdrückten schafft der Ewige, Gerechtigkeit den Armen. 14. Ja die Gerechten danken deinem Namen, vor deinem Angesichte wohnen die Geraden.

קמא (א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה קְרָאתִיךָ
חוּשָׁה לִּי הַאֲזִינָה קוֹלִי בְּקָרְאִי־לָךְ׃
(ב) תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מַשְׂאַת

Wahrung vor Verführung und Verderben.

141. 1. Gesang, von David. Ewiger, ich rufe dich, eile zu mir, meine Stimme höre, da ich zu dir rufe. 2. Gut sei mein Gebet vor dir wie Weihrauch,

v. 11. נ״א בָּאֵשׁ־ ibid. נ״א יַפִּלֵם
v. 13. ידעתי קרי ונ״א ידעתי

Führer Targ., die Schaar Raschi, And. das Gift. — 11. Das Impers. des Chethib für das Passiv, welches das Keri giebt. Dem Feuer gegenüber das ἅπ. λεγ. מהמרות nach dem Arab. [Arabic] Fluthen, die Rabb. nach Targ. Abgrund, Ewald Erdsturz. Mit יפילם tritt der strafende Gott selbst hervor. — 12. חמס nirgends mit einem Beiwort, durch welches es, statt gekräftigt, geschwächt würde, daher רע von ihm zu trennen und Subj. מדחפת ἅπ. λεγ. von דחף nach Rdak von einem Uebel zum andern treiben. —

141. Daß der Ps. dem vorigen ganz nahe steht, zeigt schon äußerlich die Anlehnung von V. 9. 10. an 140, 6. Eben so gleicht er ihm in der gedrängten tiefsinnigen Sprache. Aber noch deutlicher tritt diese Aehnlichkeit in den Zuständen hervor, die geschildert werden, und welche 141. noch gesteigerter als 140. erkennen läßt. Es ist ein großes Kämpfen und Ringen im Volke (7.), die Bösen legen Schlingen (9.), und der Gerechte wird schon von harten Schlägen getroffen (5.), doch auch die Anführer der Bösen stürzen (6), und so hat der Leidende nur das zum Werke: daß er was ihn trifft als Züchtigung Gottes hinnehme (5.), sich vor der Verlockung zum Bösen hüte (4.), und aus den Fallstricken befreit werde (9.), in welche die Frevler zuletzt stürzen werden (10.). Daß somit nicht das Verhältniß eines Einzelnen gezeichnet worden, ist klar, sondern das der Parteien. Dies widerspricht aber der Schaulischen Verfolgungszeit nicht, da David das Haupt einer Partei war, und von dieser Stellung aus die Sachlage gar nicht anders ansehen konnte. Der Ps. beginnt mit eifrigster Bitte um Erhörung, 1. 2., wobei angedeutet scheint, daß der Bittende fern vom Altar des Herrn ist, so daß sein Gebet die Stelle des Opfers vertreten muß; der Bitte Inhalt ist aber insonders, daß der S. vor der Verführung gewahrt werde und im Rechten bleibe 3. 4. Dies ist um so schwieriger, als der Gerechte von harten Schlägen betroffen wird, die er aber als gerechte Züchtigung hinnehmen will 5. Werden doch auch die Anführer der Bösen gestürzt und die Letzteren dann auch ihn erkennen, wenn sie ihn zur Aufrichtung bedürfen 6 Jetzt sind aber die Gerechten dem Verderben nahe 7. Daher wendet sich der S. vertrauensvoll zu Gott, daß er ihn vor den Fallstricken bewahre, und die Frevler hineinstürzen 8—10. Demnächst 3 Str., wovon die erste die nächste Bitte vierversig, die zweite die Schilderung, die dritte die weitere Bitte, beide dreiversig. Gott, wahre vor Verführung und Verderben. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Hier wie in 3. 4. geht ein Zwiefaches hindurch, das Wort und die That. So 3. Bewahrung vor bösen Worten, 4. vor bösen Thaten. Daher auch in V. 2. תפלתי das Wort, aber משאת־כפי nicht Erhebung der Hände als Geberde des Gebetes, sondern die Gabe der Hände, die That, wie משאת Gabe, Geschenk stets heißt (vgl. 1 M. 43, 34.). Fälschlich will man hier Gebet und Räucherwerk zusammengestellt sehen, weil letzteres Symbol des erstern sei, was wir I. S. 494. widerlegt haben. Vielmehr ist Gebet das Herantreten im Geiste an Gott, verhüllt durch das Wort, wie die That im Werke, und gerade darum für das Wort

כַּפַּי מִנְחַת־עָרֶב׃ (ג) שִׁיתָה יְהוָה
שָׁמְרָה לְפִי נִצְּרָה עַל־דַּל שְׂפָתָי׃
(ד) אַל־תַּט לִבִּי ׀ לְדָבָר רָע לְהִתְעוֹלֵל
עֲלִלוֹת ׀ בְּרֶשַׁע אֶת־אִישִׁים פֹּעֲלֵי־אָוֶן
וּבַל־אֶלְחַם בְּמַנְעַמֵּיהֶם׃ (ה) יֶהֶלְמֵנִי
צַדִּיק ׀ חֶסֶד וְיוֹכִיחֵנִי שֶׁמֶן רֹאשׁ אַל־יָנִי
רֹאשִׁי כִּי־עוֹד וּתְפִלָּתִי בְּרָעוֹתֵיהֶם׃
(ו) נִשְׁמְטוּ בִידֵי־סֶלַע שֹׁפְטֵיהֶם וְשָׁמְעוּ
אֲמָרַי כִּי נָעֵמוּ׃ (ז) כְּמוֹ פֹלֵחַ וּבֹקֵעַ

ב״א לדבר ונ״א לְדָבָר v. 4. נ״א עֲלִילוֹת ibid.
נ״א יַהֲלְמֵנִי v. 5. נ״א בְּיָדֵי v. 6.

meiner Hände Gabe wie ein Abendopfer. 3. Setze, Ew'ger, meinem Munde Wacht, wahre meiner Lippen Pforte. 4. Lenk mein Herz zum Bösen nicht, Handlungen in Frevel zu verüben, mit den Männern, Uebelthätern, daß ich nicht von ihren Leckerbissen speise. — 5. Schlägt mich der Gerechte, Gnade ist's; straft er mich, ist's Oel des Hauptes, nicht verweigre es mein Haupt; denn noch bet' ich einst bei ihren Leiden. 6. Stürzen in die Felsen ihre Richter: hören sie auf meine Rede, daß sie lieblich. 7. Wie wenn man die Erd' einschneidet und öffnet,

das Räuchern, für die That ein Opfer. מנחה wurde aber für Opfer besonders gewählt, weil es in seiner ursprünglichen Bedeutung dem משאת entspricht. Aus ערב wollten Viele den Schluß ziehen, daß der Ps. ein Abendlied sei, allein Hengstenb. zeigte, daß das Speisopfer in späterer Zeit als das Hauptopfer gegen Abend galt, so namentlich 2 Kön. 16, 15. — 3. שמרה nur hier Subst., wofür Ein. auch נצרה halten, allein letzteres die Meisten mit Rabe und Rdak für Imp. Kal. mit ה parag. und Dag. euphon. vgl. Spr. Schel. 4, 13. דל mit Rabe und Rdak als männl. Form von דלת vgl. Mich. 7, 5. Schon die Sept. θύρα. — 4. Das Herz als Quell der Handlungen des Menschen neige sich nicht zu den bösen Thaten der Uebelthäter, verlockt von ihren מנעמים ἅπ. λεγ., vom Wohlleben derselben. — Der vielfach ausgelegte V. kann nur aus dem Zusammenhange erklärt werden. In 3. 4. zeigt sich der S. als den Lockungen der Frevler widerstehend, jetzt nun unter den Schlägen des Schicksals im Guten verbleibend. Diese Schläge des gerechten Gottes (צדיק) betrachtet daher der wahre Fromme nur als Huld (חסד); sähe er sie anders an, so wäre er schon dem Bösen verfallen. So wie daher יהלמני ויוכיחני parallel dem שמן ראש, so dem חסד; Oel (zum Salben) ist überall Zeichen der Freude, des Wohlbefindens. שמן ראש ist nicht, wie Einige wollten, „bestes Oel," sondern womit das Haupt gesalbt wird (vgl. 133, 2. כשמן הטוב על הראש); woraus nun ראשי herausgehoben wird. Hat der Fromme das Unglück so anzusehen, als Mittel der Läuterung und des Heiles, so darf er um so weniger es nicht annehmen wollen, wie auch das Haupt des Oeles sich nicht weigert. יני für יניא 4 M. 30, 9. Bei ברעותיהם wird es insonders ankommen, worauf das Suff. gehe. Da aber auch im folg. V. שפטיהם, so kann dasselbe nur auf במנעמיהם V. 4. zurückgehen, so daß das Suff. allein auf die פעלי און geht, welche in שמעו V. 6. ebenfalls Subj. Also der S. wird beten bei den רעות der Uebelthäter. Nun heißt aber רעות eben so „Leiden" (mit צרות zusammen, so 5 M. 31, 17. 1 Schem. 10, 19. Ps. 88, 4.), wie „böse Thaten." Bei den bösen Thaten kann aber der S. nicht beten, sondern bei den Leiden, welche einst noch (כי עוד ganz wie 42, 6. 12. 43, 5.) die Frevler treffen, und bei denen der S. nicht triumphiren, sondern für die leidenden Bösen beten wird, was dann den gestürzten Bösewichtern zur Tröstung gereicht V. 6. Der S. will sich also weder von den Bösen verlocken lassen, noch die Züchtigungen Gottes verweigern, denn einst wird ihm geholfen, die Bösen aber gestürzt. Sept. und Vulg.: Corripiet me justus in misericordia, et increpabit me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum, quoniam adhuc oratio mea in beneplacitis eorum. Targ. und Raschi erkl. צדיק „Prophet." De Wette: „nicht weigre sich mein Haupt, wiederholt er: doch mein Gebet ist wider ihre Bosheit." Hengstenb.: „wenn noch, so bete ich gegen ihre Bosheiten;" sämmtlich ohne Zusammenhang. — 6. Die Anführer der Bösen werden einst gestürzt, und diese dann die Worte des S. gern hören, weil sie einsehen, daß er Recht gehabt, und sie dadurch getröstet werden. בידי in die Gewalt, wie V. 9. מידי aus der Gewalt. „In die Gewalt des Felsens" d. h. von Felsen zu Felsen gestürzt, daß sie zerschmettern. Vgl. 137, 9. 2 Chr. 25, 12. — 7. So sicher dessen der S. auch ist, so schlimm ist doch jetzt die Lage der Gerechten. (Wie in ושמעו Subj. die Bösen, so in עצמינו 1 Pers. Plur. die Gerechten.)

sind für des Grabes Oeffnung hingeworfen unsere Gebeine. — 8. Denn auf dich, o Ew'ger, Herr, sind meine Augen, dir vertrau' ich, schütte nicht mein Leben hin! 9. Vor der Schlinge wahre mich, die sie mir legten, vor der Uebelthäter Fallen. 10. Mögen fallen in ihre Netze die Frevler, allesammt während ich hindurchgehe.

בָּאָרֶץ נִפְזְרוּ עֲצָמֵינוּ לְפִי שְׁאוֹל׃ (ח) כִּי אֵלֶיךָ ׀ יְהֹוִה אֲדֹנָי עֵינָי בְּכָה חָסִיתִי אַל־תְּעַר נַפְשִׁי׃ (ט) שָׁמְרֵנִי מִידֵי פַח יָקְשׁוּ לִי וּמֹקְשׁוֹת פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ (י) יִפְּלוּ בְמַכְמֹרָיו רְשָׁעִים יַחַד אָנֹכִי עַד־אֶעֱבוֹר׃

Bitte um Rettung.

142. 1. Gedicht, von David, da er in der Höhle war. Ein Gebet. 2. Mit meiner Stimme schreie ich zum Ewigen, mit meiner Stimme flehe ich zum Ewigen. 3. Ich schütte meinen Kummer vor ihm aus, mein Drangsal thu' ich vor ihm kund. — 4. Wenn mein Geist in mir verschmachtet, du kennst doch meinen Pfad; auf dem Wege, den ich wandle, legten sie mir Schlingen. 5. Blicke

קמב (א) מַשְׂכִּיל לְדָוִד בִּהְיוֹתוֹ בַמְּעָרָה תְפִלָּה׃ (ב) קוֹלִי אֶל־יְהֹוָה אֶזְעָק קוֹלִי אֶל־יְהֹוָה אֶתְחַנָּן׃ (ג) אֶשְׁפֹּךְ לְפָנָיו שִׂיחִי צָרָתִי לְפָנָיו אַגִּיד׃ (ד) בְּהִתְעַטֵּף ׀ עָלַי ׀ רוּחִי וְאַתָּה יָדַעְתָּ נְתִיבָתִי בְּאֹרַח־זוּ אֲהַלֵּךְ טָמְנוּ פַח לִי׃ (ה) הַבֵּיט יָמִין ׀

ב״א עַד ב״נ עֹד v. 10.
בנ״א פַּח v. 4.

Im Allgemeinen ist der Sinn des V. deutlich: die Gerechten sind der Vernichtung, dem Untergange nahe. Gewöhnlich legt man nun die Worte so aus: wie, wenn man die Erde pflügt, die Erdschollen umhergestreut werden, so sind unsre Gebeine zerstreut am Rande der Unterwelt, in welche unsere Seelen hinabgefahren sind. Diese Erklärung ist aber durch und durch falsch, da 1) vom Zerstreuen der Erdschollen nichts steht, 2) für פלח „pflügen" nur unsre Stelle angeführt werden kann, während es sonst durchstoßen, durchschneiden heißt, 3) das doppelte öffnen, einschneiden פלח ובקע zeigt, daß der Nachdruck in diesem, nicht im Zerstreuen liegt, 4) ein Zerstreutliegen am Rande der Unterwelt keinen rechten Zweck hat. Wir müssen vielmehr im פי „Oeffnung" den eigentlichen Vergleichspunkt mit פלח ובקע „dem Oeffnen der Erde" suchen, und dem לפי das Dativverhältniß zugestehen; worauf sich der Sinn ergiebt: unsre Gebeine sind hingeworfen, um von der Gruft aufgenommen zu werden, die so weit geöffnet ist, wie wenn man die Erde durchlöchert, in die Erde viele Löcher und Risse gemacht hat. Der V. will also sagen: zwar sind wir noch nicht vernichtet, aber Alles steht so, daß wir dem Untergange nahe sind. Diese Erklärung erweist sich auch durch den folg. V., wo der S. Gott bittet, seine Seele dem Tode nicht gänzlich hinzugeben — 8. תער sc. למות s. Jesch. 53, 12. Der S. versteht „in meine Seele" die Partei der Gerechten, von der er eben „unsere Gebeine" gesagt. Laß uns nicht ganz vernichtet werden. — 10. יחד ist nicht zum ersten Gliede zu ziehen, sondern hebt das zweite Glied an, wobei das ganze erste Glied nochmals zu denken ist.

142. Der S., voll Leides und Drangsals, von Allen verlassen, nirgends einen menschlichen Helfer erblickend, von mächtigen Verfolgern gejagt und umstellt, als Haupt der Gerechten, richtet drängendes Flehen an Gott, der seinen Wandel kennt, und an dem er als seiner Zuflucht hängt; der rette ihn, wodurch die Gerechten aufgerichtet würden. Drei Str., die an Umfang ansteigen, die erste zweiversig aus 4 Gliedern bestehend, die zweite (4. 5.) zweivers., aus 8 Gliedern, die dritte (6—8.) dreivers. aus 10 Gliedern; die erste Aussprache des Betens überhaupt, die zweite die Lage schildernd, die dritte die Bitte. Die Ueberschrift bezeichnet die Höhle, in welcher David vor der Schaulischen Verfolgung weilte, als Ort, Veranlassung und Zeit der Abfassung. Der Ps. widerspricht dem in nichts, obschon bestimmte Gründe dafür aus ihm nicht hervorgehen. Gott ist die sichere Zuflucht und rettet. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 4. Der Trost in der größten Niedergeschlagenheit liegt in der Allwissenheit Gottes, der

וּרְאֵה וְאֵין־לִי מַכִּיר אָבַד מָנוֹס מִמֶּנִּי
אֵין דּוֹרֵשׁ לְנַפְשִׁי׃ (ו) זָעַקְתִּי אֵלֶיךָ
יְהוָה אָמַרְתִּי אַתָּה מַחְסִי חֶלְקִי בְּאֶרֶץ
הַחַיִּים׃ (ז) הַקְשִׁיבָה ׀ אֶל־רִנָּתִי כִּי־
דַלּוֹתִי מְאֹד הַצִּילֵנִי מֵרֹדְפַי כִּי אָמְצוּ
מִמֶּנִּי׃ (ח) הוֹצִיאָה מִמַּסְגֵּר ׀ נַפְשִׁי
לְהוֹדוֹת אֶת־שְׁמֶךָ בִּי יַכְתִּרוּ צַדִּיקִים כִּי
תִגְמֹל עָלָי׃

rechts und schaue, es will mich Niemand kennen, es schwand mir jede Zuflucht, Niemand kümmert meiner Seele sich. —
6. Ich schreie, Ewiger, zu dir, ich spreche: du bist meine Zuversicht, mein Theil im Land des Lebens!
7. Horch auf mein Flehen, denn elend bin ich sehr, errette mich vor meinen Verfolgern, denn zu mächtig sind sie mir.
8. Zieh aus dem Kerker meine Seele, zu preisen deinen Namen: mit mir krönen die Gerechten sich, so du mir wohlthust.

קמג (א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה ׀ שְׁמַע
תְּפִלָּתִי הַאֲזִינָה אֶל־תַּחֲנוּנַי בֶּאֱמֻנָתְךָ

Bitte um Rettung.

143. 1. Gesang, von David. Ew'ger, höre mein Gebet, auf mein Flehen horche, in deiner Treu' erhöre mich, in deiner Ge-

נ״א דַלּוֹתִי מְאֹד v. 7. נ״א אֶת־שְׁמֶךָ v. 8.
נ״א נַי v. 1.

die Gefahren, die den S. bedrängen, kennt. — 5. Die alten Verss., so wie Rabe, Rdak, Ewald nehmen הבט und וראה als Infin. für הביט אביט ff. „ich schaue zur Rechten, und sehe," ganz unnöthig, da Gott des S. Beistandslosigkeit schauen soll, um so eher ihm zu helfen. „Zur Rechten," weil da der Platz des Helfenden, s. zu 109, 6. — 6. nimmt theils V. 1. wieder auf, theils schließt er sich an V. 5. an. — 8. הכתיר Sept. Ewald „warten," Targ. Raschi: „wegen meiner krönen dich die Gerechten." And. „umringen." Am besten mit Sachs: „mit mir kränzen sich," wie Spr. Schel. 14, 18., wozu בי paßt. —

143. In zwei Absätzen, 1 6., 7—12., richtig getrennt durch das Selah, deren jeder wieder in zwei dreivers. Str. zerfallen, wird zuerst Gott zur Erhörung aufgefordert, und zwar aus dem eigenthümlichen Motiv, weil Gott strenges Recht über Niemanden ausführen dürfe, da Niemand gerecht vor ihm ist, so daß also auch der S. auf Nachsicht Anspruch hat; und dann die äußere Situation geschildert, indem der S. vom Feinde schwer verfolgt und gedrückt wird, 1ste Str. 1—3. Hierauf blickt der S. in sein Inneres, und schildert dessen Zustand, wie seine Seele schmachtet, dann aber der frühern Zeit und der göttlichen Hülfswerke gedenkt, und sich so stärkt, zu Gott flehend sich aufzurichten, zweite Str. 4—6. Im zweiten Absatz spricht nun der S. die Bitte aus, indem er vom Allgemeinern immer mehr zum Bestimmtern dringt; schnelle Erhörung, weil er sonst untergeht, den Weg zu zeigen, den er wandeln soll, weil er auf Gott vertraut, Rettung vor den Feinden, dritte Str. 7—9.; Leitung durch Gottes Geist, Herausführung aus allem Drangsal, Vernichtung der Feinde, vierte Str. 10—12. Scharfsinnig zeigt Hengstenberg, daß, obschon der Ps. meist Klänge der Klage, Bitte und Hoffnung enthält, die schon in früheren David. Psalmen (doch nur in solchen) ertönt waren, doch der Charakter der Originalität bewahrt ist, so der ganze V. 2., dann V. 3. כמתי עולם, V. 6. כארץ עיפה, V. 9. אליך כסיתי, der ganze V. 10. Die ganze Anordnung und der Ideengang ist frisch und lebendig; der Blick in das Innere 4—6. tief psychologisch. Den Ps. David abzusprechen, ist daher nichts Wesentliches vorhanden. Die Sept. schreiben ihn der Abschalomischen Zeit zu; Raschi läßt ihn prophetisch auf die Knechtschaft des Volkes sprechen. Für Beides ist kein Erweis da. Das Ganze hat so wenig speziell Bestimmtes, daß die Zeit der Abfassung genau nicht bestimmt werden kann. Doch spricht das doppelte, also nachdrückliche עבדך 2. 12. für späteres Lebensalter David's. Den, tiefer Verzagtheit Nahen, aber an Gott sich Aufrichtenden, rettet Gott. — 1. 2. S. Einleit. zu den Ps. — Die höhere Gerechtigkeit Gottes ist es, den schwachen Menschen nicht nach vollem Recht zu richten, daher בצדקתך. „Ins Gericht gehen," d. h. vollständig und streng Recht und Unrecht abwägen.

rechtigkeit; 2. und geh nicht in's Gericht mit deinem Knechte; denn kein Lebend'ger ist gerecht vor dir. 3. Denn der Feind verfolget meine Seele, tritt mein Leben zu Boden, macht mich wohnen in Finsternissen gleich den ewig Todten. — 4. Und mein Geist in mir verschmachtet, in mir ist mein Herz entsetzt. 5. Ich gedenk' der Urzeit Tage, denke über all dein Thun, über deiner Hände Werk sinn' ich. 6. Ich breite meine Hände aus zu dir, meine Seele zu dir wie lechzendes Land. Selah. — 7. Eile, erhöre mich, Ewiger: es vergehet mein Geist; birg nicht dein Antlitz vor mir, daß ich denen gliche, die zur Gruft sinken. 8. Laß mich am Morgen deine Gnade hören, denn auf dich vertrau' ich; thu mir den Weg kund, den ich wandeln soll, denn zu dir trag' ich meine Seele hin. 9. Rette mich von meinen Feinden, Ewiger: zu dir berg' ich mich. — 10. Lehr' mich deinen Willen thun, denn mein Gott bist du, dein guter Geist führ' mich auf ebnem Lande. 11. Um deines Namens willen, Ewiger, belebe mich, in deiner Gerechtigkeit führ' aus dem Drangsal meine Seele. 12. Und tilg' in deiner Gnade meine Feinde, vernichte alle Dränger meiner Seele: denn dein Knecht bin ich.

עֲנֵנִי בְּצִדְקָתֶךָ׃ (ב) וְאַל־תָּבוֹא בְמִשְׁפָּט
אֶת־עַבְדֶּךָ כִּי לֹא־יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל־חָי׃
(ג) כִּי־רָדַף אוֹיֵב | נַפְשִׁי דִּכָּא לָאָרֶץ
חַיָּתִי הוֹשִׁיבַנִי בְמַחֲשַׁכִּים כְּמֵתֵי עוֹלָם׃
(ד) וַתִּתְעַטֵּף עָלַי רוּחִי בְּתוֹכִי יִשְׁתּוֹמֵם
לִבִּי׃ (ה) זָכַרְתִּי יָמִים | מִקֶּדֶם הָגִיתִי
בְכָל־פָּעֳלֶךָ בְּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ אֲשׂוֹחֵחַ׃
(ו) פֵּרַשְׂתִּי יָדַי אֵלֶיךָ נַפְשִׁי | כְּאֶרֶץ־
עֲיֵפָה לְךָ סֶלָה׃ (ז) מַהֵר עֲנֵנִי | יְהוָה
כָּלְתָה רוּחִי אַל־תַּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי
וְנִמְשַׁלְתִּי עִם־יֹרְדֵי בוֹר׃ (ח) הַשְׁמִיעֵנִי
בַבֹּקֶר | חַסְדֶּךָ כִּי־בְךָ בָטָחְתִּי הוֹדִיעֵנִי
דֶּרֶךְ־זוּ אֵלֵךְ כִּי־אֵלֶיךָ נָשָׂאתִי נַפְשִׁי׃
(ט) הַצִּילֵנִי מֵאֹיְבַי | יְהוָה אֵלֶיךָ כִסִּתִי׃
(י) לַמְּדֵנִי | לַעֲשׂוֹת רְצוֹנֶךָ כִּי־אַתָּה
אֱלוֹהָי רוּחֲךָ טוֹבָה תַּנְחֵנִי בְּאֶרֶץ מִישׁוֹר׃
(יא) לְמַעַן־שִׁמְךָ יְהוָה תְּחַיֵּנִי בְּצִדְקָתְךָ |
תּוֹצִיא מִצָּרָה נַפְשִׁי׃ (יב) וּבְחַסְדְּךָ
תַּצְמִית אֹיְבָי וְהַאֲבַדְתָּ כָּל־צֹרְרֵי נַפְשִׁי
כִּי אֲנִי עַבְדֶּךָ׃

נ״א כִּי v. 3. ב״א בְּמעשה v. 5.
קמץ בלא א״סף v. 8. נ״א כִּסִּתִי v. 9.
ב״א לַעשות v. 10. קמץ בלא א״סף ibid.
נ״א תְּחַיֵּנִי v. 11. קמץ בלא א״סף v. 12.

Der S. glaubt auf die göttliche Nachsicht noch eher Anspruch zu haben, als er sich als Diener Gottes, d. h. Gotte möglichst zustrebend fühlt. — 3. Vgl. 88, 4—7. „Finsternisse" können sowohl Schlupfwinkel, da von der Verfolgung des Feindes die Rede ist, als auch überhaupt Trübsal bezeichnen. — 4. 142, 4. — 5. 77, 6. 7. — 6. Vgl. 63, 2. — 7. 28, 1. — 8. Am Morgen, s. zu 59, 17. — 9. אליך כסיתי Kimchi: אליך צעקתי בסתר ובמכסה מבני אדם; ebenso Rabe, ich verbarg es vor den Menschen, indem ich es dir kund thue, ich entdeckte mich dir. Besser Hengstenb.: „ich berge mich zu dir;" כסה sich bedecken 1 M. 38, 16. 5 M. 22, 12. Sept. lasen חסיתי κατέφυγον, das aber mit ב konstr. wird. — 10. Zuerst von sittlicher Leitung, da „den Willen Gottes thun" nichts Anderes als der höchsten Sittlichkeit genügen heißen kann; „dein guter Geist" ist nicht minder der vom sittlichsten Willen erfüllte Geist, „leite mich auf ebnem Lande" zu Glück und Heil, wofür „Ebene" zumeist gebraucht wird, z. B. 27, 11. Gerechtigkeit und Frömmigkeit führen zuletzt auch zu irdischem Heile. —

Rettung und Sieg durch Gott.

144. 1. Von David. Gepriesen sei der Ewige, mein Fels, der meine Hände lehrt zum Kampf, zum Kriege meine Finger. 2. Meine Gnad' und meine Burg, meine Vest und mein Erretter mir, mein Schild und dem ich traue, der mein Volk zwingt unter mich. — 3. Ewiger, was ist der Mensch, daß

קמד (א) לְדָוִד ׀ בָּרוּךְ יְהוָה ׀ צוּרִי
הַֽמְלַמֵּד יָדַי לַקְרָב אֶצְבְּעוֹתַי לַמִּלְחָמָה׃
(ב) חַסְדִּי וּמְצוּדָתִי מִשְׂגַּבִּי וּמְפַלְטִי־לִי
מָגִנִּי וּבוֹ חָסִיתִי הָרוֹדֵד עַמִּי תַחְתָּי׃
(ג) יְהוָה מָה־אָדָם וַתֵּדָעֵהוּ בֶּן־אֱנוֹשׁ

׳ נ״א לא מקף v. 2.

144. Der S. kündet sich als ein schlachtenkundiger Krieger an (1.), der über sein Volk [trotz des in diesem verborgenen Widerstandes] herrscht (2.), aber diese seine Siegeskraft und Herrschaft auf Gott zurückführt (1. 2.). Es ist daher an gar keinen andern Abfasser als David zu denken, in dem diese drei Bedingungen, Krieger, König über das aufwieglerische Elemente genug enthaltende Volk und demüthiger Gottesverehrer, zutreffen. Aber auch eine vierte trifft zu, nämlich: dieser gottesfürchtige, aber doch kampffertige König ist von mächtigen und treulosen fremden Völkern hart bedrängt (7. 8. 11.), und aus diesen Gefahren sucht er Rettung durch Gott. Es ist David, der endlich die Königswürde über sein g a n z e s Volk errungen, nun aber noch mit vielen mächtigen Völkern zu kämpfen hat. (S. 2 Schem. 5, 17.). Gerade aus dieser Situation geht nun der Ps. hervor. Zuerst spricht er sich über das große Heil aus, das ihm Gott ist und verliehen hat 1. 2., und prägt dies um so mehr aus, indem er sich demüthig die Stellung des Menschen zu Gott zum Bewußtsein bringt. 3. 4. Dann bittet er Gott, seine himmlische Macht anzuwenden 5. 6., ihn aus großer Gefahr, bereitet durch treulose, fremde Völker, zu retten 7. 8. Aber dem S. lebet schon die Zuversicht, daß Gott seine Bitte erhören werde; daher weiß er, daß er einen Danksang anstimmen werde, da Gott es ist, der Sieg den Königen verleiht, und ihn, David, seinen Knecht, vor dem Schwert gerettet hat 9. 10., er wiederholt daher seine Bitte, indem er die segensreichen Folgen, welche die Besiegung der fremden Völker für Jisr. haben werde, als Motiv hinzufügt, zuerst für das aufwachsende Geschlecht 11. 12., dann für den Reichthum des Volkes an Vorräthen und Heerden 13. 14., indem er nun den Sang mit begeisterter Aussprache schließt 15. Sieben zweivers. Str. mit dem einvers. Schluß, die (den Schluß als Str. gerechnet) in zwei gleiche Hälften 1—8., 9—15. zerfallen. Vor dieser Darlegung des Inhalts und der Situation schwinden die Einwände, welche man dagegen erhoben. Der hauptsächlichste ist, daß viele Ausdrücke in Ps. 18 vorhanden sind, dessen Originalität unangefochten ist. Nun hat man zwar originale Stellen auch in unserm Ps. nicht leugnen können, namentlich 12—14; man hat sich aber geholfen, indem man sie frischweg für Zitat aus einem ältern Dichter ausgab (Ewald). Die eben so originell eintretenden 3. 4. sah man so als ein Musaivstück an. Indeß sobald man das Verhältniß von 144. zu 18. richtig versteht, kann das Ganze nicht mehr zweifelhaft sein. Ps. 18. ist a m E n d e der David. Kriegsbahn, als auch die äußeren Feinde besiegt waren, abgefaßt, Ps. 144. aber, als David die inneren Widersacher, die Spaltung des Volkes überwunden, und er sich bewußt war, daß er noch einen langen Kampf gegen die Völker vor sich habe. Ps. 18. triumphirt daher über beide Momente, während 144. nur über das eine, und seine Bitte und Hoffnung gegen das andere trägt. Ps. 18. nimmt daher den Ps. 144. in sich auf, ihn nun von höherm Standpunkte verarbeitend. Darum beginnt 18. wie 144. (18, 3. wie 144, 2.), aber was 144, 1. am bedeutsamsten und kurz voranstellt, führt 18. erst in der Mitte weit aus (18, 33 ff.) und was 144. seinem zweiten V. hinzufügt als das überwundene Moment, הרדד עמי תחתי, das läßt 18. weg, weil er es erst im Verlaufe mit dem andern Momente zusammenstellen muß, 18, 44—46. Darum was 144. sich als Aeußerung der göttlichen Einwirkung für den S. erbittet 144, 5. 6., das führt 18. als geschehen in Herrlichkeit aus 18, 8—16. Vergl. 144, 7. und 18, 17 ff. Darum nun 18, 44—46. die Besiegung der inneren (18, 44. עם wie 144, 2. עמי) und äußeren Feinde (18, 45. 46. בני נכר wie 144, 7. 11.), während 144. nur die inneren besiegt sind, die Besiegung der äußeren erbeten wird. Die Nennung seines Namens 10. kann aber nicht anstoßen, da wir 143, 2. 12. sich David auch עבדך nennen sehen, und findet dies 18, 51. ebenfalls statt (s. Anm. dazu S. 52.). Daß der Ps. nicht für das Volk Jisr. gedichtet sei, ist aus V. 2. 10. klar. Aber unsere Darlegung zeigt auch die Ansicht Hengstenb.'s als Irrthum, daß er von David auf sein Geschlecht abgefaßt sei. G o t t a l l e i n v e r l e i h t d e n S i e g. — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 2. Diejenigen, welche die David. Abfassung leugnen, müssen עמים lesen, oder י für paragog. und עם für kollekt. oder עמי als seltene Pluralform ansehen, während es doch durch עמי 2 Schem. 22, 44. gesichert ist. Auch Sept. haben τὸν λάον μου. — 3. 4. S. Einleit. zu diesem Ps. Vgl. 8, 5. 2 Schem.

וַתְּחַשְּׁבֵהוּ׃ (ד) אָדָם לַהֶבֶל דָּמָה יָמָיו
כְּצֵל עוֹבֵר׃ (ה) יְהוָה הַט־שָׁמֶיךָ וְתֵרֵד
גַּע בֶּהָרִים וְיֶעֱשָׁנוּ׃ (ו) בְּרוֹק בָּרָק
וּתְפִיצֵם שְׁלַח חִצֶּיךָ וּתְהֻמֵּם׃ (ז) שְׁלַח
יָדֶיךָ מִמָּרוֹם פְּצֵנִי וְהַצִּילֵנִי מִמַּיִם רַבִּים
מִיַּד בְּנֵי נֵכָר׃ (ח) אֲשֶׁר פִּיהֶם דִּבֶּר־
שָׁוְא וִימִינָם יְמִין שָׁקֶר׃ (ט) אֱלֹהִים
שִׁיר חָדָשׁ אָשִׁירָה לָּךְ בְּנֵבֶל עָשׂוֹר
אֲזַמְּרָה־לָּךְ׃ (י) הַנּוֹתֵן תְּשׁוּעָה לַמְּלָכִים
הַפּוֹצֶה אֶת־דָּוִד עַבְדּוֹ מֵחֶרֶב רָעָה׃
(יא) פְּצֵנִי וְהַצִּילֵנִי מִיַּד בְּנֵי־נֵכָר אֲשֶׁר
פִּיהֶם דִּבֶּר־שָׁוְא וִימִינָם יְמִין שָׁקֶר׃
(יב) אֲשֶׁר בָּנֵינוּ ׀ כִּנְטִעִים מְגֻדָּלִים
בִּנְעוּרֵיהֶם בְּנוֹתֵינוּ כְזָוִיֹּת מְחֻטָּבוֹת
תַּבְנִית הֵיכָל׃ (יג) מְזָוֵינוּ מְלֵאִים

ב״א בני v. 7. נ״א בְּנֵבֶל v. 9.
נ״א הַנּוֹתֵן v. 10. בנ״א פְּצֵנִי v. 11.

du ihn kennest, der Menschensohn, daß du sein achtest? 4. Der Mensch, dem Hauche gleicht er, seine Tage vorüberwandelndem Schatten. — 5. Ewiger, deine Himmel neige und fahre hernieder, rühre die Berge an, daß sie rauchen, 6. blitze mit Blitzen, daß du zerstreuest sie, schieß deine Pfeile ab, daß du verwirrest sie. — 7. Deine Hände streck' aus der Höhe, befreie und rette mich aus vielem Gewässer, aus der Fremden Gewalt, 8. deren Mund Trug redet, deren Rechte Lugesrechte. — 9. Gott, ein neues Lied werd' ich dir singen, mit zehnsaitiger Harfe werd' ich dir spielen: 10. der Sieg verleiht den Königen, David, seinen Knecht, von Unheilsschwert befreit. — 11. Befrei und rette mich aus der Fremden Gewalt, deren Mund Trug redet, deren Rechte Lugesrechte; 12. auf daß unsre Söhne wie Gewächse seien, in ihrer Jugend groß geworden, unsre Töchter wie Säulen, ausgehauen im Vorbild eines Palastes; — 13. unsre Speicher gefüllt, spendend Art nach Art; unsre

7, 18. — Der Vergleich der Lebenstage mit צל ist gewöhnlich, aber עבר original. — 5. 6. Die Bitte kurz, während die Verherrlichung für die Gewährung in Ps. 18. ausführlich. — 7. 8. Das פצני original und Wortspiel mit ותפיצם, und da letzteres auch 18, 15., ersteres nicht, so beweist dies abermals für die Ursprünglichkeit unsres Ps. Dafür spricht auch der ganz eigene V. 8., der 11. wiederkehrt. Hier hatte der S. die בני נכר noch zu schildern, weil sie ihn noch bedrohten, in 18. nicht mehr, wo sie machtlos geworden. ימין שקר Rabe, Rdak von der Macht der Feinde, Raschi und Neuere vom Meineide Den letztern bestimmt zu verstehen, ist kaum räthlich. Auch 18, 45. heißt es von ihnen: „sie schmeicheln (heucheln) mir." — 9. S. zu 33, 2. 3. Das neue Lied wird David ihm singen, weil es gewiß ist, daß er die Veranlassung dazu, die Besiegung der äußeren Feinde, haben werde. Dieses „neue Lied" haben wir denn auch verwirklicht, es ist Ps. 18. — 10. Die Könige, welche siegen, haben den Sieg allein durch Gott. הנותן, הפוצה sind Präs., sie umfassen Vergangenheit und Zukunft. „David" s. Einleit. zu diesem Ps. — 11. Wiederholung aus V. 7. 8., um die neue Motivirung einzuführen: Gott hat dem David nicht allein um seinetwillen (10.), sondern auch um des Glückes des Volkes Jisr. willen (12—14.) Rettung und Sieg zu verleihen. — 12. אשר für למען אשר wie 5 M. 4, 40. Also Alles Folge der durch den Sieg errungenen Friedenszeit, während die Niederlage Alles verkümmert und vernichtet, Kinder and Heerden dezimirt und ohne Pflege läßt. Dies erhellt auch aus V. 15. מגדלים auf בנינו, wie בנעוריהם erweist; sie werden in ihrer Jugend nicht durch die Leiden erdrückt und verkümmert, sondern groß und kräftig gezogen. Während die Kraft und Größe der Jünglinge, wird die Schönheit, die schlanke, wohlgepflegte Gestalt der Jungfrauen gerühmt; die Töchter sind wie die Ecksäulen (Sech. 9, 15.), die von allen Seiten mit Kunst gebildet sind. Einige תבנית „wie," was zu wenig; vielmehr wie 2 M. 25, 9. „Vorbild" und als acc. adverb.: die Töchter gleichen Säulen, die in dem Vorbilde eines herrlichen Palastes ausgehauen sind, da kein Palast gebaut wird, sondern die Säulen nur solche bleiben. — 13. זן 2 Chr. 16, 14. —

Schafe zu tausenden, zehntausenden geworden auf unsren Straßen; 14. unsre Zugochsen belastet; kein Schaden, kein Verlust, kein Geschrei auf unsren Gassen. — 15. Heil dem Volke, dem es so ergeht, heil dem Volk, deß Gott der Ewige!

מְפִיקִים מִזַּן אֶל־זַן צֹאונֵנוּ מַאֲלִיפוֹת
מְרֻבָּבוֹת בְּחוּצוֹתֵינוּ׃ (יד) אַלּוּפֵינוּ
מְסֻבָּלִים אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין
צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ׃ (טו) אַשְׁרֵי הָעָם
שֶׁכָּכָה לּוֹ אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁיְהוָה אֱלֹהָיו׃

Lob der Größe, Güte, Weltregierung und Gerechtigkeit Gottes.

145. 1. Loblied, von David. Auf ewig will ich dich erheben, mein Gott, o König, und deinen Namen preisen. 2. Beständig will ich preisen dich, und deinen Namen loben ewiglich. 3. Der Ewige ist groß und sehr gelobt, und seine Größe unergründlich. 4. Es rühmet ein Geschlecht dem andern deine Werke, und sie künden deine mächt'gen Thaten. 5. Fülle der Herrlichkeit deiner Majestät und deine Wunderthaten

קמה (א) תְּהִלָּה לְדָוִד אֲרוֹמִמְךָ
אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ וַאֲבָרְכָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם
וָעֶד׃ (ב) בְּכָל־יוֹם אֲבָרְכֶךָּ וַאֲהַלְלָה
שִׁמְךָ לְעוֹלָם וָעֶד׃ (ג) גָּדוֹל יְהוָה
וּמְהֻלָּל מְאֹד וְלִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר׃
(ד) דּוֹר לְדוֹר יְשַׁבַּח מַעֲשֶׂיךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ
יַגִּידוּ׃ (ה) הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ וְדִבְרֵי

v. 13. בנ״א זַן v. 15. ב״א שֶׁכָּכָה
v. 1. נ״א לְעוֹלָם ibid. נ״א או אֲ׳ או ךָ
v. 4. ב״א וגבורתיך ונ״א וּגְבוּ׳

14. Viele verstehen אלוף als Kuh und מסבלים trächtig; aber סבל heißt überall schwer tragen, und der Beweis für „trächtig" wird nur aus unsrer Stelle geführt. אלוף ist das Zahmvieh, der Zugochse, der schwer belastet sei, als Zeichen reichen Ertrages. פרץ will man dann als Fehlgeburt, יוצאת als vorzeitige Geburt erklären. And. höchst unzusammenhängend Niederlage und Gefangene. Richtig פרץ Bruch, Schaden, ויצאת Abgang, Verlust, ganz allgemein, weshalb auch keine Klage, kein Wehgeschrei (Hengstenb.) — 15. Vgl. 33, 12. —

145. Lob Gottes, insonders seiner Größe, Güte, Weltregierung und Gerechtigkeit. Der Ps. ist alphabetarisch, darum keine eigentliche Entwickelung eines Gedankens durch das Ganze, sondern die Aussprache eines und desselben Gedankens — der Verherrlichung Gottes — in jedem V., immer in nüancirter Weise. Die volle Empfindung, das Hochgefühl, die Begeisterung für Gottes und seiner Werke Herrlichkeit strömt hinaus, beherrscht sich aber selbst, indem sie sich die Fessel der Form anlegt, wodurch sie aber wieder dahin gelangt, in herrlichen Aussprüchen sich selbst zu genügen (8. 9. 13—20.). Beide Strebungen des S., den Drang zum Aussprechen des Lobes Gottes (worin selbst ein Lob Gottes) und das Aussprechen dieses Lobes selbst, prägen sich daher in zwei Theilen des Ps. aus, das erste Moment im ersten, das zweite im zweiten. Gegen die David. Abfassung ist nichts eingewandt worden, als die alphab. Form, worüber s. Einleit. zu den Ps. Es fehlt der V., der mit נ beginnen müßte, wie Ps. 37. das ע. Daß auf die Art, wie die Sept. diesen Ausfall deckt, nämlich: πιστὸς ὁ Κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, also: נאמן ה׳ בכל דבריו וחסיד בכל מעשיו, nichts zu geben ist, erhellt nicht nur daraus, daß alle anderen Alten nichts davon wissen, sondern auch, daß er mit Ausnahme von נאמן V. 17. unsres Ps., נאמן aber aus der Nunstrophe des Ps. 111. entnommen ist (111, 7.). Wir haben die alphab. Form nachgeahmt, und an seiner Stelle das O für das נ ausgelassen. Eine Strophenabtheilung ist nicht erkenntlich. **Gott ist unendlich in Macht, Güte, Waltung und Gerechtigkeit.** — 1. S. Einleit. zu den Ps. — 3. 48, 2. מהלל s. zu 18, 4. — 4. Die Lobpreisung des S. erhebt sich auf der Lobpreisung aller Wesen; daher nicht „soll, möge," sondern das Fortdauernde, Geschehende, im Fut. — 5. Die Häufung der Ausdrücke ist nicht immer Zeichen des sinkenden Geschmacks, sondern

נפלאתיך אשיחה: (ו) ועזוז נוראותיך
יאמרו וגדלותיך אספרנה: (ז) זכר רב־
טובך יביעו וצדקתך ירננו: (ח) חנון
ורחום יהוה ארך אפים וגדול־חסד:
(ט) טוב־יהוה לכל ורחמיו על־כל־
מעשיו: (י) יודוך יהוה כל־מעשיך
וחסידיך יברכוכה: (יא) כבוד מלכותך
יאמרו וגבורתך ידברו: (יב) להודיע ׀
לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר
מלכותו: (יג) מלכותך מלכות כל־
עלמים וממשלתך בכל־דור ודר:
(יד) סומך יהוה לכל־הנפלים וזוקף
לכל־הכפופים: (טו) עיני־כל אליך
ישברו ואתה נותן־להם את־אכלם
בעתו: (טז) פותח את־ידך ומשביע
לכל־חי רצון: (יז) צדיק יהוה בכל־
דרכיו וחסיד בכל־מעשיו: (יח) קרוב
יהוה לכל־קראיו לכל אשר יקראהו
באמת: (יט) רצון־יראיו יעשה ואת־
שועתם ישמע ויושיעם: (כ) שומר

v. 6. וגדולתך ק׳
v. 7. נ״א זֵכֶר ibid. נ״א ךָ או ךְ
v. 8. יתיר ו׳ v. 15. בנ״א עֵינֵי
v. 18. עטי׳ אֲשֶׁר

will ich sinnen. 6. Gewaltiges deiner furchtbaren Thaten vermelden sie, und deine Größe will ich verkünden. 7. Hinströmen sie deiner reichen Güte Gedächtniß, und jubeln deiner Gerechtigkeit. 8. Ist doch der Ewige gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Gnade. 9. Jedwedem ist der Ew'ge gütig, und sein Erbarmen über alle seine Werke. 10. Keins deiner Werke, Ewiger, das dich nicht preise, und deine Frommen loben dich. 11. Lobpreisen deines Reiches Herrlichkeit, und reden all von deiner Macht: 12. Menschenkindern seine mächtigen Thaten kund zu thun, und die herrliche Majestät seines Reiches. 13. Nimmer endender Ewigkeiten Reich ist dein Reich, und deine Herrschaft über alle Geschlechter. 14. Plötzlich Sinkende stützet der Ewige und richtet alle Gebeugten auf. 15. Richten Aller Augen sich auf dich, giebst du ihre Speise ihnen zu seiner Zeit. 16. Schließest deine Hand auf, und sättigst alles Lebens Wunsch. 17. Treu ist der Ewige in allen seinen Werken, und gerecht in allen seinen Wegen. 18. Und nahe ist der Ew'ge Allen, die ihn rufen, Allen, die ihn in Wahrheit rufen. 19. Verlangen derer, so ihn fürchten, thut er, und hört ihr Schrei'n und hilft ihnen. 20. Wohl wahrt der Ew'ge Alle,

das Ringen des S. mit der Unendlichkeit des Stoffes und der Fülle seiner Empfindungen. — 6. Für das Chethib spricht das parallele נוראותיך. — 7. Wie vorher die Größe, so nun die Allgüte Gottes. רב Adj. 31, 20. Jesch. 63, 7. Rdak: Subst. — 8. וגדול nicht רב wie sonst, anspielend auf גדול 3. 6., wie in der Macht, so in der Gnade ist Gott groß. — 10. Alle deine Werke, durch ihr Dasein. — 11. Nun die Waltung Gottes, sein Reich, seine Weltregierung. — 14. Jetzt spezielle Ausführung dessen, worin die Weltregierung Gottes sich erweist. Das Part. als Nomen, daher ל. — 15. 104, 27. — 16. 5 M. 33, 23., ferner hier V. 19. und 104, 28. טוב zeigen, daß רצון nicht, wie de Wette will, auf Gott zu beziehen ist, „mit Gnade," sondern wessen die Geschöpfe gesättigt werden, des ihnen Erwünschten, wie Rdak erkl.: כל אחד ואחד לפי רצונו ולפי תאותו. — 17. Die Liebe und die Gerechtigkeit fallen vom höhern Standpunkte aus zusammen. Die Uebersetzung hat die Halbverse, des Alphabetes wegen, die Stelle wechseln lassen. — 18. Beim Anrufen ist die Wahrheit, die Entfernung aller Heuchelei, aller

יְהוָה אֶת־כָּל־אֹהֲבָיו וְאֵת כָּל־הָרְשָׁעִים
יַשְׁמִיד׃ (כא) תְּהִלַּת יְהוָה יְדַבֶּר־פִּי
וִיבָרֵךְ כָּל־בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד׃

so ihn lieben, und alle Frevler tilgt er. 21. Zum Lobe des Ewigen rede mein Mund, und alles Fleisch preise seinen heiligen Namen immer und ewig.

קמו (א) הַלְלוּ ° יָהּ הַלְלִי נַפְשִׁי אֶת־
יְהוָה׃ (ב) אֲהַלְלָה יְהוָה בְּחַיָּי אֲזַמְּרָה
לֵאלֹהַי בְּעוֹדִי׃ (ג) אַל־תִּבְטְחוּ בִנְדִיבִים
בְּבֶן־אָדָם ׀ שֶׁאֵין לוֹ תְשׁוּעָה׃ (ד) תֵּצֵא
רוּחוֹ יָשֻׁב לְאַדְמָתוֹ בַּיּוֹם הַהוּא אָבְדוּ
עֶשְׁתֹּנֹתָיו׃ (ה) אַשְׁרֵי ° שֶׁאֵל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ

נ״א תְּהִלַּת v. 21.
בנ״א יְהוָה ibid. נ״א לא מקף ibid.
נ״א הַלְלוּ־יָהּ v. 1. עטי׳ שֶׁאֵין v. 3.
נ״א לוֹ ibid. נ״א אַשְׁרֵי ׀ v. 5. עטי׳ יַעֲקֹב ibid.

Gottes Weltregierung.

146. 1. Hallelujah. Lobe, meine Seele, den Ewigen! 2. Ich will loben den Ew'gen, so lang ich lebe, singen meinem Gotte, so lang ich bin. — 3. Vertrauet nicht auf Fürsten, auf den Menschensohn, bei dem nicht Hülfe ist! 4. Geht aus sein Geist, kehrt er zu seiner Erde: an selbigem Tage sind seine Entschlüsse dahin. 5. Heil dem, deß Hülfe Jakob's Gott, deß Hoffnung auf den

Lippendienerei die Hauptsache. — 19. Nähere Erklärung d. V. 18. — 20. „Die ihn lieben" und „die ihn fürchten" (19.) sind dieselbigen. Furcht vor Gott ist keine knechtische, sondern in der Liebe wurzelnd. —

146. Die folgenden fünf Ps., die letzten der Sammlung, bilden ein Ganzes, das mit gutem Sinne an deren Ende gestellt ist. Wie sie durch das „Hallelujah" zum Anfang und Schluß als nahe stehend bezeichnet sind, wie ihre Sprache, namentlich einige Formen, z. B. das Part. im Lobe Gottes 146, 6—9. 147, 2—4. 6. 8. 9. 11. 15—19., gänzlich dieselbe ist und die Färbung und ganze Anlage dieselbe: so zeigt sich auch ein Zusammenhang in der Idee. 146. gründet das Lob auf die Regierung Gottes in der Menschenwelt, 147. auf die Waltung Gottes in der Natur, womit die Wiederherstellung Isr.'s verbunden ist; 148. richtet die Aufforderung zum Lobe Gottes an alle Wesen und die Menschen, 149. insonders an Isr., 150. abschließend mit aller Kraft und Kunst. So treten die beiden Momente, Natur und Isr., bald verschmolzen, wie 147., dann vertheilt 148. 149., immer aber nahe gerückt (vgl. 146, 10. 148, 14.) auf. Die Abfassungszeit zeigt namentlich aus Ps. 147. und 149. als die Zeit nach dem Exil, wo die jüdische Kolonie, wieder aufgeblüht, segnenden Frieden genoß (147, 13. 14.), so daß Freude und Frohlocken über die Wohlthaten des Herrn an Isr., über den Triumph ob den feindlichen Nachbaren, in dem Volke lebte 149, 2. 4. 5. 7—9. Sie muß daher etwas später angenommen werden, als die Sept. 146—148. durch die Ueberschrift Chaggai und Secharj. andeuten, und als Hengstenb., der höchst unkritisch 146. von ihnen trennt und mit den vorhergehenden vereinigt, um für diese eine Zwölfzahl herauszubekommen, für 147—150. annimmt, sie seien zur Errichtung der Mauern Jerusch.'s durch Nechemjah abgefaßt. Es gehören also diese fünf Psalmen zu den spätesten, geben aber dann ein rühmliches Zeugniß der noch nicht erloschenen dichterischen Kraft im Volke und der lautern Gotteslehre dieser Zeit. — Ps. 146. spricht zuerst aus, daß der S. während seines ganzen Lebens das Lob Gottes feiern will 1. 2., fordert dann auf, das Vertrauen auf keinen der schwachen Sterblichen zu setzen, sondern auf Gott 3—5., feiert dann diesen als Schöpfer der Welt, insonders aber als Regierer der Menschenwelt, in der überall Gott auf Seiten des Schwachen und Gedrückten ist 6—9., und schließt mit der ewigen Dauer dieser göttl. Weltregierung 10. Der Ps. besteht aus drei anwachsenden Str. 2. 3. 4. und dem Schlußv. Der Ewige regiert die Welt, den Schwachen helfend. — 2. 104, 33. Es ist zu beachten, daß die Nachexilischen „so lang ich lebe" sagen, wo die früheren keck hinstellen „immer und ewig" z. B. 145, 1. 2. — 3. Vgl. 118, 8. 9., wozu Anm. Es werden die Heiden, welche auf Fürsten vertrauen, deren ganzes Wesen nur politisch ist, Isr. V. 5. aus dem Volke, das in der Anbetung Gottes wurzelt, gegenübergestellt. — 4. 104, 29. hier mit bestimmterer Wendung. Von den stolzen Plänen des Menschen bleibt nichts übrig.

Ew'gen, seinen Gott. — 6. Der Himmel schuf und Erde, das Meer und Alles was darinnen, der Wahrheit wahret ewiglich; 7. der Recht schafft den Gedrückten, Brod giebt den Hungrigen, der Ew'ge löset die Gefesselten; 8. der Ewige macht Blinde sehend, der Ew'ge richtet auf Gebeugte, der Ew'ge liebt Gerechte; 9. der Ew'ge wahrt die Fremdlinge, hilft Waisen auf und Witwen, aber den Weg der Frevler führt er abwärts. — 10. Der Ewige regieret ewig, dein Gott, Zijon, Geschlecht auf Geschlecht. Hallelujah.

שִׂבְרוֹ עַל־יְהוָה אֱלֹהָיו׃ (ו) עֹשֶׂה ׀ שָׁמַיִם
וָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם הַשֹּׁמֵר
אֱמֶת לְעוֹלָם׃ (ז) עֹשֶׂה מִשְׁפָּט ׀ לָעֲשׁוּקִים
נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים יְהוָה מַתִּיר אֲסוּרִים׃
(ח) יְהוָה ׀ פֹּקֵחַ עִוְרִים יְהוָה זֹקֵף כְּפוּפִים
יְהוָה אֹהֵב צַדִּיקִים׃ (ט) יְהוָה ׀ שֹׁמֵר
אֶת־גֵּרִים יָתוֹם וְאַלְמָנָה יְעוֹדֵד וְדֶרֶךְ
רְשָׁעִים יְעַוֵּת׃ (י) יִמְלֹךְ יְהוָה ׀ לְעוֹלָם
אֱלֹהַיִךְ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר הַלְלוּ־יָהּ׃

Die Wiederherstellung Jisraels.

147. 1. Hallelujah. Denn gut ist's unserm Gott zu singen; dieweil er lieblich, ziemet Lobgesang. — 2. Der Ew'ge baut Jeruschalajim, er sammelt die Zerstreuten Jisrael's; 3. er, der zerbrochne Herzen heilt

קמז (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ כִּי־טוֹב זַמְּרָה
אֱלֹהֵינוּ כִּי־נָעִים נָאוָה תְהִלָּה׃ (ב) בּוֹנֵה
יְרוּשָׁלַםִ יְהוָה נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס׃ (ג)
הָרֹפֵא לִשְׁבוּרֵי לֵב וּמְחַבֵּשׁ לְעַצְּבוֹתָם׃

v. 5. בנ"א יְהוָה v. 6. נ"א שָׁמַיִם
ibid. נ"א שֹׁמֵר v. 8. בנ"א אֹהֵב

עשתנות ἅπ. λεγ. Ijob. 12, 5. עשתות. — 5. Gegensatz des Jisr. gegen die Heiden V. 3. — 6. Die Schlußworte bilden den Gegensatz zu V. 4. Der Mensch kann gar nicht halten, was er verheißen, Gott kann es und hält es. — 7—9. Es werden die Leidenden unter den Menschen, auf deren Seite Gott helfend steht: die Bedrückten, Hungrigen, Gefesselten, Blinden, Gebeugten, vorausgesetzt, daß sie alle sind צדיקים Gerechte, womit 8. schließt. Dann hebt 9. noch einmal mit Fremden, Waisen und Wittwen, als Repräsentanten der Schwachen, an, um zum Gegensatz zu kommen, daß er den Weg der Frevler vom Ziele abwärts führt, in's Verderben vgl 1, 6. — 10. „Zijon" den Gott, den Jisr. anerkennt und anbetet, uud welcher der 6—9. beschriebene Gott ist.

147. S. Einleit. zu Ps. 146. Was 146. noch allgemein gehalten ist, wird 147. bestimmter ausgeführt: daß Gott Jisr. zu neuem Heil geholfen und es wieder hergestellt (146, 10. hier 147, 2. 12—14.), der Gott, der in der ganzen Natur waltet (146, 6. hier 147, 4. 8. 9. 15—18.). Der Ps. zeichnet sich ganz besonders durch die Verschmelzung der drei Momente, Gott der Natur, Gott der Menschenweltregierer (3. 6. 10. 11.), der geoffenbarte (19.) Gott Jisr.'s ab. Wie aber dieses geschieht, haben die bisherigen Erkl. wenig beachtet, und dadurch das Verständniß des Ps. wenig gefördert, obschon die krause Verwirrung, die sonst stattfindet, so z. B. V. 4. 10. 15. 19., wo von den gebrochnen Herzen zu den Sternen, von den Raben zu den Gottesfürchtigen, vom Frieden Jisr.'s zum Schnee gesprungen wird, hätte aufmerksam machen sollen. Daß die Wiederherstellung Jisr.'s die Grundlage des Ps. ist, leuchtet ein. Diese Wiederherstellung will der S. motiviren, und zwar durch Sätze über die Weltregierung Gottes, aus denen heraus Gott gewissermaßen verpflichtet war, Jisr. wieder herzustellen; diese Sätze leitet er aber wiederum durch Hinweis auf die in der Natur sich bethätigende Allmacht Gottes ein. Drei Absätze, 1—6. 7—11. 12—20., beginnt der S. mit einem Aufruf zum Lobpreis 1. 7. 12. Nach dem ersten Aufruf 1. spricht im ersten Absatz der S. das, was ihn zum Sange veranlaßt, zuerst aus, der Wiederbau Jerusch.'s, die Sammlung Jisr.'s 2., und motivirt dies durch den Satz von der Heilung gebrochener Herzen durch Gott 3. Nun beginnt er von Neuem, weist auf die Sterne, die Gott schuf 4., zieht daraus den Schluß auf die Allmacht und Allweisheit Gottes 5., und fügt den zweiten,

(ד) מוֹנֶה מִסְפָּר לַכּוֹכָבִים לְכֻלָּם שֵׁמוֹת
יִקְרָא׃ (ה) גָּדוֹל אֲדֹנֵינוּ וְרַב־כֹּחַ
לִתְבוּנָתוֹ אֵין מִסְפָּר׃ (ו) מְעוֹדֵד עֲנָוִים
יְהוָה מַשְׁפִּיל רְשָׁעִים עֲדֵי־אָרֶץ׃ (ז) עֱנוּ
לַיהוָה בְּתוֹדָה זַמְּרוּ לֵאלֹהֵינוּ בְכִנּוֹר׃
(ח) הַמְכַסֶּה שָׁמַיִם ׀ בְּעָבִים הַמֵּכִין
לָאָרֶץ מָטָר הַמַּצְמִיחַ הָרִים חָצִיר׃
(ט) נוֹתֵן לִבְהֵמָה לַחְמָהּ לִבְנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר
יִקְרָאוּ׃ (י) לֹא בִגְבוּרַת הַסּוּס יֶחְפָּץ
לֹא בְשׁוֹקֵי הָאִישׁ יִרְצֶה׃ (יא) רוֹצֶה
יְהוָה אֶת־יְרֵאָיו אֶת־הַמְיַחֲלִים לְחַסְדּוֹ׃
(יב) שַׁבְּחִי יְרוּשָׁלִַם אֶת־יְהוָה הַלְלִי
אֱלֹהַיִךְ צִיּוֹן׃ (יג) כִּי־חִזַּק בְּרִיחֵי שְׁעָרָיִךְ
בֵּרַךְ בָּנַיִךְ בְּקִרְבֵּךְ׃ (יד) הַשָּׂם־גְּבוּלֵךְ
שָׁלוֹם חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ׃ (טו) הַשֹּׁלֵחַ

נ״א אֲדֹנֵינוּ v. 5. נ״א פִּיל v. 6.
נ״א בְּבִנּוֹר v. 7.
בנ״א לֹא־ v. 10. ב״א אֶת־ v. 11.
ב״א יְרוּשָׁלִַם v. 12. ב״נ הַשָּׁם־ v. 14.

und verbindet ihre Schäden. — 4. Der den Sternen Zahl bestimmt, nennt alle sie mit Namen; 5. groß ist unser Herr, allmächtig, seine Einsicht unermeßlich: 6. der Ewige hilft Duldern auf, wirft Frevler bis zu Boden. — 7. Stimmet dem Ewigen Danklied an, singt unsrem Gott mit der Zither. — 8. Er, der den Himmel mit Wolken bedeckt, der Erde Regen bereitet, Berge Gras sprießen macht, 9. der dem Viehe seine Nahrung giebt, den jungen Raben, welche rufen; 10. nicht an des Rosses Stärke hat er Lust, nicht Gefallen an des Mannes Schenkeln: 11. Gefallen hat der Ewige an denen, so ihn fürchten, die seiner Gnade harren. — 12. Preise, Jeruschalajim, den Ewigen, lobe, Zijon, deinen Gott. — 13. Denn deiner Thore Riegel festigte er, segnete deine Kinder in deiner Mitte; 14. er, der deiner Grenze Frieden schafft, sättigt dich mit Fett des Waizens. — 15. Er, der seinen Spruch zur Erde sen-

die Wiederherstellung Jisr.'s motivirenden Satz hinzu von der Aufhülfe der Gebrückten und Erniedrigung der Frevler 6. Nach dem zweiten Aufruf 7., hebt der S. an, wie Gott allen Geschöpfen Speise giebt 8. 9., und bringt den dritten motivirenden Satz heran, daß Gott dafür nicht an körperlicher Kraft, sondern an denen, die ihn fürchten, und seiner Gnade harren, Wohlgefallen hat 10. 11. Jetzt richtet er den dritten Aufruf direkt an Jerusch., deß Riegel er gefestigt, das er mit Frieden gesegnet hat 12—14., weist dann an einem Beispiel in der Natur nach, daß Gottes Wort Alles wirkt 15—18., um damit den vierten motivirenden Satz einzuleiten, daß Gott sein Wort, sein Gesetz Jisr. kund gethan, und keinem andern Volke 19. 20. Da Gott die gebrochenen Herzen heilt, den Gedrückten aufhilft, da die Jisr. ihn fürchten und sein harren und ihnen des Wort Gottes geoffenbart ist: so war Gott verpflichtet, Jisr. wiederherzustellen, und hat dies gethan. Die drei Absätze bestehen aus je 3 Str., die zweivers. Str. herrscht vor; doch besteht der erste Absatz aus 1. 2. 3., der zweite aus 1. 2. 2., der dritte aus 1. 2. 4. 2., im Ganzen also ansteigend wie Ps. 146. — 1. כי נעים wie 135, 3. auf אלהינו Gott. זמרה Inf. Piel mit ה paragog. — 2. Jerusch. wächst in seiner Wiederherstellung immer fort, und immer mehr Zerstreute sammeln sich in ihm. Der V. zeigt, daß der Ps. der makk. Zeit nicht angehören kann. — 4. 5. Jesch. 40, 26. — 6. Diese Gerechtigkeit hat Gott an Jisr. und seinen Bedrückern geübt, und dadurch wurde es wiederhergestellt. — 8. Der Regen kommt in Betracht, weil er die Erde fruchtbar macht. Ob nicht aber doch das Bedecken des Himmels mit Wolken eine Anspielung auf das vorübergehende, das Beste des Menschen enthaltende Mißgeschick bezweckt? Vgl. noch 104, 13. — Vgl. Jjob. 38, 41. Die Raben stoßen die Jungen, ehe sie noch ganz flügge sind, aus dem Neste, so daß der Hülflosen Gott Sorge trägt. — 10. Roß und Mann, Reiterei und Fußvolk. — 11. Jisr., im Gegensatz zu den Heiden, die auf Heeresmacht vertrauen, harrt der Gnade Gottes. Aehnlich der Gegensatz 146, 3. 5. — 13. 14. Auffallend die vielen Ch-Laute. 13. die Sicherheit nach außen, 14. der Segen im Innern. Vgl. 81, 17. — 15. Der Kern des folgenden ist דברו,

det, flugs läuft sein Wort; 16. er, der Schnee wie Wolle giebt, streuet Reif wie Asche;, 17. der Eis wie Stücke wirft, vor seinem Frost wer kann bestehen? 18. er schickt sein Wort, und macht sie schmelzen; läßt seinen Wind weh'n, Wasser rieseln. — 19. Der Jakob kund that seine Worte, seine Satzungen und seine Rechte Jisrael: 20. nicht that er also irgend einem Volke, und Rechte kennen sie nicht. Hallelujah.

אִמְרָתוֹ אָרֶץ עַד־מְהֵרָה יָרוּץ דְּבָרוֹ׃
(טז) הַנֹּתֵן שֶׁלֶג כַּצָּמֶר כְּפוֹר כָּאֵפֶר
יְפַזֵּר׃ (יז) מַשְׁלִיךְ קַרְחוֹ כְפִתִּים לִפְנֵי
קָרָתוֹ מִי יַעֲמֹד׃ (יח) יִשְׁלַח דְּבָרוֹ
וְיַמְסֵם יַשֵּׁב רוּחוֹ יִזְּלוּ־מָיִם׃ (יט) מַגִּיד
דְּבָרוֹ לְיַעֲקֹב חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל׃
(כ) לֹא־עָשָׂה כֵן ׀ לְכָל־גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים
בַּל־יְדָעוּם הַלְלוּ־יָהּ׃

Aufforderung an alle Wesen und Menschen zum Lobe Gottes.

148. 1. Hallelujah. Lobet den Ew'gen vom Himmel her, lobet ihn in den Höhen. 2. Lobet ihn, all seine Engel; lobet ihn, all seine Heere. — 3. Lobet ihn, Sonne und Mond, lobet ihn, Sterne des Lichtes

קמח (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ הַלְלוּ אֶת־יְהוָה
מִן־הַשָּׁמַיִם הַלְלוּהוּ בַּמְּרוֹמִים׃ (ב)
הַלְלוּהוּ כָל־מַלְאָכָיו הַלְלוּהוּ כָּל־צְבָאָו׃
(ג) הַלְלוּהוּ שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ הַלְלוּהוּ כָּל־

כ״א כָּאֵפֶר v. 16. בנ״א קָרְחוֹ v. 17.
דבריו קרי v. 19. פתח באתנח v. 1.
עטי׳ הַלְלוּהוּ v. 2. צבאיו קרי ibid.

das 18. wiederkehrt, um in דבריו 19. seinen Zweck zu erreichen. Das Wort Gottes, allmächtig in der Natur, ist Jisr. kund gethan. Schnell, durch das Weltall, breitet sich der Wille Gottes aus. — 16—18. Wie wir V. 8. in dem Bilde aus der Natur eine Anspielung an das Geschick vermutheten, so auch hier. Gott hatte über Jisr. Frost gebracht, daß es kaum davor bestand, doch bald hat der warme Thauwind Gottes ihn in rieselnde Gewässer gewandelt. Schnee wie Wolle, weil beide weiß, Targ. Rdak. Andere minder passend, weil beide bedecken und erwärmen, was im Morgenlande mit dem Schnee nicht der Fall, und da hier nicht etwas Gutes angedeutet sein soll. „Reif wie Asche," wenn im Freien Feuer angemacht wird, so streut der Wind die Asche auf das nahe Gras und Gebüsch aus, nicht unähnlich dem Reif, „Eis in Stücke" d. i. Hagel. Hengstenb.: Gott macht das Große, wie der Mensch das Kleine; wie dieser Flöckchen Wolle, etwas Asche streut, kleine Brodstücke vor die Thiere wirft, so Gott ff. — 19. 20. Abermals Gegensatz Jisr.'s und der Heiden. Diesen spricht der S. alle „Rechte" ab, denn was sie so nennen, ist ein trübes Gemisch von Recht und Unrecht (Hengstenb.) Vgl. 4 M. 4, 7. 8. 32. —

148. S. Einleit. zu Ps. 146. Aufforderung, Gott zu lobpreisen 1—4. 7—12. mit der Motivirung 5. 6., 13. 14. In zwei ungleichen Absätzen 1—6. 7—14., der erste zu drei, der zweite zu vier zweivers. Str., richtet sich der erste an die himmlischen, („vom Himmel" 1.), der zweite an die irdischen Wesen („von der Erde" 7.). Der erste Absatz fordert nämlich zuerst die himmlischen Wesen 1. 2., dann die himmlischen Körper, Gestirne, Himmel und Wolken 3. 4., auf, und motivirt die Aufforderung dadurch, daß Gott sie geschaffen, ewige Dauer und unüberschreitbares Gesetz ihnen gegeben 5. 6. Der zweite Absatz beginnt mit der Aufforderung an die Wesen des Meeres und die Erscheinungen der Luft 7. 8., dann an die Höhen der Erde und die Bäume, und alle Thiere 9. 10., endlich an die Fürsten, Völker und Individuen alle 11. 12., und motivirt diese Aufforderung dadurch, daß Gott allein erhaben ist, und Jisr's. Glück erhöhet 13. 14. Die Aufforderung wird durch הללו את ה׳ eingeführt 1. 7., das in dem ersten Absatz in regelmäßiges הללוהו übergeht: die Motivirung durch יהללו את שם ה׳ 5. 13. Alles Wesen lobe Gott. — Der eine Ort, von wo das Lob ertönen soll. — 2. Wer daselbst loben soll, מלאכיו die Engel, צבאיו

כּוֹכְבֵי אוֹר׃ (ד) הַלְלוּהוּ שְׁמֵי הַשָּׁמָיִם
וְהַמַּיִם אֲשֶׁר ׀ מֵעַל הַשָּׁמָיִם׃ (ה) יְהַלְלוּ
אֶת־שֵׁם יְהוָה כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ׃
(ו) וַיַּעֲמִידֵם לָעַד לְעוֹלָם חָק־נָתַן וְלֹא
יַעֲבוֹר׃ (ז) הַלְלוּ אֶת־יְהוָה מִן־הָאָרֶץ
תַּנִּינִים וְכָל־תְּהֹמוֹת׃ (ח) אֵשׁ וּבָרָד
שֶׁלֶג וְקִיטוֹר רוּחַ סְעָרָה עֹשָׂה דְבָרוֹ׃
(ט) הֶהָרִים וְכָל־גְּבָעוֹת עֵץ פְּרִי וְכָל־
אֲרָזִים׃ (י) הַחַיָּה וְכָל־בְּהֵמָה רֶמֶשׂ
וְצִפּוֹר כָּנָף׃ (יא) מַלְכֵי־אֶרֶץ וְכָל־
לְאֻמִּים שָׂרִים וְכָל־שֹׁפְטֵי אָרֶץ׃ (יב)
בַּחוּרִים וְגַם־בְּתוּלוֹת זְקֵנִים עִם־נְעָרִים׃
(יג) יְהַלְלוּ ׀ אֶת־שֵׁם יְהוָה כִּי־נִשְׂגָּב שְׁמוֹ
לְבַדּוֹ הוֹדוֹ עַל־אֶרֶץ וְשָׁמָיִם׃ (יד) וַיָּרֶם
קֶרֶן ׀ לְעַמּוֹ תְּהִלָּה לְכָל־חֲסִידָיו לִבְנֵי
יִשְׂרָאֵל עַם קְרֹבוֹ הַלְלוּ־יָהּ׃

קמט (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר
חָדָשׁ תְּהִלָּתוֹ בִּקְהַל חֲסִידִים׃ (ב) יִשְׂמַח

נ״א נִשְׂגָּב v. 13. נ״א תְּהִלָּה v. 14.
בנ״א לְכָל־ ibid. נ״א הללויה v. 1.

alle. 4. Lobet ihn, Himmel der Himmel, und die Wasser, die über den Himmeln. — 5. Sie sollen loben des Ewigen Namen, denn er gebot, und sie wurden geschaffen. 6. Und er stellte sie fest auf immer und ewig, gab ein Gesetz, das Keiner überschreitet. — 7. Lobet den Ewigen von der Erde aus, Seethiere und alle Fluthen, 8. Feuer und Hagel, Schnee und Nebel, Sturmwind, der sein Wort vollführt; — 9. ihr Berg' und alle Hügel, Fruchtbäume und alle Zedern. 10. Gewild und alles Vieh, Gewürm und geflügelte Vögel; — 11. Könige der Erde und alle Nationen, Fürsten und alle Richter der Erde; 12. Jünglinge und Jungfrauen auch, Greise sammt Knaben! — 13. Sie sollen loben des Ewigen Namen: denn sein Name allein ist erhaben, seine Majestät über Erd' und Himmel. 14. Und er erhöht das Glückshorn seinem Volke, Ruhm seinen Frommen all, den Söhnen Jisrael's, dem Volke, das ihm nahe. Hallelujah.

Aufforderung an Jisrael zum Lobe Gottes.

149. 1. Hallelujah. Singet dem Ew'gen ein neues Lied, sein Lob in der Frommen Gemeinde. 2. Seines Schöpfers

die Gestirne, die 3. spezialisirt werden, s. zu 103, 20. 21. — 4. Nichts sicherer nach 1 M. 1, 7. Ps. 104, 3., als daß das hier erwähnte Wasser die Wolken sind; dann stehen ihnen „der Himmel" als höchste, himmlische Regionen gegenüber, da ja der kindliche Mensch sich über dem blauen Himmelsgewölbe noch einen Raum denken muß. — 6. ולא יעבור Einige: er wandelt es nicht, And. es schwindet nicht, And. sie überschreiten es nicht; das Letztere durch 104, 9. gestützt, und weil sonst zu viel Tautologie der beiden Versglieder. — 7. תנינים die großen Seethiere s. 1. S. 5. — 8. Erscheinungen der Luft, daher אש hier Blitz, und קיטור Nebel, weil, wenn jenes Feuer, dieses Rauch bedeuten sollte, sie nicht durch Hagel und Schnee getrennt, ja nicht gerade Feuer mit Hagel, Schnee mit Rauch verbunden sein müßten (שלג hat kein ו). Vgl. noch 103, 20. — 9. Zedern als Repräsentanten. — der Waldbäume. — 10. So wie diese, die 10. genannten in Gegensätzen. — 12. „Horn" das bekannte Symbol der Macht und des Glückes. תהלה von וירם abhängig; And.: Lob Gottes ziemt den Frommen. Das ihm nahe Volk, das er sich nahe gebracht, s. 5 M. 4, 34. —

149. S. Einleit. zu Ps. 146. Aufforderung an Jisr. ein freudiges Triumphlied zu singen über den Sieg, den Gott ihm verliehen, und durch den es Rache an den Völkern geübt, ihre Könige in Fesseln geworfen und Strafrecht

freue sich Jisrael, Zijon's Söhne sollen ihres Königs frohlocken. — 3. Sie sollen loben seinen Namen in Reigen, mit Pauke und Zither ihm singen 4. Denn Gefallen hat der Ewige an seinem Volke, schmücket Dulder mit Sieg. —5. Jauchzen sollen Fromme in Ehren, jubeln auf ihren Lagern. 6. Erhebungen Gottes in ihrem Munde, zweischneidiges Schwert in ihren Händen: — 7. Rache zu üben an den Völkern, Züchtigungen an den Nationen; 8. ihre Könige mit Ketten zu binden, ihre Edeln mit eisernen Fesseln, 9. an ihnen zu üben Gericht, das geschrieben: Ruhm ist dies allen seinen Frommen. Hallelujah.

יִשְׂרָאֵל בְּעֹשָׂיו בְּנֵי־צִיּוֹן יָגִילוּ בְמַלְכָּם׃
(ג) יְהַלְלוּ שְׁמוֹ בְמָחוֹל בְּתֹף וְכִנּוֹר
יְזַמְּרוּ־לוֹ׃ (ד) כִּי־רוֹצֶה יְהוָה בְּעַמּוֹ
יְפָאֵר עֲנָוִים בִּישׁוּעָה׃ (ה) יַעְלְזוּ חֲסִידִים
בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל־מִשְׁכְּבוֹתָם׃ (ו) רוֹמְמוֹת
אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם׃ (ז)
לַעֲשׂוֹת נְקָמָה בַּגּוֹיִם תּוֹכֵחוֹת בַּלְאֻמִּים׃
(ח) לֶאְסֹר מַלְכֵיהֶם בְּזִקִּים וְנִכְבְּדֵיהֶם
בְּכַבְלֵי בַרְזֶל׃ (ט) לַעֲשׂוֹת בָּהֶם ׀ מִשְׁפָּט
כָּתוּב הָדָר הוּא לְכָל־חֲסִידָיו הַלְלוּ־יָהּ׃

Allgemeine Aufforderung zum Lobe Gottes.

150. 1. Hallelujah. Lobet Gott in seinem Heiligthume, lobt ihn in der Veste seiner Macht. 2. Lobet ihn in seiner Allgewalt, lobt ihn nach der Fülle seiner Größe. 3. Lobt ihn mit Posaunenklang, lobet ihn mit Harf' und Zither. 4. Lobet ihn mit

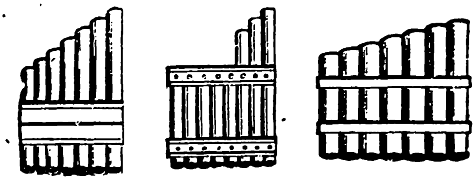
קנ (א) הַלְלוּ יָהּ ׀ הַלְלוּ־אֵל בְּקָדְשׁוֹ
הַלְלוּהוּ בִּרְקִיעַ עֻזּוֹ׃ (ב) הַלְלוּהוּ
בִגְבוּרֹתָיו הַלְלוּהוּ כְּרֹב גֻּדְלוֹ׃ (ג) הַלְלוּהוּ
בְּתֵקַע שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר׃
(ד) הַלְלוּהוּ בְתֹף וּמָחוֹל הַלְלוּהוּ בְּמִנִּים

נ״א בְּנֵי v. 2. נ״א נְקָמָה v. 7.
נ״א לא פסיק v. 9. נ״א הללויה v. 1.

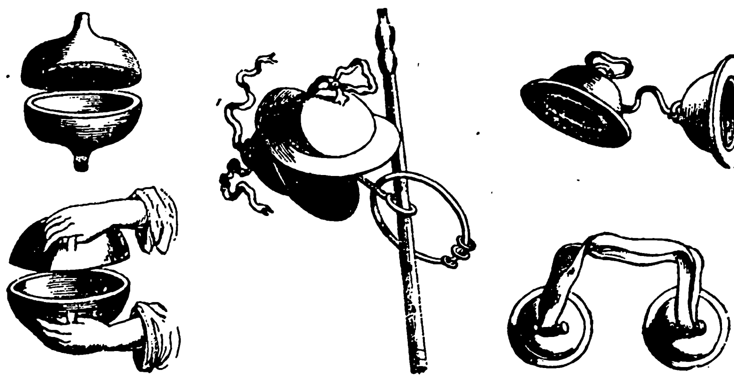
an ihnen vollzogen. Die dreimalige Aufforderung in שירו, יהללו, יעלזו zeigt, daß der Ps. aus vier zweiverſ. Str. besteht, von denen die letzte zu 3 V. erweitert worden. Gott verleiht den Gerechten Sieg. — 3. S. I. S. 386 und III. S. 178. — 5. Wie 3. die öffentliche Freude, so 5. die im Privaten: selbst auf ihrem nächtlichen Lager sollen sie den Jubel in ihrem Herzen haben. — So erscheinen die Jisr., die Diener Gottes, nunmehr wieder in andrer Gestalt. Sie sind nicht mehr die gebückten Dulder, die Alles tragen mußten, sondern freudige Erhebung Gottes ist auf ihren Lippen, in ihren Händen zweischneidiges, doppelt gefährliches, doppelt vernichtendes Schwert gegen ihre Angreifer. — 9. Das Gericht, nicht das ihnen vorgeschrieben ist (also nicht das Vernichtungsgesetz gegen die Canaaniter, wie die Ausl. wollen), sondern von dem geschrieben steht, wie 5 M 32, 41 ff. (Hengstenb.). Die Jisr. erscheinen dann nur als die Vollstrecker des göttl. Willens, und die ganze Geschichte Jisr.'s als längst festgestellt, und immerfort in Erfüllung gehend. —

150. S. Einleit. zu Ps. 146. Die allgemeinste Aufforderung zum Lobe Gottes, zuerst Gott überall und nach seiner Macht und Größe zu feiern 1. 2., dann mit allen Instrumenten 3—5., und endlich Alles was Seele hat 6. — 1. קדש das Heiligthum auf Erden, רקיע der Himmel. — 3. Die Posaune s. I. S. 408. II. S. 30. Zither und Harfe s. S. 83 ff. — 4. Pauke und Reigen s. I. S. 386 und III. S. 178. מנים s. S. 124. Fürst nimmt es für מנעים von נעם, wie עוגב von עגב angenehm, lieblich. Indeß muß es ein bestimmtes Instrument bezeichnet haben, das nur nicht mehr zu bestimmen ist, ebensowenig wie עוגב 1 M. 4, 21. ob wirklich Schalmey, die Syrinx oder fistula Panis der Alten, überall von einfachster Erfindung, daher auch bei den Völkern der Südseeinseln gefunden.

Unser Holzschnitt zeigt die gebräuchlichsten Formen bei den Alten. — 5. צלצלים ein Wort, das den Ton des Instruments nachahmt, wahrscheinlich, wie unser Text andeutet, zwei Gattungen Instrumente, umfassend die Zymbel und das Systrum. Wie verschieden unsere Becken von den Zymbeln der Alten waren, namentlich in der Höhlung, ersieht man aus dem beigefügten Bilde. Eine kleine Art der Zymbeln waren die Kastagnetten, von denen eine besondere Art in der Hand des Knaben auf dem Bilde. Sie gaben den Takt beim Tanze an, und ihre Töne vergleichen die Alten



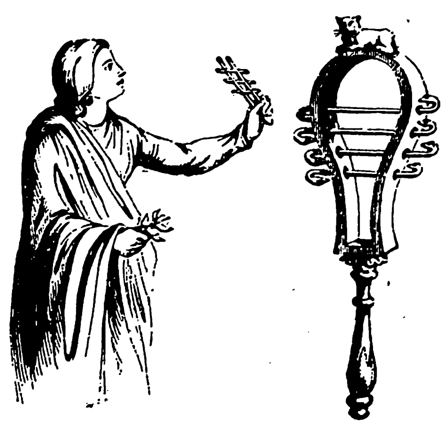
Die Schalmei der Alten.



Alte Zymbeln. Aus Herkulanum.



Tanzend Figuren mit Kastagnetten. aus Herkulanum.



Alte Sistrums.

וְעֻגָב׃ (ה) הַלְלוּהוּ בְצִלְצְלֵי־שָׁמַע
הַלְלוּהוּ בְּצִלְצְלֵי תְרוּעָה׃ (ו) כֹּל הַנְּשָׁמָה
תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּ־יָהּ׃

נ״א בְּצִ׳ v. 5. נ״א הללויה v. 6.

Pauk' und Reigen, lobet ihn auf Saiten
und Schalmei.
5. Lobet ihn mit tönenden Zymbeln, lobet ihn mit schallenden Zymbeln.
6. Aller Odem lobe Jah. Hallelujah.

חזק

סכום פסוקי דספר תהלים אלפים וחמש מאות ועשרים ושבעה׳ וסימנו יי׳ אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך׳ וחציו ויפתוהו בפיהם׳ וסדריו תשעה עשר׳ וסימנו המשביע בטוב עדיך:

mit dem Klappern des Storches mit seinem Schnabel. Die Form des Sistrums ersieht man aus Fig. b. unsres letzten Bildes. Es waren Metallstangen, lose eine gebogene Metallplatte durchschneidend und bei der Bewegung auf diese stoßend. Doch gab es auch welche, ohne alle Zierart, wie Fig. a. zeigt. — 6. Den todten Instrumenten gegenüber soll Alles was Odem hat, das Lob Gottes anstimmen, also mit Gesang. —

Einleitung zu den Psalmen.

1. Namen des Buches. Diese Sammlung religiös-lyrischer Gesänge führt den hebräischen Titel ספר תהלים, den griechischen Ψαλτήριον, Psalter, Psalmbuch, so wie die einzelnen Gesänge תהלים, Ψαλμοί, Psalmen heißen.

2. Die lyrische Poesie der Hebräer überhaupt und die Psalmdichtung im Besondern. Die Spuren lyrischer Dichtung gehen in der Schrift in das höchste Alterthum zurück. Schon 1 M. 4, 23. 24. findet sich ein ältestes Lied, das die Form der hebräischen Poesie schon vollständig zeigt und die Erfindung der Dichtkunst überhaupt bezeichnen soll (s. I. S. 24). Rhythmische Anordnung mit Reim zeigt sich auch 1 M. 5, 29. Die lyrische Dichtung gestaltete sich aber schon frühzeitig zu verschiedenen Arten. Zunächst ergab sich eine eigene Dichtungsart in der poetischen Behandlung des Segens, welchen die Vorväter über die Häupter ihrer Nachkommen sprachen. Noch von geringem Umfang im Segen Jizchak's auf Jakob 1 M. 27, 27—29. und Esav das. 39. 40., wird er zu einem großen dichterischen Gemälde voll Kraft, Sinnigkeit und Reichthum in der Rede Jakob's an seine Söhne 1 M. 49., welche das Vorbild für Moscheh in seinem Segen auf die Stämme Jisrael's ward 5 M. 33., und die den Sprüchen Bileam's 4 M. 23. 24. zur Seite stehen. Neben dieser poetischen Behandlung des Segens erstanden aber bald zwei andere Gattungen, zunächst der Hymnos, das nationale Triumphlied, wie es sein unsterbliches Vorbild im Gesang am Rothen Meere 2 M. 15. fand, mit Anklängen 4 M. 21, 14. 27—30. und dem Brunnenliede das. V. 17. 18., und mit seinem Nachbilde im Siegesliede der Deborah Richt. 5. Alsdann die poetische Rede, die belehrend, mahnend, strafend und weissagend ihr Vorbild in der Rede Moscheh's an Jisr. hatte 5 M. 32. Diese beiden Dichtungsweisen waren aber von hier aus der Ausgangspunkt zweier großer, reichströmender Quellen: jener Hymnos als Ausgangspunkt der Psalmen oder religiös-lyrischer Gesänge als abgerundete Kunstprodukte, welche auf religiöser Grundlage die subjektive Stimmung in Vorgängen, Situation und Personen aussprachen; die poetische Rede als Ausgangspunkt der prophetischen Reden, welche die Angelegenheiten der Nation im Geiste der Prophetie behandelten. Auch die Psalmen treten zuerst aus dem schöpferischen Genius Moscheh's in Ps. 90. hervor, wie auch 4 M. 10, 35. 36. Anklänge dafür enthält, und ergiebt es sich aus diesem und dem Gebete der Channah, der Mutter Schemuel's, 1 Schem. 2., nach ihrer äußern und innern Beschaffenheit, daß die Psalmdichtung durchaus der vordavidischen Zeit angehört, so daß es nicht verwundern darf, wenn sie mit David auf einmal in so großer Fülle und Vollendung erscheint. Es sind eben aus der Zeit vor dem königlichen Sänger keine anderen gerettet (das Gebet Channah's ja auch nur durch seine Aufnahme in das Geschichtsbuch, welches außerdem noch mehrere Gesänge bewahrt hat s. 2 Schem. 1. 22.), wie denn auch aus der Zeit nach David unzählige verloren gegangen, selbst schon von Schelomoh 1 Kön. 4, 32. Daß Gesang und Dichtung im jisrael. Volke vor und zu David's Zeiten sehr heimisch waren, ersieht man aus Richt. 11, 35. 1 Schem. 18, 6. 7. Ja, man erkennt auch hinreichend, daß neben dem Ps. auch andere lyrische Dichtungsarten erblüheten, wie das Räthsel (חידה) Richt. 14, 12., die Parabel und Fabel Richt. 9, 7. 2 Schem. 12, 1. 2 Kön. 14, 9., die Elegie (קינה) 2 Schem. 1, 17., an welche letztere sich die Klagelieder Jirmejah's schließen. Das Hohelied Schelomoh's und das Buch Jjob geben den Erweis, daß die in das Dramatische hinüberspielende Kunstproduktion auch auf dem Gebiete der profanen Lyrik und der religiös-philosophischen Didaktik sich bis zum Umfänglichen entwickelte, so wie Ps. 45. auf der Grenze zwischen religiöser und profaner Lyrik sich hält. Daß nun David der Psalmdichtung einen ganz besondern Aufschwung gegeben, lag in der Natur der Sache, da er als Dichter Fülle des Genies besaß, als König aber innerhalb des Kultus sie sanktionirte. Mit David wurde die Musik und das Gebet integrirender Theil des Kultus, dem Moscheh außer jenem Paar Trompeten beim Opfern (4 M. 10.) nichts davon zugetheilt hatte. An dem Psalm des Königs Chiskijah (Jesch. 38, 9.), an dem, welcher dem prophetischen Buche Chabakkuk's (K. 3.) hinzugefügt, und dem, welcher dem Buch Jonah (K. 2.) eingeschaltet ist, erkennen wir, daß auch außer den in unsrer Sammlung enthaltenen Psalmen die Psalmdichtung vielfach gepflegt wurde, sich jedoch stets innerhalb derselben Grenzen bewegte. Ein ganz besonderes Zeugniß giebt hierfür noch Ps. 137, 2—4.,

wo die, mit Musik verbundene religiöse Lyrik, שיר ציון, שיר ה׳ genannt, als besondere, Jisrael eigenthümliche Dichtungsweise im Gegensatz zu der Poesie der heidnischen Völker erscheint. In der That erkennen wir auch aus der Uebersicht der uns aufbewahrten Psalmen, daß von David an bis in die persische Periode tief hinein die Schöpfung neuer Psalmen, wenn auch von verschiedenem Werthe, nie erlosch. Eine gesunde, nach beiden Seiten hin vorurtheilslose Kritik lehrt uns, daß nicht allein auch aus Schelomohs Regierungszeit, sondern auch aus der Zeit Jehoschaphats, Jarabeam's II., Chiskijah's, Joschijah's, Jirmejah's, aus dem Exil, und wieder in einem reichern Flusse aus der ersten Periode nach dem Exil bis nach Nechemjah Psalmenklänge zu uns gelangt sind. Eine große Zahl, deren Abfassungszeit nicht zu bestimmen ist, läßt uns die Zeitlücken ausfüllen. Im Ganzen ergiebt sich, daß die Psalmendichtung der prophetischen Strömung **voranging**, und sie noch um etwas **überdauerte**, aber eben so ununterbrochen in und mit Jisrael lebte, es aus der Heimath nach dem Exil, aus dem Exil zur Heimath begleitete, aber allerdings zu der Zeit mehr in den Hintergrund trat, als die Prophetie den Vorderraum im geistigen Leben der Nation einnahm. Wir bedürfen daher zur Erklärung der Psalmdichtung der Prophenschulen Schemuel's und Elijah's gar nicht, ja es ist bemerkenswerth, wie höchst selten sich die prophetische Rede dem Psalm nähert (z. B. Jesch. 12. 35.), und wie, bei so nahem Charakter, beide völlig getrennt blieben.

3. **Abfasser und Abfassungszeit.** Außer dem 90ten Ps. von **Moscheh**, beginnt die Reihe der Psalmendichter, von denen uns das Psalmbuch Lieder überliefert hat, erst mit dem königlichen Sänger **David**. Von ihm, dessen frühe Jugend schon durch die drei großen Momente bewegt ward: frühzeitig entwickelte Gesangskunde, frühzeitig bewährte Tapferkeit, und frühzeitige heimliche Vorausfalbung zum zukünftigen Könige durch Schemuel; dessen Jünglingszeit durch einen urplötzlichen Aufschwung, die kühnsten Hoffnungen und die bittersten Enttäuschungen durch schnelle Erhebung und baldigen Sturz und empörendste Verfolgung, durch das Erfahren großer Liebe und Anhänglichkeit und schamlosester Falschheit und Verläumdung unendlich reich war; vom Glück gehoben, dennoch mühselig Schritt vor Schritt erkämpfen mußte, so daß auch sein Mannesalter nichts als eine Kette schwankender, nur schwer bestandener Kämpfe war, aus denen er aber stets siegreich hervorging; dessen Greisenalter noch durch die herzkränkendsten Empörungen seiner eigenen Söhne und immer wiederholte Aufstände seines Volkes tief erschüttert wurde und dennoch in Sieg und Ruhe endete — von ihm, dessen Lebensgemälde also ein so reiches wie selten ist, besitzen wir 73. ihm durch die Ueberschriften zugeschriebene Psalmen (3—9. 11—32. 34—41. 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145.); 3 unbenannte Psalmen mußten wir ihm zuertheilen (2. 10. 43). Obgleich nun ein Theil derselben aus nicht zu bestimmender Lebenszeit David's herrührt (5. 6. 8. 13. 14. [ohne V. 7.] 15. 16. 17. 19. 23. 25. 26. 29. 31. 36. 39. 41. 62. 64. 65. 122. 129. 131. 138. 139. 143. 145.), so spiegeln sich doch die Geschicke des vielbewegten und vielburchstürmten Lebens David's in diesen Gesängen wieder, und zeugen so von der Unmittelbarkeit, in welcher dieselben aus seinem Herzen entsprangen. Mit dem Beginn der Verfolgung durch **Schaul** heben auch die uns überkommenen Lieder David's an, und bezeichnen uns Schritt vor Schritt die von den Geschichtsbüchern verzeichneten Vorgänge. Jener Verfolgung erster Zeit gehören Ps. 7. 69. 109. 35. 140. 141. an. Auf die Rettung durch seine Gattin Michal ist Ps. 59., auf das Ereigniß beim pelischthischen Könige Achisch, wo David sich wahnsinnig stellen mußte, um aus einer leichtsinnig genommenen Zuflucht gerettet hervorzugehen, Ps. 56. 34., und in der Höhle Adullam, wohin er sich geflüchtet hatte, die Ps. 57. 58. 142. gedichtet. Auf die Flucht in die Wüsten deutet Ps. 12. hin; nach der schändlichen Ermordung der Priester zu Nob sprach er seinen Schmerz in Ps. 52. aus. In der Wüste ist Ps. 22., auf den Verrath der Siphim Ps. 54., als sich David überall umringt sah Ps. 27., und endlich auf das Geschehniß in der Höhle von Engeddi Ps. 40. abgefaßt. Dies sind die Psalmen aus der Schaulischen Zeit, 18 an der Zahl. — Schaul und seine Söhne waren gefallen; David nach Chebron gegangen und von seinem väterlichen Stamme Jehudah als König anerkannt; 7 Jahre herrschte er so als König eines Stammes: nur den einen, Ps. 110. können wir dieser Periode zuschreiben. — Endlich war der letzte Sohn Schaul's dem Verhängniß anheimgefallen, und David hatte ganz Jisr. unter seinem Zepter vereinigt. Fassen wir seine Regierungszeit bis zur Empörung Abschalom's zusammen, so gehören derselben folgende Psalmen an: nach der Thronbesteigung über ganz Jisrael sind Ps. 144. und 133., nach der Eroberung Jeruschalajim's und dem Einzuge der Bundeslade Ps. 2. 24. 101., in den vielfachen Kriegen gegen die umwohnenden Nationen Ps. 9. 10. 11. 20. 21., insonders nach der Niederlage der Edomiter Ps. 60., der Völker überhaupt Ps. 68. gedichtet. Eine große Vergehung David's befleckt diese Periode seines Lebens, bald aber tritt die Mahnung durch den Propheten Nathan an ihn heran, und mit ihr die tiefe Zerknirschung seiner Seele. Diese Stimmung bezeichnen die Ps. 38. 51. 32. — Ein neues, unerhörtes Mißgeschick trifft den greisen König, sein begabter und von ihm geliebter Sohn verjagt ihn aus seiner Residenz, schändet sein Haus, sucht ihn zu verderben. In dieser Zeit der trübsten Erfahrungen veredelt sich das Herz David's am meisten. Vier Psalmen sind ihr entflossen: Ps. 28. 43., insonders noch: ehe Abschalom aus Jerusch. zur Bekämpfung des Heeres David's aufbrach Ps. 63., nach dem Tode Abschalom's, doch noch vor der Rückkehr nach Zijon Ps. 61. — Aus der spätern Lebenszeit David's rühren noch Ps. 37. 55. 86. 103. her; nach der endlichen Besiegung seiner innern und äußern Feinde singt er den herrlichen Sang Ps. 18., nach der Pest Ps. 30. — Auf den liederreichen Vater folgt der weise, lebenskluge, spruchreiche Sohn,

Schelomoh. Aber obgleich ihn das Geschichtsbuch als den fruchtbaren Verfasser vieler Gesänge feiert, unter den Psalmen tragen, und mit Recht, nur zwei seinen Namen Ps. 72. 127. Bei Schelomoh's Thronbesteigung aber ist von einem Unbenannten Ps. 132. gedichtet. — Aber neben David und Schelomoh und in den darauf folgenden Zeiten bis hinauf in die nach dem Exil blüheten zwei Sängerfamilien: „die Söhne Korach's" und die Aßaph's. Jenen, den Korachiden, fallen 12 Psalmen zu (42. 44.—49. 84. 85. 87. 88. wozu 89. gezählt werden muß), des Aßaph's Namen tragen 12 Psalmen (50. 73—83.). Sehen wir genauer zu. Von dem Korachiden Heman zu David's Zeit, obschon an sich diese nicht mit Bestimmtheit bezeichnend, ist Ps. 88.; aber von einem Korachiden der auf die nach der Vernichtung Abschalom's erfolgte Rückkehr David's nach Zijon gedichtete Ps. 84., von einem Aßaph zu David's Zeit rühren die Ps. 73. 82. her. In Schelomoh's späterer Lebenszeit dichtete ein Aßaph Ps. 50., besonders als der Abfall der zehn Stämme immer drohender wurde Ps. 78. — Dann begegnen wir während Jehoschaphat's Regierung einem Korachiden nach dessen Thronbesteigung in Ps. 45. und auf dessen Regierung und Kriege in Ps. 48. eben so einem Aßaph in Ps. 83. — Nach Jarabeam's II. Tode tritt uns ein Aßaph entgegen in Ps. 80. und kurz vor Jeschajah ein Korachide in Ps. 49. — Die große Niederlage des Assyrerkönigs Sancherib unter Chiskijah, die außerordentliche Gefahr und Rettung Jisrael's konnte nichts anders, als Sänger zum Liede aufrufen: noch vor der Vernichtung der Assyrer sang ein Aßaph Ps. 75., nach derselben Ps. 76., aber auf dieselbe Begebenheit ein Korachide Ps. 46. — Ein Korachide ließ sich auch vernehmen zu der Wiederherstellung des Kultus unter Joschijah in Ps. 87. — Das immer tiefer sinkende, dem Untergange mit schnellen Schritten nahende Königthum mußte Klänge aus den Harfen Zijon's wecken. Neben einem Ethan, wahrscheinlich einem Korachiden, in Ps. 89., steht ein Unbenannter in Ps. 66. Ein Aßaph spricht seinen Schmerz nach der Zerstörung Jeruschalajim's durch den Chaldäer, aber noch vor der Wegführung des Volkes in Ps. 74., weiterhin in Ps. 79. aus. — In Babylonien wohnten jetzt Jisr. zerstreuet als Gefangene, Weggeführte; auch hier, nicht wenn die Herrscher es verlangten, wohl aber in der Einsamkeit, sprach die Klage ein Aßaph aus in Ps. 77., Unbenannte Ps. 94. 102., später ein Korachide Ps. 42, ein Unbenannter Ps. 126. — Aber ein gütiges Geschick führte Jisr. zu neuer Blüthe nach der Heimath zurück; mit ihm kehrte seine Dichtung dahin. Gleich nach der Rückkehr, noch mit dem Blick auf die Trümmer Jeruschalajim's, entstand Ps. 137. Der ersten Periode der jüdischen Kolonie gehören an von einem Korachiden Ps. 44., von Unbenannten Ps. 105—107., aus der Zeit der samaritanischen Kampfe Ps. 120. 123., dann Ps. 67. 104., ziemlich später von einem Korachiden Ps. 85., von Unbenannten Ps. 113—118. 129. 135. 136. Nach Nechemjah müssen wir versetzen von Unbenannten Ps. 119. 146—150. — Es bleiben als ganz aus unbestimmbarer Zeit zurück: von einem Korachiden Ps. 47., von einem Aßaph Ps. 71. 81.; von Unbenannten Ps. 1. 33. 91. 92. 93. 95—100. 111. 112. 121. 125. 128. 130. 134. — Zur Uebersicht diene daher: außer diesen 22 unbestimmbaren Psalmen, haben wir zuzutheilen:

der Zeit Moscheh's: einen Ps., nämlich: 90.
der Zeit David's: 80 Ps., nämlich: 2—32. 34—41. 43. 51—65. 68—70. 73. 82. 84. 86. 88. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145.
der Zeit Schelomoh's: 5 Ps., nämlich: 50. 72. 78. 127. 132.
der Zeit Jehoschaphat's: 3 Ps., nämlich: 45. 48. 83.
der Zeit nach Jarabeam's II. Tode: 2 Ps., nämlich: 49. 80.
der Zeit Chiskijah's: 3 Ps., nämlich: 46. 75. 76.
der Zeit Joschijah's: 1 Ps., nämlich: 87.
der Zeit vor der Zerstörung: 2 Ps., nämlich: 66. 89.
der Zeit nach der Zerstörung und der des Exils: 7 Ps., nämlich: 42. 74. 77. 79. 94. 102. 126.
der Zeit nach dem Exil: 25. Ps., nämlich: 44. 67. 85. 104—107. 113—120. 123. 129. 135—137. 146—150. —

Werfen wir nun noch einen Blick auf die nicht geschichtlichen Verfasser von Psalmen: so liegt es schon in dem Ausdrucke בני קרח, daß damit eine Sängerfamilie verstanden werde, deren Glieder den verschiedensten Zeiten angehören konnten. Ueber diese sind denn nun auch verschiedene Notizen vorhanden. Die Söhne Korach's bildeten ein levitisches Geschlecht, dessen Haupt zu David's Zeit Heman ausmachte, welcher nach 1 Chr. 6, 16 ff. an der Spitze der levitischen Sänger stand, und unter den Söhnen Korach's als besonderer Verfasser des Ps. 88. genannt wird. Das. 25, 4—6. wird dieser Heman „Seher des Königs" genannt, der 14 Söhne und 3 Töchter gehabt, die allesammt im Hause des Herrn in Gesang und Musik dieneten. Eben so gilt er und Ethan als sehr weise 1 Kön. 4, 31. So werden die Söhne Korach's als levitische Sänger auch unter Jehoschaphat genannt, 2 Chr. 20, 19., wie denn Ps. 45. und 48. von Korachiden unter diesem Könige abgefaßt sind. Wenn nun die Söhne Korach's darauf hielten, in rechtem und gerechtem Gesangsfamilienstolze ihre Lieder der Familie zuzuschreiben, so war es doch einfach, den Ahn der Familie als Verfasser noch besonders Ps. 88. zu nennen. Hier ist nun auffallend, daß Heman noch den Beinamen האזרחי führt; denselben Beinamen führt der Verf. des folg. Ps. Ethan, und wirklich werden 1 Chr. 2, 5. unter den Söhnen Serach's, des Sohnes Jehudah's, Heman und Ethan genannt. Indeß können dies unsere Sänger nicht sein, da diese bestimmt den Leviten angehörten, und die Zeit sie durchaus nicht Enkel Jehudah's sein läßt. Vielmehr müssen unsere beiden Dichter

den Beinamen als Beisassen der judäischen Familie Serach führen, wie Richt. 17, 7. ein Levit „vom Geschlechte Jehudah's," „der sich daselbst aufhielt," und 1 Schem., 1, 1. der Vater Schem., der Levit war, אפרתי genannt wird, weil er in Ephrajim wohnte. Vergessen wir nicht, daß oft dieselben Namen drei und viermal in der Schrift aus verschiedenen Zeiten wiederkehren. Diesen selben Grund müssen wir aber geltend machen, wenn wir Ethan, den Verf. des Ps. 89. nicht für denselben Ethan halten können, der als sehr weise 1 Kön. 4, 31. mit Heman, als dritter Sangmeister 1 Chr. 6, 29. 15, 17., das. 25, 1. u. a. O. aber Jeduthun genannt wird. Da nämlich Ps. 89. unleugbar gedichtet ist, als der Davidischen Königsfamilie der Untergang drohend nahe trat, die Hypothese Hengstenberg's aber, daß Heman und Ethan als Verfasser nur gedacht seien, um das Lied zu ehren und den Eindruck desselben zu verstärken — eine Hypothese, die gegen die sonstigen Resultate der Hengstenbergischen Kritik oft gewandt werden könnte — durchaus nicht zu billigen ist: so leuchtet vielmehr ein, daß dieser Ethan ein anderer gl. N. war, und zwar ein Korachide, indem die Hauptüberschrift des Ps. 88. auch für 89. gilt, und wie in 88. angefügt ist משכיל להימן האזרחי, so 89. משכיל לאיתן האזרחי. Dies bestätigt sich dadurch, daß 89. sich den korachidischen Ps. 87. 88. anreiht und mit ihm das Buch schließt, 90. aber der Ps. Moscheh's ist. — Aßaph heißt der zweite Sangmeister Davids 1 Chr. 6, 24. als Gerschonide, das. 15, 17. 19. u. a. O. Dieser Aßaph war nun das Haupt der „Söhne Aßaphs" als Sängerfamilie 1 Chr. 25, 1. 2., von der unter Jehoschaphat ein begeisterter Sänger gedacht wird 2 Chr. 20, 14. Diese „Söhne Aßaphs" treten aber ganz besonders als die eigentliche Sängerfamilie nach dem Exil in den Vordergrund Esra 2, 41. 3, 10. u. Nechem. 7, 44. 11, 17. Diese Familie ging nun einen andern Weg als die Korachiden; indem sich nämlich nicht wie diese ihren Ursprung von einem Urahn Korach, der weit über ihrem Davidischen Sängerahn Heman hinauslag, herleitete, sondern sich an ihrem Sängerahn Aßaph festhielt, brauchte sie ihre Psalmen nicht wie die „Söhne Korachs" zu überschreiben, sondern schon den Namen des Ahns „Aßaph," was nun auch aus dem Inhalte dieser Ps. hervorgeht. —

4. **Die Ueberschriften.** Die im vorigen Paragraphen genannten Verfasser wissen wir aus den Ueberschriften der Psalmen. Ueberschriften haben von den 150 Psalmen nur 35 **nicht**, nämlich: 1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93—99. 104—107. 111—119. 135—137. 146—150. — 1. **Beschaffenheit und Bedeutung der Ueberschriften.** a) Daß in diesen Ueberschriften das ל vor einem Eigennamen den Namen des Verfassers einführt, kann nicht mehr zweifelhaft sein, da das ל überhaupt den Genitiv der Angehörigkeit bezeichnet, in Chab. 3, 1. eine Parallele hat, und die Araber ebenso ihr ل gebrauchen. Daß dann aber das ל konsequent so verstanden werden muß und nicht bald so, bald „wegen," „auf" und dgl. erklärt werden kann, muß eine verständige Kritik zugeben. Hiernach sind außer den oben aufgezählten 35 Ps., welche gar keine Ueberschrift haben, noch 15 Ps., welche zwar eine Ueberschrift haben, aber keinen Verfasser benennen, nämlich: 66. 67. 92. 100 102. 120. 121. 123. 125. 126. 128—130. 132. 134., so daß also die Verfasser von 100 Ps. angegeben sind, nämlich 1 von Moscheh, 73 von David, 2 von Schelomoh, 12 von Söhnen Korachs (einschl. Ethan), 12 von Aßaph. Von diesen 100 Ps. bezeichnen 10 **nur** den Namen des Verfassers, nämlich 9 לדוד (25—28. 35. 37. 103. 138. 144.) 1 לשלמה (72.), 1 den Namen allein mit einem geschichtlichen Zusatz (34.). Zu bemerken ist noch, daß in 2 Ps. David noch als עבד ה׳ bezeichnet wird Ps. 18. 36., (worüber s. S. 97.) und daß einmal der Spezialverf. aus der Familie Korach noch besonders hinzugefügt wird 88., (worüber s. oben). — b) Außer dem Namen des Verfassers geben 12 Ueberschr. einen **Zusatz**, der die **Begebenheit** bemeldet, bei welcher oder auf welche der Ps. gedichtet sei, nämlich: 7. 18. 30. 34. 51. 52. 56. 57. 59. 60. 63. 142. Es sind dies sämmtlich Davidische Psalmen, 7 aus der Schaulischen Zeit (7. 34. 52. 56. 57. 59. 142.), 1 nach der Versündigung mit der Bathscheba (51.), 1 nach der Niederlage der Edomiter (60.), 1 aus der Abschalomischen Zeit (63.), 1 nach der Pest (30.), 1 nach der Besiegung der innern und äußeren Feinde (18.). Diese geschichtlichen Zusätze werden theils durch אשר שר לה׳ 7. oder אשר דבר לה׳ 18., theils durch einen Infin. mit ב und Suff., wie בשנותו 34., בברחו 57., בהצותו 60., בהיותו 63. 142. oder ohne Suff. בבוא 51. 52. באחז 56. בשלח 59. eingeführt, einmal im Genitivverhältniß 30. Zweimal stimmen sie mit Stellen aus den Büchern Schemuel überein, 18. genauer mit 2 Schem. 22, 1., nur in einem Ausdruck 34. mit 1 Schem. 21, 24. — c) Was nun die übrigen Ueberschr. oder Theile der Ueberschr. betrifft, so ist es klar, daß sie vor Allem die speziellen **Gattungen von Liedern** bezeichnen, zu denen der betr. Ps. gehören soll. Hier treffen wir vor Allem auf 1) מזמור, welches wir allein Ps. 98., mit dem Namen Davids allein מזמור לדוד 3. 15. 23. 29. 63. 141. 143., den Namen voran לדוד מזמור 24. 101. 110., und mit dem Namen Aßaph's allein מזמ׳ לאסף 50. 75. 79. 82. finden. Zum מזמור gesellt sich zweimal noch eine besondere Bestimmung durch ל, nämlich לתודה 100. להזכיר 38. (welches להזכיר auch einmal nur mit למנצח 70.) Außerdem begegnen wir מזמור am öftesten mit למנצח, das zwar auch mit dem Namen des Verfassers allein למנצח לדוד 14. 11. 18. 36. und so mit einem anderweitigen Einschiebsel 61. 69. 81. erscheint, sonst aber in Verbindung mit מזמור: למנצח לדוד מזמור 40. 109. 139., auch 47. 49. 85., oder den Namen dahinter למנ׳ מזמ׳ לדוד 13. 19—21. 31. 41. 51. 64. 140., dann aber auch mit anderweitigen Einschiebseln zwischen למנ׳ und מזמ׳ לדוד 4—6. 8. 9. 12. 22. 39. 62. 77. 80. 84. 2) שיר, das niemals ganz allein, sondern in Verbindung mit

למנ' מזמור und zwar entweder vorher: שיר מזמ' 48. 83. 108. oder dahinter מזמ' שיר 30, 87. 92. und noch למנ' vorher 65—68. 75. 76. 88., oder mit למנ' ohne מזמ' 46.; endlich mit ידידות 45. und mit המעלות 120—134. 3) שגיון einmal mit d. Namen des Verf. 7. 4) מכתם einmal allein mit des Verf. Namen 16., außerdem mit למנ' und Einschiebseln 56—60. 5) תהלה einmal mit des Verf. Namen 145. 6) תפלה mit des Verf. Namen 17. 86. 90., einmal mit einem Gattungsbegriff תפ' לעני וגו' 102., einmal mit anderm Vorhergehenden 142. 7) משכיל mit dem Namen des Verf. 32. 74. 78. 89., und תפלה 142., dann mit למנצח voran 42. 44. 52.—55. 88., mit שיר darauf 45. — Wir sehen hieraus, daß מזמור die häufigste Bezeichnung ist, und die mit שיר, aber mit keiner der anderen Benennungen zusammensteht, wohingegen שיר mit משכיל verbunden ist. Erwägen wir nun, daß מזמור **nur** in Ueberschriften, שיר dagegen auch im Texte, wie namentlich שיר חדש, ferner in der Verbindung mit המעלות vorkömmt, so ist es klar, daß שיר sich zunächst auf den **Text**, מזמור auf die **Form** des Gedichtes bezieht. Ob wir nun mit den früheren dem זמר die Grundbedeutung schneiden, oder mit Hengstenb. zieren, ordnen geben, es wird in מזמור ein Gedicht bezeichnet, das ganz besonders geordnet und gemessen worden, also eine bestimmte Kunstform erhalten hat. שיר deutet daher auf den dichterischen Aufschwung, auf den lebhaften, feiernden Charakter hin, den das Erzeugniß hat, und demgemäß sind gerade die Ps., welche שיר vorgesetzt erhalten, mit geringer Ausnahme, freudiger und allgemeiner Natur; מזמור hingegen bezeichnet die kunstgerechte, bemessene Form, in die es gebracht worden. Deshalb konnten beide zusammen stehen, und es war gleichgültig, ob eines vor oder hinter dem andern stand. Worin aber das Eigenthümliche der Kunstform bestand, die מזמור unterscheidend bezeichnete, ist bei dem Dunkel, das die innern Momente der dichterischen und musik. Form bei den Hebr. verhüllt, nicht zu bestimmen. Der Zusatz לתודה 100, 1. bezeichnet den מזמור seinem Inhalte nach als Danksagung (s. 100, 4.) am Schlusse einer Reihe Lobgesänge; der Zusatz להזכיר ist nur 38, 1. original, und der ganze Inhalt zeigt, daß es bedeutet: sich der Schuld erinnern, der Schuld bewußt sein wie 1 Kön. 17, 18., hingegen 70., diese spätere Bearbeitung eines Stückes des Ps. 40., fügt nachahmend להזכיר hinzu, um dem Ps. ein selbstständiges Aussehen zu geben, da auch das Ende, in etwas abweichend von 40., sich dem 38. anschließt. Vom שיר haben wir nun mehrere spezielle Arten. Zuerst prägt sich der oben angegebene Charakter des שיר speziell in שירה aus, das, dem Sange am Rothen Meere, dem Brunnenliede 4 M. 21, 17., dem Schwanengesange Moschehs 5 M. 32. und dem Ps. 18. (ebenso 2 Schem. 22.) beigelegt, den feierlichen Hymnos, zumal den triumphirenden, genau bezeichnet. In ähnlicher Bedeutung werden שיר und שירה auch für profane Lieder gebraucht (Jesch. 23, 15. Amos 8, 3.), מזמור nie. Dann tritt uns in Ps. 45 שיר ידידות entgegen, ein Lied, das von Liebe handelt, dessen innerstes Grundelement die Liebe ist. Einige wollten „Lied der Lieblichkeiten," liebliches Lied erkl., was weder zur Str. paßt noch sprachgenau ist. Vielmehr ist ידיד „geliebt," hier Plur. fem. für das Allgemeine, wie גדלות, קשות, das Geliebte, das mit Liebe Erfaßte, also Liebe. Schwieriger ist das in einer abgeschlossenen Sammlung 120—134. uns entgegentretende vielgedeutete שיר המעלות. Die Sept. und älteren jüd. Erkl. halten sie für die Lieder, die auf den 15 Stufen (מעלות des Heiligthums vom Vorhof Jisrael's zum Hofe der Frauen) gesungen wurden (ᾠδαὶ τῶν ἀναβαθμῶν) „Stufenpsalmen," dem aber der Inhalt der Ps. oft widerspricht, z. B. 121. 122. Rabe u. And. erklärten sie „mit Erhebung der Stimme" gesungen, wofür sie בקול גדול למעלה 2 Chr. 20, 19. anführten, wo aber למעלה Adv. ist. Neuere, namentlich Gesen., de Wette erkl. den Ausdruck von einer formellen Anlage, einem Stufenrhythmus, indem der Gedanke oder der Ausdruck aus dem vorhergehenden Verse im folgenden wieder aufgenommen und fortgeführt wird. So richtig es ist, daß sich dergleichen in mehren dieser Ps. findet, und immerhin für die Sammlung derselben etwas charakteristisch ist, so ist es doch in den meisten nur schwach, in mehreren gar nicht vorhanden, in sehr vielen anderen Ps. außerhalb dieser Sammlung ebenfalls vorhanden, was nicht stattfinden dürfte, wenn diese Sammlung davon unterscheidend den Namen haben sollte. Eine andere Erklärung ist nun המעלות die Hinaufzüge nach Jerusch., wie schon Theod. Aqu., Symm. haben εἰς τὰς ἀναβάσεις; dafür spricht עלה, was stets vom Zuge nach Jerusch. steht, מעלה Esr. 7, 9. Nun glauben aber alte Erkl., und jüngst Ewald, es sei die Rückkehr aus Babel verstanden, also Lieder, welche die Jisr. auf dem Rückzuge aus Babel gesungen. Dem widerspricht aber 1) der Plur., 2) daß die Verhältnisse der rückkehrenden Jisr. nirgends berührt werden, vielmehr theils der jüdischen Kolonie nach dem Exil 121. 123., theils aus dem Exil 126., theils aus der Regierung Schelomoh's 132.; 3) daß der Tempel als bestehend, Jerusch. als glanzvoll vorausgesetzt wird 122, 1. 3.; 4) endlich, daß einigen die Namen David's und Schelomoh's vorausgesetzt sind, was jedenfalls erweist, daß der Urheber der Ueberschr. ש' המעלות sie sich nicht aus der Zeit dieser Rückkehr dachte. Die allein richtige Auslegung ist demnach: Lieder bei den Wallfahrten Jisr.'s nach Jerusch. Dafür spricht der Plur., dafür daß 121, 1. למעלות stehen konnte, da dieser Ps. besonders auf den Beginn der Fahrt paßt; dafür daß in ihnen Aufforderung zum Hinaufzuge nach dem Tempel ausdrücklich vorkömmt 122, 1., wo auch das Hinaufziehen der Stämme erwähnt wird עלו V. 4.; dafür

der ganze Charakter, die Kürze, die Einfachheit und Popularität der Lieder. Allerdings sind es nicht geradezu Wanderlieder, sondern drücken Stimmungen aus, die den Jsr. auf dieser Fahrt beherrschen konnten, wobei zu bedenken, daß selbst was bei der Schöpfung des Liedes im Geiste des Dichters individuelle Grundlage hat, im Munde des spätern Wandrers eine allgemeine Wendung und Anwendung erhält. Der Einwand, daß man auf der Festreise keine traurigen Lieder gesungen, ist um so unerheblicher da es keine gewöhnliche, sondern eine religiöse Festreise war, auf der sicher die den Zuständen angemessene Aussprache, sei es klagend, sei es jubelnd, von den Lippen der Pilger ertönte. Daß die Wallfahrten schon in der vordavidischen Zeit stattfanden, s. Einleit. zu Ps. 122. — Der dritte, nur 7, 1. vorkommende Ausdruck ist שגיון. Die ganze Stellung, ohne Präp. und Art. wie שיר,מזמור, der Zusatz אשר שר לה' zeigt, daß Schiggajon weder Melodie, noch Instrument ist, sondern vielmehr ein Gedicht bezeichnet, wie es sich im Inhalte charakterisirt. Es ist daher irrthümlich, es mit Chab. 3, 1. על שגינות für gleich zu halten, da die Stellung (wo תפלה vorangeht), der Plur. und die Präp. על auf etwas ganz Anderes schließen läßt. Man hat nun שגיון entweder vom v. inus. שגה gleich dem syr. סגי (כוניתא Gesang) ableiten wollen, dann wäre es ein Hymnus, And. vom arab. شجي ängstlich, traurig sein, Angstlied, Klagelied, oder von שגה irren, Ausspruch der Reue (Raschi), Verirrung, die nun Hengstenb. auf die Verirrung Schaul's bezieht. Letzteres ist sicher falsch, da אשר שר לה' dem völlig widerspricht, weshalb Hengstenb. willkürlich sagt: „ein Lied Verirrung, welches er sang," wodurch er שגיון doch als „Lied" bezeichnet. Ps. 7. beruht aber gerade auf dem Bewußtsein der Unschuld von Seiten des Sängers. Um so weniger ist es auch Klagelied, da der S vielmehr seine Schuldlosigkeit und die Gerechtigkeit Gottes weitläufig besingt. Wir müssen daher bei der ersten Meinung stehen bleiben, wozu אשר שר vollständig paßt; worin aber nun das Eigenthümliche dieser Gesangsart bestand, ist bei dem einmaligen Vorkommen nicht zu bestimmen. — Der folgende Ausdruck ist מכתם. Auch hier die vielfältigste Deutung. Die Talmud. (Succ.) trennen es in מך תם „bescheiden und unschuldig," wie auch Aqu. Hiergegen entscheidet die Stellung, die es dem מזמור analog zeigt. Rabe, Rdak u. And. von כתם Gold, goldene Gesänge (wie des Pythagoras goldene Sprüche, die „vergoldeten" Gedichte der Araber), wogegen die Sprachform. Gesen. dem מכתב Jesch. 38, 9. gleich, was aber willkührliche Annahme. And., wie Hengstenb. wieder, „Geheimniß" von כתם verbergen; aber warum? da gerade bei Ps. 56—60. die histor Bedeutung dabei steht, und auch die Bedeutung „verbergen" nicht gesichert ist, indem נכתם Jirm. 2, 22. „fleckenvoll, erkenntlich, strahlend" heißt. Zu verkennen ist es nicht, daß die Ps., denen מכתם vorangestellt ist, 16. 56—60., eine bestimmte Aehnlichkeit haben; sie sind sämmtlich von David, ihre strophische Anordnung ist zweivers. oder doch 1. 2. 2. oder 2. 2. 1., ihr Inhalt ist mit einer ganz besondern Energie die Aussprache des Vertrauens auf Gott, des Lebens in Gott, mitten in großen Gefahren. Wir leiten daher מכתם von כתם ausstrahlen, beleuchten, erhellen ab, und fassen es als ein Gedicht, dessen Inhalt zur Erleuchtung in der dunkeln Nacht der Gefahr abzweckt. Dies erhält seine Bekräftigung dadurch, daß gerade die Ps. 56. 57. 59. 60. unter allen, die sie umgeben, einen Zusatz in der Ueberschrift haben, der die große Gefahr, in welcher der S. schwebte, bezeichnet. Zu מכתם tritt in der Ueberschrift des Ps. 60. ללמד, weil der Inhalt national ist, und das Lied dem Volke gelehrt werden soll zur Wahrung des Inhalts, wie 5 M. 31, 19. vom Sange Moscheh's, 2 Schem. 1, 18. vom Liede David's. — תהלה nur 145, 1. bezeichnet den Lobgesang in specie, und könnte allerdings so an der Spitze vieler Ps., namentlich der Hallelujah's und solcher ohne Ueberschriften stehen. Im Schlußv. des Ps. kehrt es wieder. — Eben so spricht die Bezeichnung תפלה „Gebet" für sich; wenn so die meisten Ps. bezeichnet werden könnten, und zwar 17, 1. 86, 6. und 102, 2. durch die Formel האזנה תפלתי die Ueberschrift gerechtfertigt ist, auch in 142. genugsam von Gebet die Rede ist: so nimmt doch gerade in 90. das Gebet den geringsten Raum ein, und die Formel שמע תפלתי u. dgl. m. kommt in sehr vielen and. Ps. auch vor, so daß gerade das Vorsetzen dieser Bezeichnung erweist, daß der Verf selbst den Ps. so aufgefaßt. — Die letzte Bezeichnung ist משכיל. Die richtigste Erklärung des Wortes ist: Lehrgedicht, was auf den Ps. 32., auch mit Hinblick auf V. 8., speziell paßt, durch 47, 8. gestützt wird, nicht minder auf 78., das mit „merk, mein Volk, auf meine Lehre" beginnt. Wenn in den übrigen, welche diesen Titel führen, der Lehrcharakter nicht so bestimmt hervortritt, so daß die Ueberschrift eben so gut vielen anderen Ps. gegeben werden konnte, so muß man, wie bei תפלה auf die Ansicht des Verf. selbst rekurriren, der, bei sicher nicht theoretisch festgestellten Grenzen der einzelnen Dichtungsarten, die Wahl nach innern Bezügen traf. So ist es bemerklich, daß mehrere Ps., die משכיל bezeichnet sind, mit einer Frage an Gott schließen, warum er das und dies zugelassen oder zulasse? So 74. 88. 89. And. erkl. es „gebundene Rede" von شكل, oder „kunstvolles Gedicht" (Ewald.). — d) Neben den Dichtungsarten enthalten nun die Ueberschriften auch Hindeutungen auf die musikalische Behandlung der Ps. Voran steht hier 1) למנצח als eine allgemeine Bezeichnung. Wo es vorkommt, ist bereits unter c) angegeben. Da נצח vorstehen, insonders in Bezug auf das Ordnen und Leiten der Leviten, heißt, so ist מנצח Vorsteher (insonders vgl. 1Chr. 15, 2.) der musikalischen Aufführung. Zwar will nun Ewald ל in למנצח „vom" erklären, so daß es das Zeichen sei, daß der Ps. bereits vom Musikmeister bearbeitet worden, allein, wie es an sich natürlich ist, es „dem Sangmeister" nämlich zu über-

geben, um es zur musikal. Aufführung zu bringen, also überhaupt als Zeichen zu verstehen, daß der Dichter das Lied für die musikal. Aufführung bestimmt hat, wodurch die Beischrift erklärlich ist, so spricht auch Chab. 3, 17. am Ende des Ps. dafür. Zum למנ׳ tritt als eine spezielle Bezeichnung dieses Sangmeisters, dem der Ps. übergeben werde. 2) Ps. 39. לידותון, 62. 77. על ידיתון von denen 39. und 62. von David, und auch nach ihrem Inhalte ein Psalmenpaar bilden, 77. zwar von einem Aßaph im Exil, aber Aehnlichkeit mit 62. hat, namentlich daß die meisten V. mit א (ע) beginnen. Jedithun war einer der Sangmeister D.'s 1 Chr. 16, 41. 42., der an der Spitze seiner sechs Söhne stand, die „die Zither" spielten, das. 25, 1 ff. Derselbe mit seinem Chore amtirte bei der Einweihung des Tempels Schelomoh's 2 Chr. 5, 12. So erscheinen Nachkommen Jedithun's auch bei der Peßachfeier Joschijah's das. 35, 15., und beim Wiederbau des Tempels Nech. 11, 17. Wir haben also eine Sängerfamilie neben den Korachiden und Aßaphiden, die sich aber von diesen darin unterschied, daß sie komponirte, aber nicht selbst dichtete, weshalb ihr Name neben dem des Abfassers genannt wird. 39. ist nun dem Jedithun selbst übergeben, 62. und 77. dem Vorsteher dieses Chors (daher על, womit נצח immer konstruirt wird), was bei 62. wieder mit dem ersten identisch ist. So schon Rdak. Rabe versteht es als Anfangswort eines berühmten Liedes, nach dem diese Ps. nun zu singen seien (dann könnte es aber nicht לידותון heißen), Raschi als Instrument. — 3) Zu למנצח tritt ferner בנגינות 4. 54. 55. 67. 76., mit dem Zusatz על השמינית 6. (welches ohne בנגינות noch 12.), oder על נגינת 61. Eben so steht למנ׳ בנגינתי am Ende des Ps. Chab. 3, 19. נגינה und נגינות kommen selbstständig im Texte vor, und heißen da Seitenspiel und Gesänge von religiösem Charakter Ps. 77, 7. Jesch. 38. 20.. Saitenspiel aller Art. Klagel. 5, 14., ganz besonders aber Spottlieder Ijob 30, 9. Ps. 69, 13. Klgl. 3, 14. Von diesem allgemeinen Gebrauche zu dem als Zusatz zu למנ׳ mit ב leitet aber das Wort נגן genauer hinüber; denn wenn dasselbe auch nicht die Bedeutung „die Saiten schlagen" hat, sondern גן wie das sanskr. Kan—, lat. can—, singen, oder Töne hervorbringen (fidibus canere) heißt: so beschränkte es sich doch später auf das Saitenspiel, wie nicht nur das häufig dabeistehende ביד, sondern noch mehr der Unterschied erweist, der zwischen שרים Sänger und נגנים gemacht wird Ps. 68, 26. Jesch. 23, 16. Jech. 33, 32. Es heißt demnach in musikalischer Beziehung נגינות die Saiteninstrumente, wofür die Verbindung mit ב und על spricht. Daß beide Präp. bei den Instrumenten gebraucht werden, ist namentlich durch 92, 4. erwiesen. Am meisten möchten aber נגינות auf die Zither כנור zu beziehen sein, weil נגן besonders mit dieser verbunden erscheint 1 Schem. 16., und mit כנור niemals על, sondern konstant ב konstruirt wird. למנ׳ בנגינות hieße also: dem Sangmeister für die Saiteninstrumente, d. h. zu übergeben dem Vorstehen des Chors der Saiteninstrumente, so daß die also bezeichneten Ps. mit Saiteninstrumenten allein, und zwar nach dem Willen des Dichters, begleitet werden sollten, vielleicht gerade allein mit der Zither. Hierfür spricht, daß diese Ps. alle an Form sehr bemessen und kunstreich sind, so daß bei ihnen sämmtlich der Strophenbau leicht zu erkennen ist, bei den meisten 4 Strophen (Ps. 4. 6. 61. 76.) und die Strophe zweiversig (4. 61.), dreiversig (76.), oder zwei- und dreiversig (6. 54. 55. 67.), und daß sie sämmtlich kurz sind (höchstens bildet 55. eine Ausnahme). Nicht minder spricht dafür der Umstand, daß in ihnen allen das סלה vorkommt (nur nicht in dem mit על השמינ׳ bezeichneten Ps. 6., doch auch nicht mit dem על השמ׳ allein bezeichneten Ps. 12.). Aber auch der Inhalt spricht dafür, indem diese Ps. etwas Sanftes oder doch Sehnsüchtiges, besonders aber Gottvertrauen heiß Aussprechendes enthalten (s. die beiden Abendlieder 4. 6., dann 54. 55. 61.) und daß 67. 76., welche den Sieg feiern, doch mehr individueller Natur sind. Ps. 61 על נגינת wäre nun dasselbe in abstracto gefaßt, denn נגינות zu lesen, ist schon wegen der Verschiedenheit der Konstr. mit על nicht rathsam. Im Ps. 6. tritt nun zu בנגינות noch 4) על השמיניה. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß es eine achtsaitige Zither bedeute. Allein dagegen scheint die Verbindung mit dem Plur., ferner daß es in Ps. 12. allein auftritt, dann das konstante על für ב, s. 1 Chr. 15, 21. und die Sprachform „die achte," verglichen mit dem עשור (92, 4.) zu sprechen. Man muß daher vielmehr die Tonart darunter bezeichnet glauben, deren nähere Bestimmung freilich nicht mehr möglich ist. Das ist allerdings bemerklich, daß die beiden Psalmen 6. und 12. aus 4 Str. bestehen, und dabei eine gewisse formelle Verschlingung zeigen, s. S. 17, 33. — 5) Diesem על השמינית ist in 1 Chr. 15, 20. על עלמות gegenüber und doch parallel gestellt, so daß es daher Ps. 46., wie jenes die Unterstimme, Baß, so die Oberstimme, Sopran, der durch „Mädchenstimmen" bezeichnet ist, zu verstehen ist. Auch dieser 46ste Ps. hat eine sehr bestimmte Form im Strophenbau und mit Refrain. And. Instrument, wie Simonis das griech. ἔλυμος eine Flöte aus Buxbaum, vergleicht. — An diese schließt sich noch 6) על הגתית 8. 81. 84. Die ableitung von der pelischthischen Hauptstadt Gath liegt nahe, und wird es so eine von dort entlehnte Weise oder Tonart wie על השמינית und על עלמות bezeichnet haben. Die 3 Ps. sind fröhlich feiernden Inhalts. And. verstanden ein in Gath verfertigtes Instrument (Targ. Raschi), And. welches beim Keltern גת gespielt wurde. — 7) Dem נגינות am ähnlichsten, tritt einmal zu למנ׳ in Ps. 5. אל הנחילות, was immer noch am angemessensten „für die Flöten oder Pfeifen" erklärt wird, da seine Verwandtschaft mit חליל in die Augen springt, wie schon Haji Gaon und Rdak, die es freilich mit נחיל (chald. Bienenschwarm) zusammenstellten, und daher ein Instrument, welches das Gesumme der Bienen nachahmt, erklärten. Rabe wollte es als Melodie, nach „die Erbschaft" verstehen, nach And. soll es den Gegenstand des Ps. bezeichnen, Sept. „über

die Erbin," Raschi: „über die (feindlichen) Heere," Hengstenb. „über die Loose," was gezwungen. — e) Die jetzt folgenden, ebenfalls zu 'למנ gestellten Zusätze in den Ueberschriften können mit einiger Sicherheit allein als kurze änigmatische Angaben des Inhalts erklärt werden. Indem nämlich der Dichter sein למנצח vorzeichnete, wollte er dem Komponisten zugleich einen Fingerzeig geben, welchen Charakter er seinem Liede zuschriebe, und in welchem Geiste er es daher musikalisch behandelt wissen wollte. Daß hierzu eine poetisch-änigmatische Bezeichnung gewählt wurde, zeigt die Geistesverwandtschaft, in welcher sich Dichter und Komponist fühlten. 1) Das nur Ps. 9. vorkommende על מות לבן (s. S. 26), wo das Zusammenziehen in עַלְמוּת und עֲלָמוֹת schon wegen des dann fehlenden על unpassend ist; And. als Melodie eines Liedes, aus dem die Worte מות לבן genommen seien. Grotius faßte sie als den Gegenstand des Ps. bezeichnend, und nahm für לבן durch Buchstabenversetzung נבל an: „auf das Sterben Nabal's," Hengstenb. „auf das Sterben des Thoren," indem er den Inhalt des Ps. hierauf deutete. Beides sehr gezwungen. Daß der Ps. die Rettung vom Tode, von Todesgefahr des Gerechten besingt, ist leicht erkennbar, s. V. 14: משערי מות. Vor Allem wird aber das Gericht Gottes gefeiert, das den Untergang der Bösen herbeiführt (V. 6. 7. 16—18.), die Gerechten rechtfertigt. לבן ist daher als Inf. reinigen, läutern (vgl. Dan. 11, 35.) anzusehen: „auf das Sterben der Läuterung," das Sterben, durch das die Welt gereinigt, geläutert wird. Wir müssen uns dabei erinnern, daß es Sitte bei den Hebr. war, ein Lied nach einem bedeutsamen Worte in demselben zu benennen, wie 2 Schem. 1, 18. 22. zeigt. — 2) Hieran reiht sich das einmalige על אילת השחר 22., wo wiederum Melodie und Instrument unerweislich die willkürliche Deutung findet. Targ. bezieht es auf die Zeit des Morgenopfers, wo dieser Ps. zu singen sei. Die Talm. nennen so, aber wohl nur aus unsrer Stelle, die erste Morgendämmerung. Schon die Sept. bezogen die Worte auf den Gegenstand des Ps., und übertrugen mit Bezug auf אילות V. 20. ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς „auf die frühzeitige Hülfe." Hengstenb. weiset nun, fußend auf die offenbare Beziehung des אילת auf אלי אלי V. 2. und אילותי V. 20., und im Gegensatz zu den vielen Thierfiguren, die im Ps. 22. so besonders häufig sind, Löwe, Büffel, Hund, nach, daß die Hindin das Bild des unschuldig Verfolgten sei, שחר aber das Bild des nach dem Unglück wieder aufgehenden Glückes, so daß das Ganze bedeute: „auf den leidenden Gerechten, dem Heil zu Theil wird." Allein die Stellen, die er für die erste Erkl. anführt, haben alle צבי, nämlich: 2 Schem. 1, 19. Spr. 6, 5. Jesch. 13, 14. Vielmehr, wo אילה im Bilde gebraucht wird, bezeichnet es die Schnelligkeit, Leichtigkeit, insonders gute Botschaft zu bringen 1 M. 49, 21. 2 Schem. 22, 34. Ps. 18, 34. Chab. 3, 19. Daß aber שחר das Bild des aufgehenden Glückes nach der Dunkelheit des Unglücks, der Nichterkenntniß, erweist sich aus Jesch. 8, 21. 58, 8. Hosch. 6, 3. Die Worte würden also bildlich bezeichnen „auf die schnell nahende Botschaft des aufgehenden Glückes," und hätten noch eine Anknüpfung im Schlußv. des Ps. יבאו ויגידו צדקתו. Der Inhalt des Ps. spricht gänzlich hierfür, da zuerst weitläufig die Nacht des Unglücks geschildert wird (2—22.), woraus aber das Heil aufgeht und sich die Weissagung fröhlicher Zukunft daran knüpft (23—32.). — 3) In derselben Weise ist das einmalige על יונת אלם רחוקים 56. zu deuten. Für diese Worte, welche Rabe abermals als Anfangsworte eines Liedes nimmt, um die Melodie zu bezeichnen, finden sich der Anhaltpunkte mehrere. Die Taube, an sich das Bild der Einfalt Hosch. 7, 11., kommt zwiefach in Vergleich, erstens durch die Schnelligkeit ihres Fluges Jesch. 60. 8. Hosch. 11, 11. vor Allem im vorherg. Ps. 55, 7. 8., wo ארחיק; zweitens durch das Klagende ihrer Stimme Jesch. 38, 14. 59, 11. Nach. 2, 8., ja Beides wird Jesch. 7, 16. verbunden: das Herumflattern auf der Flucht und das klagende Girren dabei. Auf Beides beziehen sich unsre Worte: die Taube, die zu den Fernen flieht, aber nicht klagt, sondern stumm, gelassen duldet, vgl. 58, 2. 38, 14., also: „auf die schweigende Taube, die zu den Fernen geflohen." Dies paßt nun gänzlich zum Inhalte, da der unschuldig verfolgte David sich auf der Flucht befindet, wie V. 9. geradezu bemerkt. — 4) Ps. 45. und 69. על ששנים, 60. על שושן עדות, 80. אל ששנים עדות. Daß man auch hier שושן für ein lilienförmiges Instrument erachtete, wird man voraussetzen, nur daß עדות dabei gar keinen nur irgend annähernden Sinn giebt. Vielmehr weist dieses עדות ganz zweifellos darauf hin, daß wir auch hier Hinweisungen auf den Inhalt haben. שושן ist wie Hosch. 14, 6. und im H. L. so oft zum Vergleich gebrauchte, und Anmuth und Lieblichkeit versinnbildlichende Lilie. 45. rechtfertigt nun die Inschrift „auf Lilien" vollständig, dieser Ps., der noch die Beischrift „Lied der Liebe" führt, und in dem ein herrlicher junger König, eine anmuthige Braut und ihre Mägde die Hauptrolle spielen, kann, wenn eine änigmatische Ueberschrift darüber gestellt werden soll, nicht passender betitelt werden. Aber allerdings viel allgemeiner fällt schon die Erklärung derselben Ueberschrift in 69. aus. Wir haben diesen als einen solchen bezeichnet, in welchem David einmal sein ganzes Herz während der Schaulischen Verfolgung ausschüttete, und zuletzt dennoch zu der fröhlichsten Zukunft, zu Lied und Freude sich die Aussicht zuversichtlich eröffnet. In diesem Sinne konnte der Verf. nach Vollendung des Sanges die Ueberschrift treffen. Sekundär tritt nun die Lilie als Liebliches in 60. auf. Der S. führt einen Ausspruch, eine Verheißung, eine Satzung Gottes עדות V. 8—10., an, welche bei schon begonnenem Siege Bürgschaft für die Vollendung ist; diese Satzung wird durch שושן als sehr lieblich bezeichnet: „auf die Lilie des Zeugnisses." Dessen eine Nachahmung ist in 80. ששנים und עדות getrennt, indem nicht ein völliger Ausspruch Gottes, wohl aber wie Gott Isr. aus Aeg. geführt und so groß gemacht,

als Bürgschaft für die rettende Zukunft durchgeführt wird; das ist die Lieblichkeit des Trostes, wie er aus dem Zeugniß der göttl. Wohlthaten geschöpft wird, darum: „auf Lilien, ein Zeugniß." Als Nachahmung verräth es sich hier auch durch אל statt על. Bemerken wir noch, daß die 4 Ps. wohl geordneten Strophenbau haben. — 5) Auch in dem על מחלת 53., das 88. noch לענות zum Zusatz hat, kann nichts anderes als Bezeichnung des Gegenstandes durch das naheliegende מַחֲלָה und מַחֲלָה vgl. (על נגינת 61.) „Krankheit" gefunden werden, und in der That enthält 53. die Klage über die Krankheit des Menschengeschlechtes, die Gottlosigkeit, 88. aber über ein unermeßliches Unglück, das dem Todeskampf, dem Verscheiden wiederholt im Ps. selbst verglichen wird. לענות mit Anspielung auf ענות V. 8., עָנִי V. 10., עָנִי V. 16. verstärkt dies, und ist Inf. mit ל in der Bedeutung des Part. act. wie z. B. 1 M. 2, 3. לעשות, also: „auf die Krankheit, die da drücket." So ungefähr auch Hengstenb. And. ein Instrument von חלל, wogegen die Form; לענות „zu singen." — 6) Endlich אל תשחת 57—59. 75. Wenn die drei Ps. 57—59. so viel innere, wie äußerliche Aehnlichkeit haben, und alle in Situationen verfaßt sind, wo David mit Recht seinen Liedern „verdirb nicht" überschreiben konnte, d. h. Herr, laß mich nicht ganz verderben, um ihren Inhalt treffend zu bezeichnen: so konnte der 75te in Nachahmung nicht minder sich derselben Ueberschrift bedienen. Denn, obschon des göttlichen Gerichtes in der assyr. Katastrophe gewiß, war doch die Gefahr unermeßlich groß. Diese einfache Erklärung muß die beliebte, von Rabe eingeführte: Anfangsworte eines Liedes, nach dessen Melodie der Ps. gesungen werden soll, beseitigen, um so mehr da sonst על nicht hätte fehlen dürfen. — Dies wären also die sämmtlichen Ueberschriften der Psalmen, die wir übersichtlich zusammenstellen:

1) Angaben des Verfassers in 100 Ps.
2) Bezeichnungen der Begebenheit in 12 Ps.
3) Bezeichnungen der Liedergattung: מזמור, שיר, שגיון, מכתם, תהלה, תפלה, משכיל.
4) Bezeichnungen des musikalischen Moments: a) der musikal. Aufführung überhaupt: למנצח, לידותון; b) der Instrumente: בנגינות, אל הנחילות; c) der Tonarten: על השמינית, על עלמות, על הגתית.
5) Bezeichnungen des Inhalts: על שושנים, על יונת אלם רחוקים, על אילת השחר, על מות לבן, על מחלת, על תשחת.

II. Authentie der Ueberschriften. So lange die Kritik sich nicht die Frage gestellt hatte: stimmen die Angaben der Ueberschriften, Verfasser und Begebenheit betreffend, mit dem Inhalt des Psalms überein? so lange sie sich selbst mit den unbenannten Ps. dahin abfand, daß sie sie entweder, mit den Talmudisten, immer dem Verf. des letzt vorhergehenden Psalms, der einen Namen trägt, zuschrieb, oder gar nicht danach frug: mußten die Ueberschriften unangefochten sein, und als von den Verfassern hinzugefügt gelten. Hatte sich aber die Kritik einmal in jene Frage eingelassen, und glaubte sie den Inhalt und Charakter vieler Psalmen in Widerspruch mit den Ueberschriften zu finden: so mußte sie auch die letzteren für untergeschoben, später vom Sammler hinzugefügt glauben. Dann kam es natürlich darauf an, wie weit das Ergebniß der Kritik griff, um die Ueberschriften weniger oder mehr oder ganz und gar zu beseitigen. Hieraus sehen wir schon, daß die Kritik zu einer völlig persönlichen, subjektiven Sache herabsank, indem am Ende nicht objektive, allgemein zu erkennende Gründe und Grundsätze aufgestellt wurden, nach welchen die Verwerfung der jedenfalls uralten Ueberschriften stattfinde; sondern dem Einen scheint die Sprache, dem Andern der Gedankeninhalt, dem Dritten die Situation zu widersprechen, der Vierte findet ein oder einige Worte, welche mit einem andern Autor Aehnlichkeit haben, dem daher der Ps. zuzuschreiben sei, ein Anderer endlich findet irgend einen Ausdruck, aus dem er kühn seine Hypothese auf irgend ein recht spätes Ereigniß zieht. So kommt es, daß jeder Bearbeiter der Ps. zu einem andern Resultat gelangt, das gerade denselben allgemeinen Werth hat, als wenn irgend ein Talmudist sagt: man lese nicht כלו תפלות דוד, sondern כל אלה וגו׳, also „alle Ps. sind von David" (Pesach. 117, 1.). Der nachfolgende Kritiker drückt dann immer über den vorhergehenden seine Verwunderung aus, wie es gar nicht zu begreifen, daß derselbe diesen oder jenen Ps. in die oder jene Zeit versetzte. So schreibt einer der Neuestrn, Hitzig, die meisten Ps. nicht nur der eigentlichen makkab., sondern sogar der Zeit der Hasmonäischen Könige zu, und endigt mit Alexander Jannäus, in den Achtziger Jahren vor der gew. Zeitr.. Hitzig geht dabei am meisten von einzelnen Worten aus, die er mit irgend Etwas in Verbindung bringt. Ewald hingegen endigt mit dem Ende der persischen Periode, nachdem er mehr aus ästhetischen und Inhaltsbegriffen eine ganz neue Aufeinanderfolge der Ps. fortlaufend aufgestellt hat. Es versteht sich von selbst, daß nach solcher Verirrung und Verwirrung der Kritik, die Ewald auch anerkennt, die Sache wieder ganz von vorne angefangen werden mußte, und wie ein Extrem immer das andere hervorruft, so kehrte Hengstenb. völlig zum ursprünglichen Standpunkte zurück, in dessen Vertheidigung er freilich oft viel mehr Scharfsinn entwickelt, als seine Gegner in der Bekämpfung. Das Vorurtheil gegen die Ueberschriften ist aber insonders aus zwei Motiven geflossen: 1) daß dem Asaph von ihnen Ps. zugeschrieben werden, die unmöglich vom Asaph David's verfaßt sein können, 2) daß einige Ps. David's Namen tragen, welche ebenfalls einen ganz sichern Haltpunkt gegen die Abfassung von

ihm tragen, 3) daß einige Ps. aus anderen gezogen sind, und doch Davids Namen tragen. Hatte man einmal diese drei Momente gefaßt, so war die kritische Ueberschwemmung des ganzen Gebiets nicht mehr aufzuhalten. Nun ist es aber hinlänglich nachgewiesen, daß wir unter Aßaph eben so eine Sängerfamilie wie unter den Korachiden und Jedithunern zu verstehen haben, die in der festen Gestaltung des Kultus von musikalischer Seite bis in die Zeit des zweiten Tempels reichen, wodurch der erste Einwand völlig schwindet, indem es nun der Kritik Sache ist zu erkunden, welcher Zeit der Aßaphidische Verfasser jedes einzelnen dieser Ps. angehörte. Was den zweiten Punkt betrifft, so ist dies, wenn wir bei den objektiven Motiven stehen bleiben, nur Ps. 14. 51. und 69. Ps. 14. kann in seinem 7ten V. nicht von David verhaßt sein. Allein da wir vom Ps. 14. überhaupt noch eine spätere Bearbeitung in Ps. 53. besitzen, und V. 7. in dieser letztern der eigentliche Zweck des ganzen Ps. ist, in dem ursprünglichen Ps. 14. hingegen den ganzen Ps. nach Form und Inhalt zerstört, wie S. 36. nachgewiesen, so ist V. 7. dem Ps. 14. aus der spätern Bearbeitung in Ps. 53., die aus der Rettung zu Sancherib's Zeit ihr besonderes Motiv zog, von einem Exulanten hinzugefügt, und ohne diesen Endvers ist Ps. 14. sicher Davidisch. Im zweiten Falle, Ps. 51., dessen Endverse, 20. 21., die Abfassung von David unmöglich machen, ist es aus den klarsten und vielfältigsten Beweisgründen erwiesen, daß diese Endverse von einem Exulanten hinzugefügt sind, s. S. 139. Ganz gleich verhält es sich mit Ps. 69., wo ebenfals die Endverse 36. 37. nicht bloß der David. Abfassung, sondern auch dem ganzen Ps. an Form und Inhalt widersprechen, so daß sie von einem Exulanten hinzugefügt erscheinen, s. S. 181. Es liegt daher schon der wesentlichste Erweis darin, daß es bei diesen sämmtlichen drei Psalmen die **Endverse** sind, welche den Widerspruch enthalten, die auf die offenbarste Weise vom eigentlichen Ps. abzulösen sind, und ungefähr wie die Doxologieen den letzten Psalmen der Bücher, in welche die Ps. getheilt sind, hinzugefügt worden. Einen zweiten Beweis ergiebt aber auch der Umstand, daß die Zusätze bei allen drei Ps. einer und derselben Natur sind: 14, 7. Hülfe für Zijon und Zurückführung der Gefangenen; 51, 20. 21. Heil für Zijon und Wiederbau seiner Mauern; 69, 36. 37. Hülfe für Zijon und Wiederbau der Städte Jehudah's, so daß die Hinzufügung in allen Fällen von einem Exulanten, um die Psalmen den Verhältnissen im Exil für die Exulanten anzupassen, klar ist. Sehen wir nun auf den dritten Punkt, so haben wir in Ps. 53. die Bearbeitung des Ps. 14., in Ps. 70. die eines Theiles von Ps. 40., s. S. 108, und Ps. 108 ist aus Stücken von Ps. 57. und 60. zusammengesetzt: da aber diese Stücke sämmtlich aus Davidischen Psalmen entlehnt, und die Veränderungen nur unbedeutend sind, so konnte der, jedenfalls alte Bearbeiter der Ueberschrift „von David" in demselben Sinne hinzufügen, wie David selbst, und ist damit gegen die Authentie der Ueberschriften kein Zweifel erhoben. — Sind dies diejenigen Fälle, wo **objektive** Widersprüche vorhanden sind, und konnten sie so einfach beseitigt werden: so hat die Kritik wenigstens ihre Vorurtheile verloren, und kann das Verhältniß der Ueberschriften zu den Ps. selbst ruhig erörtern. Da erscheinen denn in der Regel die subjektiven Gründe nicht stark genug, um ein bestimmtes Absprechen zu motiviren, und in dem einen Breite, in dem andern die Heftigkeit, in dem dritten die Mattigkeit, in dem vierten einige s. g. chaldaisirende Formen werden nicht genügen, um den kritischen Leichtsinn, ja Uebermuth, mit dem man die Ps. durch die Zeiten streut, zu rechtfertigen. Wir fanden hiergegen überall Gegengründe, und so erschienen uns überall die Ueberschriften im Einklang mit ihren Psalmen, worüber s. die Einleitungen zu jedem Ps. — Es bleibt dann aber immer noch die Frage übrig: sind die Ueberschriften vom Verfasser selbst, oder von späteren, etwa den Sammlern hinzugefügt? Für die erstere Meinung sprechen folgende Gründe: 1) **die erweisliche Sitte, den Dichtungen eine Ueberschrift hinzuzufügen.** Von David ist sie unumstößlich klar a) durch die Ueberschr., die sein poetisches Testament 2 Schem. 23, 1. trägt; b) wie das. 22, 1. die Ueberschrift des Ps. 18. als Bericht erscheint, וידבר, wo Ps. 18, 1. אשר דבר; c) ganz prägnant aber, wie das. 1, 18. sicher aus einer Ueberschrift ein Bericht geworden, etwa aus על קשת ללמד jetzt ויאמר ללמד — — קשת; diese Worte sind vom Geschichtsschreiber ganz unmotivirt, wenn sie nicht aus einer Ueberschrift des Dichters hervorgingen. Aber eine solche Ueberschrift ist uns auch ganz authentisch, ohne daß der Geschichtsschreiber sie umwandelte, also wie der Dichter selbst sie niedergeschrieben, in dem geschichtlichen Anhange zu Jeschajah 38, 9. aufbewahrt, wo מכתב als abschwächende Form für מכתם David's, der Verf. mit ל, und die geschichtliche Veranlassung mit Inf. und ב nebst Suff. בחלותו (s. oben) eingeführt werden. Nicht minder tritt charakteristisch auf, daß Chabakkuk, als er seiner prophet. Rede einen Ps. hinzufügen wollte, diesen durch eine vollständige Ueberschrift einführte, wo תפלה die Bezeichnung der Dichtungsart giebt, der Verf. durch ל eingeführt, und durch הנביא, wie mehrmals David durch עבד ה׳ bezeichnet, der Gegenstand änigmatisch durch על שגינות, das musikalische Element durch למנצח בנגינותי gegeben ist. Ja, daß die beiden letzteren Worte an's Ende zugefügt sind, erweist bei Festhaltung der Sitte die Originalität. Es kann demnach gar nicht mehr bezweifelt werden, daß es Sitte der Dichter war, von vorn herein ihre Gedichte durch eine Ueberschrift zu bezeichnen. 2) **Die Beschaffenheit der Ueberschriften selbst.** Wir haben in den Bezeichnungen der Liedergattungen mehrere solche gesehen, die bei sehr allgemeiner Bedeutung fast allen Psalmen beigeschrieben werden konnten, oder doch sehr vielen, wie תהלה, תפלה, und wieder andere, welche bei beschränkter Bedeutung Ps. vorgeschrieben sind, bei denen der Grund nicht klar zu Tage liegt. Würden nun die Ueberschriften von einem Sammler herrühren, so hätte dieser eine unsinnige Willkühr

geübt, da er vielmehr sich eine genaue Abgränzung machen und nun systematisch die Bezeichnungen vertheilen mußte. Anders beim Dichter selbst, der in einer Zeit, wo an systematische Bezeichnung kaum zu denken, aus innerm Gefühle heraus die Richtung seines Gedichtes charakterisiren wollet. Dieser wird bald hinzufügen, bald nicht, und bald dieses, bald jenes, wie es ihm gerade entspricht. Ferner die Theile der Ueberschriften, welche wir als änigmatische Bezeichnungen des Inhalts, namentlich für den Komponisten, erkannten. Sie sind hochpoetisch, so verhüllt und so aus der Tiefe des Inhalts heraufgeholt, daß sie nur dem Dichter, nicht einem nüchternen Sammler, zuzuschreiben sind, namentlich da, wo die Sammlung einer Zeit angehört, welche das Alte, Ueberlieferte unverletzlich und heilig hielt. 3) Daß nicht alle Ps. Ueberschriften haben. Wir müssen unterscheiden zwischen Ps., welche gar keine Ueberschriften haben, solchen, die Ueberschriften haben, aber den Verfasser nicht angeben, und solchen, die Beides haben. Hat ein Sammler die Ueberschriften hinzugefügt, warum hat er nicht alle Ps. damit versehen? Man erwidert, weil er nicht für alle Ps. Vermuthungen, Tradition hatte. Dies würde richtig sein, wenn es entweder Ps. gäbe, die Ueberschriften mit dem Namen des Verf., oder solche, die gar keine Ueberschriften haben. Nun aber giebt es 15 Ps., welche Ueberschriften haben, aber den Verf. nicht nennen? Hätte der Sammler diese, bei denen eine Vermuthung, eine Tradition nicht zu Grunde liegen konnte, mit Ueberschr. versehen, ohne einen überkommenen Namen des Verf., warum versah er nicht alle mit solchen Ueberschr.? Es ist also klar, daß getreulich die Ps. die Ueberschriften behielten, welche die Verf. selbst hinzugefügt, wie und wo sie sich vorfanden, ja, die Art, wie Ps. ohne Ueberschrift einzeln zwischen solche mit dergleichen, z. B. 33. inmitten in die Davidischen, gekommen sind, zeigt, daß dabei mit der größten Gewissenhaftigkeit verfahren wurde. Die erwähnten 15 Ps. erweisen, daß öfter die Verf. ihren Namen nicht verzeichneten, sondern nur die Liedergattung und das musikalische Moment, und da, wo ihnen dies nicht nothwendig schien, gaben sie gar keine Ueberschrift, von anderen Ps. konnte sich die Ueberschr. schon verloren haben — wo wir sie aber haben, da rühren sie vom Verf. sebst her. Es kömmt nämlich hinzu, daß die Nennung des Verf. nur bei Ps. von Moscheh, David und Schelomoh stattfindet. Schon die Korachiden und Aßaphiden sehen wir hinter ihre Familiennamen sich verbergen, so daß nur wie eine seltene Kühnheit zwei Korachiden, Heman und Ethan, sich noch besonders benennen, nachdem die Familie genannt ist. Es war also nicht allgemeine Sitte, seinen Namen vorzuzeichnen, sondern es wurde dies als ein Vorrecht der ausgezeichnetsten Personen betrachtet. Bei Chiskijah und Chabakkuk lag die Nennung schon in der Natur der Sache. Was hätte aber einen Sammler abhalten sollen, auch andere Dichternamen zu nennen? 4) Ein Zeugniß giebt auch, daß die Sept. bereits die Ueberschriften übertragen und zwar so, daß man ersieht, sie verstanden sie nicht mehr, was auf das hohe Alter der letzteren schließen läßt.

5. Die Beschaffenheit des Buches. Das Psalmbuch befindet sich in speziell kritischer Beziehung in bester Beschaffenheit. Die Ps. bilden abgeschlossene Lieder und Gesänge, die in Anfang und Schluß sich abrunden. Wir sahen nur drei Beispiele, wo Verse am Schlusse absichtlich hinzugefügt sind, 14. 51. 69., wohin auch die Doxologieen am Schlusse der ersten vier Bücher gehören. Wenn nun außerdem Ps. 53. eine Bearbeitung von 14., 70. eines Theiles von 40., und 108. eine Zusammensetzung von Stücken aus 57. und 60. ist, so finden hierin die Varianten ihre Erklärung in der Absichtlichkeit des Bearbeiters. Interessant ist aber noch die Vergleichung der (74) Varianten zwischen Ps. 18. und 2 Schem. 22., weil wir hier nicht eine andere Bearbeitung, sondern zwei Ausgaben eines und desselben Sanges haben. Daß die Annahme Abarbanel's und Hengstenb.'s, hier wie bei den oben erwähnten Ps. seien zwei Bearbeitungen von David's eigner Hand vorhanden, nicht stichhaltig, sondern daß wir bei Ps. 18. nur die Veränderungen, die in der Zeit, wo ängstliche Wahrung des Buchstabens noch nicht stattfindet, bei weiterer Verbreitung in Schrift und Mund sich einstellen, erkennen, daß dann die eine Ausgabe sich dem Original getreuer hält, ohne daß die andre nicht auch wieder andre Stellen originaler gewahrt hätte, sahen wir S. 46. — Die Mehrzahl der Ps. sind einzelne Lieder, wie sie als Schöpfungen aus der Situation und Stimmung hervorgingen. Indeß lassen sich auch erkennen: 1) Nachahmung eines Ps. durch den andern, wie 42. von 43., 112. von 111., 2) Ps., die in ihren inneren Beziehungen sich sehr nahe stehen, ohne darum sich zu einem Ganzen zusammenzufügen, wie 20. und 21.; 38. 51. 32.; 56. 34. 57. 3) Ps., die bestimmt ein zusammengehöriges Paar bilden, wie 3. und 4., 5. und 6., 9. und 10., 39 und 62., 75. und 76., 135. und 136., 140. und 141.; 4) Ps., die eine Gruppe, ein zu einander gehöriges größeres Ganze bilden, wie 95—100., 105—107., 113—118., 120—134., 146—150. Man könnte aus dieser Aufzählung schließen, daß das Zusammengehörige im Buche zusammensteht, da nur getrennt scheint, was lediglich in inneren Bezügen steht; allein einerseits könnte vielleicht noch mehreres Zusammengehörige entdeckt werden, wenn wir durch das Beieinanderstehen darauf geführt würden, andrerseits haben wir schon früher erkannt, daß in der Sammlung weder eine chronologische Ordnung befolgt, noch die Ps. eines und desselben Verf. zusammengestellt sind. Wir kommen daher zu der Frage: warum sind sie so und so geordnet und nach welchem Gedanken? Dies hängt aber genau mit einer zweiten Frage zusammen. Da nämlich das ganze Psalmbuch in 5 Bücher getheilt ist: 1—41., 42—72., 73—89., 90—106., 107—150., warum und nach welchem Gedanken ist es so abgetheilt? Denn auch hier sehen wir die Gesänge jedes Verf. wie in einem Kaleidoskop untereinandergestreut, ja genau Zusammengehöriges, wie 105—107., ist durch die Abtheilung auseinandergerissen. Wenn wir aber in den Büchern der Schrift, wie wir schon in den Einleitungen zu Jeschajah,

Jirmejah und Jecheskel gesehen, von vorn herein von der Forderung chronologischer Anordnung abstrahiren müssen, weil die Ordner dieser Bücher vor Allem auf die Zusammenstellung des sachlich Zusammengehörigen und des Gleichartigen trachteten, wobei oft sehr äußerliche Motive gelten, s. z. B. II. S. 1133, so wird dies in den Ps., als einer Sammlung einzelner und sehr verschiedenartiger Gesänge, wo also die Willkühr des leitenden Gedankens noch mehr Spielraum hatte, auch noch mehr der Fall sein. Indeß Anhaltpunkte finden sich dennoch mehrere. Das erste Buch 1—41. besteht nur aus David. Ps. und einigen ohne Ueberschrift, ja, da wir 2. und 10. David zuschreiben mußten, nur aus Davidischen Ps., denen Ps. 1. als Sumarium der ganzen Sammlung vorangestellt ist. Der einzige Ps. 33. macht eine Ausnahme, wovon aber die Ursache ersichtlich. Der Ps. beginnt fast mit denselben Worten, mit welchen 32. schließt und der Sammler mochte ihn daher für Davidisch halten. — Das zweite Buch 42—72. enthält zuerst eine Reihe Korachidischer Ps. 42—49., nur von 43. ohne Ueberschr. unterbrochen, das aber völlig gleiche Form und Refrain mit 42. hat; hierauf folgt eine Reihe Davidischer Psalmen, welchen nur ein Aßaph (50.) vorhergeht, wieder aus sehr nahe liegendem Grunde, da der Aßaph wider die heuchlerischen Opfer spricht, und David in 51, 18. 19. dasselbe lehrt; und die allein in 66. 67. durch zwei Lieder ohne Namen des Verf. unterbrochen wird, welche beide dieselbe Ueberschrift mit 65. haben למנ' מזמ' שיר, dann eine Menge Anklänge, wie das Bezahlen der Gelübde 65, 2. 66, 13., die Freude am Tempel 65, 5. 66, 13., die Macht Gottes über die Natur 65, 6. 7, 66, 6., dann wieder der Ertrag der Ernte 65, 10—14. u. 67, 7. Dieser Reihe David. Lieder schließt sich noch ein Ps. ohne Ueberschr. an 71., der wiederum mit 70. die mannigfaltigsten Bezüge hat, wie er beginnt mit תצילני V. 2. wie 70, 2., mit תפלטני 2. 14. wie 70. endigt מפלטי, das Hohnsprechen der Feinde 70, 4. und 71, 10., dann aber mit denselben Worten endigt, wie 70. begonnen, vgl. 70, 3. mit 71, 24. Diesem reiht sich der einzige Ps. Schelomohs (außer dem Pilgerbuche) an. — Das dritte Buch 73—89, beginnt ununterbrochen mit der eigentlichen Gruppe der Aßaph's 73—83. (nur 50. ist noch ein Aßaph, s. oben), worauf die zweite Gruppe der Korachiden 84—89., die nur durch 1 Ps. David's unterbrochen wird, 86. Nahe Beziehungen von 86. zum vorher. 85. zeigen sich in der Vergebung der Sünde, die 85, 2—4. und wiederholt in 86, 5. 15. gefeiert wird, in der Bedingung gottgefälligen Wandels 85, 9. und 86. 11., in der Vereinigung von חסד ואמת 85, 11. und 86, 5. 11. 13. 15. — Das vierte Buch 90—106. enthält nun die erste Hauptgruppe der unbenannten Ps., eingeleitet durch den einzigen Ps. Moscheh's 90. Zu 91. steht dieser durch den allgemeinen Charakter, durch das seltene, aber bedeutende מעון אתה 90, 1., 9., die Beziehung auf die Lebensdauer 91, 16. u. m. in Verbindung; unterbrochen durch die David. 101. und 103. was sich wiederum vollständig rechtfertigt. Denn mit 100. endigt ein Ganzes (95—100.), und 101. legt sich als Spezielles an den allgemeinen 100., und spricht von der „Stadt Gottes" wie 102.; 103. aber beginnt und endigt mit ברכי נפשי את ה', wie nachahmend 104. — Endlich das 5te Buch bringt die zweite Hauptgruppe der unbenannten Ps., meist aus großen Ganzen bestehend, wie 113—118., 120—134., 146—150. Diese sind nun noch durch Davidische Ps. durchsäet. Zuerst tritt 108—110. hinein, die der Sammler wahrscheinlich für ein Ganzes hielt; denn daß 109. und 110. wegen des in beiden vorkommenden יעמד על ימיני 109, 6. 31., שב לימיני 110, 1. 5. nebeneinander gestellt sind, ist bei der Wichtigkeit, die man dieser Phrase beilegte, klar. Daß man nun diese mit der Befestigung des Königthums endende, vermeintliche Trilogie auf die wirkliche Trilogie 105—107., die die Wiederbefestigung Jisr.'s im heil. Lande besingt, aus diesem Grunde folgen ließ, da sicher viele Jisr. nach dem Exil auf die Wiederherstellung des David. Thrones hofften, läßt sich vermuthen. Das Hineinbringen der Davidischen 122. 124. 131. 133. und des 127. von Schelomoh ist ganz klar, es sind dies ש' המעלות, und das Pilgerbuch sollte vollständig sein. Auch ist die Anordnung kenntlich, indem immer eines von David und das von Schelomoh abwechselt mit Unbenannten. Zum Schlusse der ganzen Sammlung tritt nun noch eine Gruppe David. Ps. 138—145. vor die abschließende der unbenannten 146—150. Ps. 138. steht aber mit 137. in einem innerlichen Bezuge, indem 137. das tiefste Gefühl für Jisrael's Erniedrigung ausspricht, 138. den Gott feiert, der den Erniedrigten erhöht V. 6. Womit 139. endet, die Entfernung und Verabscheuung des רשע, der אנשי דמים, dessen ist 140. ganz und gar, des רשע, der אנשי חמסים. In 140—143. ist der Hauptpunkt: האזינה ה' קול תחנוני 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1. בהתעטף 142, 4. 143, 4. Das Ganze endet mit einem Lobgesang 145., an das sich nun die Lobgesänge 146—150. schließen. Aus dieser Darstellung gehen die leitenden Gedanken der Anordnung klar hervor: 1) die Sammlung hatte davidische, aßaphidische, korachidische und unbenannte Ps. vor sich, welche letztere als von Dichtern, die nicht zu den drei hervorstehenden Sangesheroen gehörig, als ein eigener Theil erschienen, vor sich. Sie verlegte daher in das erste Buch die Hauptgruppe der David. Ps., in das zweite die erste Gruppe der korach. und eine Nebengruppe der David., in das dritte die aßaphid. und die zweite Gruppe der korach., in das vierte die erste Gruppe der unbenannten, in das fünfte die zweite Gruppe der unbenannten. 2) In diese den Hauptraum jedes Buches einnehmenden Gruppen wurden hineingelegt: in die Davidischen Ps. unbenannte, in die unbenannten Davidische; ebenso Davidische in die der Korach.- und Aßaph., nicht aber umgekehrt; hineingelegt, wenn sie in einem besondern Zusammenhange mit denen, zwischen die sie gelegt wurden, zu stehen schienen. 3) Es ist demnach klar, daß die Sammlung zuerst die David., dann die der beiden Sängerfamilien, dann die unbenannten gab

Hieraus ist denn auch klar, daß der Sammler an das Ende des zweiten Buches stellen konnte: כלו תפלות דוד בן ישי, weil im zweiten Buche die zweite und letzte Hauptgruppe der Dav. Ps. enthalten ist; er behielt sich es aber vor, nach dem zweiten leitenden Gedanken noch einzelne David. Ps. in die anderen Abtheilungen, nach einem gewissen Zusammenhange mit ihnen, hineinzureihen. תפלות bedeutet dann eben die als Hauptgruppe zusammengestellten Ps. David's. Zu bemerken ist noch, daß das fünfte Buch mit wenigen Ausnahmen nur solche unbenannte Ps. enthält, welche zusammen Ganze bilden: 111. und 112., 113. bis 118., 120. bis 134., und 146. bis 150., weshalb das fünfte Buch vom vierten getrennt worden. Wie Ps. 1. sinnig als Summarium an der Spitze des Psalmbuchs steht, so bilden die Lobgesänge 146—150. einen angemessenen Schluß der Sammlung. In der Aneinanderreihung der Ps. im Einzelnen nun läßt sich oft erkennen, daß solche, welche äußere oder innere Anknüpfungen, sei es in Gedanken, sei es in einzelnen Bildern und Ausdrücken, sei es auch nur in der Ueberschrift, mit einander zu haben schienen, auf einander folgen; da mögen jedoch oft auch Zusammenstellungen, wie sie dem Sammler vorlagen, beibehalten worden seien. Nicht zu übersehen ist, daß der 41ste Ps., der letzte des ersten B., mit לעולם und ebenso der 72ste, der letzte des zweiten Buches endet, woran sich sehr angemessen die Doxologie legte. Das Ende des dritten Buches war mit dem letzten Korachiden von selbst gegeben. Warum aber das 4te Buch mit 106. schließt, während 105—107. ein unheilbares Ganzes bilden, ist uns nicht ersichtlich. Das Ende jedes Buches ist nun mit einer Doxologie versehen, welche einen Lobspruch Gottes enthält, das fünfte Buch erhielt keine, wohl weil der ganze Ps. 150. eine solche vertritt. Obgleich dieselben sämmtlich nicht ganz gleichlautend, bald länger, bald kürzer sind, so haben sie doch dasselbe Gepräge, beginnen mit ברוך ה' וגו' und endigen mit אמן, so daß sie denselben Ursprung voraussetzen lassen. Die alte Meinung, daß die Abtheilung in fünf Bücher den fünf BB. Moscheh analog sein solle, ist, da diese Abtheilung der Ps. keine Nothwendigkeit in sich hatte, nicht von der Hand zu weisen. Die Sept. haben diese Abtheilung, indem sie die Doxologien wörtlich übertragen. — Die Psalmensammlung ist also zuerst nach den Verfassern, dann nach Erwägung des Gleichartigen geordnet, und so wie wir sie daher jetzt überschauen, muß die Anordnung auf einmal geschehen sein, wobei frühere Sammlungen benutzt wurden. Die Hypothese, daß sie aus früheren Sammlungen nach und nach so angewachsen, wie sie jetzt ist, ist um so verwerflicher, als wir jüngere Ps. in den ersten, ältere Ps. in den letzten Büchern finden. Wann und durch wen aber die Sammlung geschehen, ist nicht genau zu bestimmen. Doch erwägen wir, daß einerseits sich Ps. darin vorfinden, die kurz nach Nechemjah verfaßt sind; andrerseits aber die Chronik, welche sogar die Doxologie des vierten Buches aufnimmt 1 Chr. 16, 35. 36., unwiderlegbar zeigt, daß die Sammlung damals schon so bestand, wie wir sie haben (wie auch Sept. und Sirach), so haben wir den Zeitraum zwischen Nechemjah und der Abfassung der Chronik als die Zeit der Vollendung unserer Sammlung. Allerdings haben Neuere noch ein Anordnungsprinzip im Gebrauch des אלהים und ה' finden wollen, allein es erheben sich innerhalb desselben so viele Widersprüche, daß nur ein sehr gekünstelter Faden dadurch gesponnen wird.

6. Strophenbau und Rhythmus. Gehen wir nun auf den innern Bau der Ps. als Kunstprodukte ein, so ist bei tiefer gehender Prüfung ein künstlerischer Aufbau nicht zu verkennen. Bei der ungeheuren Mehrzahl der Psalmen hat sich uns ein mit Sicherheit zu erkennender Strophenbau, der entweder regelmäßig, oder in freierer Bewegung sich konstruirt, herausgestellt. Da dieser Strophenbau äußerlich nicht durch Zeichen bemerklich gemacht ist, so mußten allerdings, um nicht in bisher vielfach geübte Willkühr zu gerathen, bei dessen Feststellung insonders zwei Grundsätze sorgfältig beachtet werden: erstens daß die Strophen den Gedanken nirgends zerreißen dürfen, zweitens daß auch äußerlich Beginn und Schluß der Str. in den Worten erkenntlich sein muß. Es darf hierbei die völlige Ebenmäßigkeit des Strophenbaus nicht angenommen werden, wenn namentlich gegen den ersten Grundsatz dadurch gefehlt wird. Wir verweisen über das Spezielle auf die Einleitugen zu jedem Ps. Es stellten sich nun folgende Arten des Strophenbaus heraus. Sehen wir von den wenigen kleinen Ps. ab, die an sich nur eine Str. bilden, 43. 117. 131. 133. 134., so haben wir 1) den einfachen regelmäßigen Strophenbau, in welchem die Strophen a) aus je 2 Versen bestehen: 1. 3. 4. 9. 12. 24. 56. 64. 100. 114. 121. 123. 130. 139. 148. Der längste dieser Art besteht aus 12 solcher Strophen; b) aus je drei Versen: 2. 17. 23. 41. 71. 76. 88. 98. 113. 126. 128. 137. 143.; c) aus je 4 Versen: 60. 61. 62. 78. 84. 101. 129, unter denen 78 mit 18 solcher Strophen hervorsticht; d) aus je 7 Versen 135. Hinzuzurechnen ist hier noch e) wo der Bau ganz regelmäßig, nur daß einmal 2 V. durch einen längern, vielgliedrigen V. repräsentirt werden: 63 aus 6 Str. zu 2 V., wenn der erste längere V. dafür gerechnet wird, 125 aus 3 Str. zu 2 V., wenn die zweite Str. aus dem längern V. erachtet wird, eben so 48 aus 5 Str. zu 3 V., wenn in der dritten Str. auf diese Weise 2 für 3 V. gerechnet werden; f) ferner wo der 2vers. Strophenbau eine 1 vers. Einleitung erhalten hat: 15. 72., oder einen 1 vers. Schluß 8. 13. 16. 65. 93., oder eine 1 vers. Einleitung und einen 1 vers. Schluß: 25.; oder wo der 3vers. Strophenbau eine 1 vers. Einleitung erhalten: 120., oder einen 1 vers. Schluß: 87., oder eine 1vers. Einleitung und einen 1vers. Schluß: 82., oder wo der 4vers. Strophenbau einen 1vers. Schluß erhalten: 79., oder der 5vers. Strophenbau einen 1vers. Schluß: 109. 2) Der zusammengesetzte regelmäßige Strophenbau: a) aus 2vers. und 3vers. Str., wie: 6. (3. 2. 2. 3.), 27 aus 4 dreivers. und 1 zweivers. Schlußstr., 51. aus 7 zweivers. und 1 dreivers. Schlußstr., 52. aus 3 zweivers. und 1 dreivers. Einleit., 54. aus 2 zweivers. und 1 dreivers. Einleit., 70. aus

1 drei- und 1 zweivers. Str., 28. aus 4 zweivers., wo sich aber im Affekt die 2te zu einer 3vers. erweitert, 29. aus 5 zweivers., wo sich die 3te zu einer 3vers. erweitert, 45. aus 8 zweivers., wo die 2te sich zu einer 3vers. erweitert, 74. aus 11 zweivers. Str., wo sich aber die achte zu einer dreivers. ertweitert, 95. aus 5 zweivers., wo sich die 2te zu einer dreivers. erweitert, 127. (2, 3.), 124. und 142. (2. 3. 3.), 138. (3. 3. 2.), 140. aus 4 dreivers. und 1 zweivers. Str., 149. aus 3 zwei- und 1 dreivers. Str.; b) aus 2vers. und viervers. Str., wie 14. und 53. (4. 2.), 141. aus 1 vier- und 3 zweivers. Str., c) aus 3 und 4vers. Str. 11. und 110. (3. 4.), 46. (3. 4. 4.), 94. aus 1 drei- und 5 viervers. Str., 96. aus 3 drei- und 1 viervers. Str., 115. aus 3 viervers. Str. mit 1 dreivers. Einl. und 1 dreivers. Schluß. d) regelmäßig ansteigend (2. 3. 4.) die Ps. 122. 146., regelmäßig abnehmend 47. (4. 3. 2.) 3) der unregelmäßige oder vermischte Strophenbau: 7. (2. 3. 4. 4. 3. 1.), 20. (3. 2. 3. 1.), 30. (3. 2. 2. 3. 2.), 31. (4. 4. 5. 5. 4. 2.), 32. (2. 2. 1. 2. 3. 1.), 33. (3. 2. 2. 2. 3. 3. 2. 2. 3.), 36. (4. 5. 3.), 42. (5. 6.), 50. (dreimal 3, viermal 2, dann 3. 2. 1.), 67. (1. 1. 3. 1. 1.), 73. (2, fünfmal 5, dann 1.), 75. (3. 5. 2.), 77. (fünfmal 3, dann 5.), 80. (3. 4. 6. 6.), 81. (3. 4. 3. 2. 4.), 83. (1. 3. 4. 4. 3. 3.), 86. (5. 5. 3. 4.), 89. (4. 10. 4. 18. 3. 3.), 91. (2. 7. 7. 3.), 92. (5. 6. 4.), 97. (1. 4. 3. 4.), 99. (3. 2. 4.), 103. (5. 5. 3.), 108. (5. 7.), 118. (4. 5. 3., dann viermal 4.), 150. (2. 3. 1.) 4) Besonders hervorzuheben sind nun noch diejenigen Ps., welche nach einem größern Plane angelegt sind, so daß sich in ihnen durch den Ideengang, durch das Eintreten eines ganz neuen Gedankens, durch das Wechseln der Affekte Absätze erkennen lassen. Es ist höchst bedeutend, wie sich in diesen Ps. der Strophenbau zu erkennen giebt, der natürlich in noch mehr Nüancirungen erscheint. Wir haben hier: a) Ps., in denen durch die Absätze, in welche sie zerfallen, eine und dieselbe Strophe sich hindurchzieht, und zwar mit derselben Anzahl Strophen, so 139., der aus 4 Absätzen, jeder Absatz aus je 3 zweivers. Str. besteht, 143. aus 2 Absätzen, jeder zu 2 dreivers. Str., 144. aus 2 Absätzen zu je 4 zweivers. Str., nur daß im zweiten Absatz statt der 4ten Str. ein 1vers. Schluß gegeben ist; oder aber mit einer und derselben Str., jedoch die Absätze in verschiedener Zahl der Str., 148. aus 2 Absätzen, der eine zu 3, der andere zu 4 zweivers. Str., oder mit sehr geringer Abweichung, wie 59. aus 3 Absätzen, sämmtlich mit 2vers. Str., nur daß der erste Absatz einen 1vers. Schluß hat, 69. aus 3 Absätzen aus 3vers. Str., nur daß im zweiten Absatz sich die Schlußstr. zu einer 4vers. erweitert, 85. aus 2 Absätzen aus 2vers. Str., nur daß die Schlußstr. des ersten Absatzes sich zu einer 3vers. erweitert, ganz ebenso 116. b) Ps., in denen sich die Str. mischen, von denen jedoch α) höchst merkwürdig mehrere Ps. einen vollständig ebenmäßigen Bau zeigen, so daß die Absätze völlig symmetrisch sind, so 57., dessen beide Absätze aus 1. 2. 2. bestehen; ganz gleich 58., nur daß er dem zweiten einen 1vers. Schluß hinzufügt; noch schöner 132., dessen beide Absätzen in 1. 4. 2. 2. bestehen, 38., dessen beide Absätze in 2. 3. 5. bestehen, der zweite jedoch noch eine 2vers. Schlußstr. hinzufügt; nahe steht 26. (1. 2. 2. 2. — 1. 2. 2.). β) Regelmäßig gemischt, nur nicht in den Absätzen ganz gleicher Weise erscheinen folgende Ps.: 5 aus 2 Abs., der erste aus 3 zweivers., der zweite aus 2 dreivers. Str.; 22. aus 3 Abs., sämmtlich in 2 und 3vers. Str. wechselnd, der erste 2. 3. 3. 2., der zweite 3. 2. 3., der dritte 3. 2. 3. 2. 3.; 35. aus 3 Abs., der erste 3. 3. 2. 2., der zweite 4 zweivers., der dritte 2. 2. 3. 3.; 40. aus 2 Abs., der erste 3. 2. 3. 2., der zweite 2. 3. 2.; 55. aus 3 Abs., der erste 3. 2. 3., der zweite aus 3, der dritte aus 4 zweivers. Str.; 66. aus 2 Abs., der erste 3. 3. 5., der zweite 3. 5.; 68. aus 3 Abs., der erste 2 dreivers., der zweite 3, der dritte 4 viervers. Str.; 90. aus 2 Abs., der erste 2. 4. 4., der zweite 2. 4. und 1 Schlußvers; 102. aus 3 Abs., der erste 4 dreivers., der zweite 3. 4. 4., der dritte 2 dreivers. Str., ganz nahe steht 49., der mit einer 4vers. Str., beginnt, dann 2. 3. 3. — 3. 3. 2. Es bleiben daher von den aus Absätzen bestehenden Ps. nur wenige γ) unregelmäßige übrig, nämlich 10., dessen 1ster Abs. aus 3. 3. 5., zweiter aus 4 zweivers. Str. besteht; 18. der im ersten Absatz 3. 3. 3. 1. 3. 4. 5. 5., im zweiten 2. 5. 3. 3. 3. 3. 2. zeigt; 19. der 4. 2. — 4. — 3. 1. hat; 44: 3. — 5. — 4. 4. — 3. 3. 4; 147: 1. 2. 3. — 1. 2. 2. — 1. 2. 4. 2. Gar keine Strophen konnten erkannt werden in 104. 105. 106. — Aus dieser Uebersicht des Strophenbau's sämmtlicher Psalmen ergiebt sich klar: bei der ungleich größern Zahl der einfach oder gemischt regelmäßigen als der unregelmäßigen, ja bei der ziemlichen Anzahl völlig symmetrisch gebauter kann, selbst wenn wir hie und da in der Abtheilung der Strophen geirrt hätten, nicht verkannt werden, daß die Verf. der Ps. absichtlich und bewußt den Strophenbau angelegt haben, und daß dieser demnächst als ein wesentliches Moment der hebr. Lyrik anerkannt werden muß. Die strophische Anordnung bildete sich aber auch weiter aus und findet ihren Erweis auch im Folgenden: 1) in der öftern Anwendung des Refrains. Der Refrain ist nichts anders als ein Hauptgedanke des Gedichtes, der, des Nachdrucks wegen, oder um ihn als Resultat jedes einzelnen Theiles des Gedichtes hervorzuheben, entweder an der Spitze oder am Schlusse jeder Strophe wiederholt wird. Er erweist also in dieser Anwendung die Anlegung in Strophen. In der Psalmenlyrik ist bezüglich des Refrains nun zu bemerken: a) daß der Refrain nicht immer in allen, sondern nur in mehreren Str. wieder erscheint, so steht er 8. als Halbvers am Anfang der ersten und Schluß der letzten Str., hingegen 42. am Schlusse beider Str.; 46. und 99. finden wir ihn nur am Schlusse der 2ten und 3ten Str., 49. und 57. nur am Schlusse der 3ten und 6ten Str., die beiden Absätze des Ps. bezeichnend, 56. am Ende der 2ten und 5ten Str. von 6 Str.; 59. hat den Refrain an der Spitze der 4ten und 8ten Str. von 9 Str.; 80. am Schlusse der 1ten, 2ten und 4ten Str; 116. nur an der Spitze der 7ten und 9ten Str. In 136. macht er den zweiten Halbvers sämmtlicher Verse aus; b) daß er nicht immer in völlig gleichem Wortlaute besteht, sondern meist durch einige Biegung in der Gleichheit eine Mannig-

faltigkeit bewahrt; wie 42, 6. 12. 49, 13. 21. 62, 2. 3. 6. 7. 80, 4. 8. 20. 99, 5. 9., ja daß er sich sogar erweitert, wie 56, 5. 11. 12. c) daß er bisweilen in mehreren Versen besteht, wie 62, 2. 3. und 6. 7., wo er eine Strophe ausmacht. Am merkwürdigsten ist in dieser Beziehung Ps. 107., wo der aus 8 Absätzen bestehende Ps. in der Mitte des 2ten, 3ten, 4ten und 5ten Absatzes einen V. zum Refrain hat 6. 13. 19. 28. und dann noch einen Refrainvers vor dem Schluß jedes derselben Absätze 8. 15. 21. 31. — 2) Die Strophenbildung wird ferner durch die Alphabetarischen Psalmen erwiesen, und zwar gerade dadurch, daß in den Ps., wo die alphabetarische Form sich noch am rohesten zeigt, diese sich an die Strophe, wohingegen sie sich in der Ausbildung an den Vers, zuletzt an den Halbvers schließt. Am merkwürdigsten sind hierin 9. und 10. indem in 10. da die Vers. Strophe wieder anhebt, wo wieder die Form in das Alphabet einlenkt, V. 12., das Alphabet aber höchst unvollständig erscheint (s. S. 25.). An diese schließt sich 25., wo das fast vollständige Alphabet ebenfalls an der Spitze Vers. Strophen steht, 37. wo einige wenige Abweichungen von der Vers. Str. stattfinden und ע fehlt, bis 34. und 145. das Alphabet, dem im erstern ו, im letztern נ fehlt, die Verse einleitet. Diese sämmtlich sind von David. Hieran reiht sich nun 119., das vollständig regelrecht jeden Buchstaben 8 Verse beginnen läßt, und 111. und 112., die das Alphabet den Halbversen zuertheilen, und darum beide ihren letzten Vers aus drei Halbversen bestehen lassen. Alle diese Psalmen behandeln nicht sowohl einen, aus einer bestimmten Situation entquollenen Gedanken und Affekt, sondern sie sind reflektirender Natur, so daß sie eine Reihe von Sätzen, zumal über denselben Gegenstand, wie eine Perlenschnur aneinander fädeln. Sie waren auch nicht zur musikalischen Aufführung bestimmt, daher sie auch nicht das למנצח vor sich haben. Die einzige Ausnahme ist 9. mit seinem Pendanten 10., die vielmehr, den anderen Ps. gleich, einen großen Gedanken- und Gefühlsinhalt bearbeiten, auch für musikalische Bearbeitung gedichtet sind, weshalb למנצח an der Spitze von 9, darum aber auch die alphabetische Form dem Gedanken opferten, und sie nur sehr unvollkommen anwandten. Von vielen Neuern wurde die alphabetische Form als eine „kindische Spielerei," deshalb als eine Ausgeburt der spätern Zeit betrachtet, und somit die Ps., welche diese Form tragen, erst der spätesten Zeit zugeschrieben. Indeß die Unregelmäßigkeiten, die, noch außer 9. 10., in allen David. Ps. mit alphabet. Form stattfinden, das Fehlen jener übermäßigen Künstlichkeit, die 111. 112. 119. und die Klgl. Jirm.'s zeigen, sprechen für das Alter der ersteren. Im Allgemeinen ist jenes Urtheil über die alphabet. Form viel zu streng, da, wie wir gesehen, sie nur zur Aneinanderreihung von einzelnen reflektirenden Sprüchen dienen soll, und hierzu, beim Mangel des Reims, der Alliteration u. dgl. das einzige natürliche Mittel war. Der Nachdruck wurde dabei auf den Buchstaben gelegt, und so derselbe dem Ohre, das an die alphabet. Reihenfolge durch den usus gewöhnt war, bemerklich gemacht. Dieselbe Form findet sich bei den verschiedensten Völkern. Mit demselben Rechte müßten wir jetzt die Alliteration der altdeutschen Gedichte, in denen diese so natürlich, eine Künstelei nennen. — 3) Das סלה. Daß dasselbe, das in den Ps. 73 mal, im Chab. Kap. 3. dreimal, und mit geringer Ausnahme nur in solchen Ps., welche למנצח vorgezeichnet haben, vorkömmt, sonst nirgends, also der musikalisch-lyrischen Poesie allein angehörig ist, nicht geradezu Strophenabtheiler ist, erhellt daraus, daß es sich am Ende unzähliger Strophen nicht findet, und einige Male in der Mitte von Strophen, ja in der Mitte eines Verses steht. Daß es daher von musikalischer Bedeutung und als Zeichen der Pause, wo die Musik, die Begleiterin des Gesanges, allein eintritt, ein Zwischenspiel (das διάψαλμα der Sept.), anzusehen, wird jetzt allgemein angenommen. Bekräftigt wird dies durch 9, 17. wo הגיון סלה steht. Durch 92, 4. ist es aber offenbar, daß das Higgajon ein Instrument war, weil es sonst nicht mit עלי wie die vorherg. עשור und נבל konstruirt würde, s. S. 245, so das also das Instrument angezeigt wird, welches der Dichter hier in der Gesangspause gespielt haben wollte. סלה ist also als das Zeichen des Dichters an den Sänger anzusehen, wo er ein Zwischenspiel der Musik verlangte. Da aber eine solche Pause am öftersten mit dem Schluß einer Strophe eintreten, und nur selten in die Mitte derselben da hineinkommen wird, wo der Dichter ein besonderes Mittel, die Spannung und Aufmerksamkeit des Hörers auf den Inhalt zu vergrößern, erforderlich findet, so wird es allerdings als Maßstab und Erweis der Strophenabtheilung dienen, insonders wo es wiederholt in einem und demselben Liede vorkömmt. — Unterhalb der Strophe haben wir nun den Vers, der überall im Texte angezeigt ist, und sich als eine Norm des Dichters selbst dadurch erweist, daß in den Ps. nur sehr selten die Verbindung der Gedanken der Versabtheilung widerspricht. Der hebr. Dichter bemißt in der Regel seinen Gedanken mit einem Verse. Der Vers selbst zerfällt wieder, mit wenigen Ausnahmen, in denen er nur aus einem Gliede besteht, in zwei oder mehrere Glieder. Die allgemeine Regel ist in den Ps. zwei Versglieder, denen am nächsten stehen vier, doch auch 3 und 5. So weit, und nicht weiter geht die Formabmessung des hebr. Dichters. An ein Sylbenmaß, sei es durch Zählung der Sylben, oder durch bestimmten Wechsel von Längen und Kürzen geordnet, ist nicht zu denken; weder haben alle bisherigen Versuche, es aufzufinden, anders als zu Widersprüchen und Verkehrtheiten geführt, noch liegt es in der Natur des alten hebr. Dichters, der in Allem, was Kunstform betrifft, auf der einfachsten natürlichen Stufe steht, noch ist es etwa unentbehrliches Erforderniß der Musik, wie schon die Neueren beweisen, welche Prosa genug in Musik gesetzt haben, und die Metrik des Dichters oft genug zerstören; noch dazu da die Musik der Hebräer wahrscheinlich nur kantilenartig war. Das Natürliche ist aber, daß, sobald der Ausdruck aus dem Affekte hervorquillt, er eine rhythmische Bewegung annimmt, welche dem Affekte sich anschließt, und eine, noch freie, aber durch den Affekt bestimmte Gestalt annimmt.

Solche rhythmische Bewegung, aber noch ohne metrisches Maaß, ist der Charakter der hebr. Poesie, und diese führt zunächst von der Prosa in die poetische Rede in den Propheten, und sobald sie sich innerhalb der Versglieder, Verse und Strophe hält in die musikalisch-lyrische Poesie hinüber. Wie aber die rhythmische Bewegung durch die äußeren Momente beherrscht wird, so wird sie von innen heraus durch den, der hebr. Poesie eigenen Parallelismus geleitet. Parallelismus ist das Zusammentreffen zweier oder mehrerer Glieder in einem und demselben Hauptgedanken und befaße so sowohl dieses Zusammentreffen durch Versglieder, Verse und ganze Strophen (s. für letzteres insonders Ps. 107.) hindurch, als auch auf syn- und antithetische Weise, in Wortgleichheit und Wortungleichheit. Derselbe Gedanke wird zwei oder mehrere Male mit mannigfaltigen Nüancirungen ausgedrückt, und indem dieses Streben denselben Gedanken wiederholt zum Ausdruck zu bringen, zu künstlerischer Form wird, beherrscht und ordnet er auch die rhythmische Bewegung aus der Freiheit heraus in angemessenes Maß hinein. Nur daß der hebr. Dichter kein objektives Sylbenmaß aufstellt, dem er das Ganze, was er in einem Liede zu sagen hat, einordnet, sondern überall subjektiv die rhythmische Bewegung bemißt. Ohne Sylbenmaß hat daher die hebr. Lyrik dennoch einen genügenden Reichthum bestimmender Formmaße: Strophe, Vers, Versglied äußerlich, Parallelismus innerlich, und von diesen geordnet die rhythmische Bewegung.

7. **Zweck und Tendenz des Buches.** Die Abwesenheit auf den Tod Schaul's und Jonathan's gedichteten Elegie David's aus dem Psalmbuch zeigt, daß es der bewußte Zweck der Sammlung war: nur reliös-lyrische Gedichte zusammenzustellen. Diesem Zwecke entsprechen dann auch sämmtliche Lieder, die mitgetheilt werden, denn auch Ps. 45. hat die religiöse Richtung und Färbung: es ist ein Thron von Gott, auf dem der junge herrliche König sitzet, Gott hat ihn gesegnet, Gott ihn gesalbt, und für Wahrheit und Recht geht er in den Kampf. Sämmliche Stücke, die das Psalmbuch umfaßt, haben demnach eine und dieselbe Tendenz, religiöse Gedanken und Gefühle, d. h. solche, welche an den Gegenständen dieses Lebens und dieser Welt im Verhältniß zu Gott und Sittlichkeit geweckt werden, durch das Medium der Dichtkunst, also in dichterisch-künstlicher Form zum Ausdruck zu bringen. Was nun an den Blüthen dieser Art am jisraelitischen Stamme gewachsen zu vereinigen, war der Zweck der Sammlung, der natürlich demungeachtet den Verlust vieler Lieder derselben Gattung voraussetzt, aus einem Zeitalter, in welchem, beim Mangel der Druckerkunst, bei vielleicht von Zeit zu Zeit geringerer Verbreitung der Schreibekunst und Schreibelust, und während der wechselndsten Schicksale der Nation, da ihre Städte verbrannt, ihr Tempel zerstört, sie selbst in die Verbannung gegangen, und wieder zurückgekehrt war, Vieles dem Untergange verfallen sein mußte. Von dieser einigen Wurzel der Sammlung aus trennen sich jedoch die Stämme der gesammelten Lieder, namentlich in drei; nämlich zuerst in solche, welche Ausdruck der gesammten Nation, und welche Ausdruck der Individuen sind. Als erstere können insonders alle diejenigen angesehen werden, welche offenbar als Tempellieder dem Kultus angehörten, und daher den ganz allgemein Ausdruck dessen bringen, was Inhalt der Lehre Jisrael's und seiner Geschichte war. Die anderen gehen vielmehr in das Innre des Individuums zurück; dann aber mit der Verschiedenheit, daß sie entweder auch das Individuum vom allgemein-menschlichen Standpunkte, unter der Anschauung jener ewigen Fragen des Menschen über die Kausalmomente der irdischen Vergänglichkeit und Schwäche, der göttlichen Weltregierung, des weltlichen Glücks und Unglücks betrachten, oder aber die Stimmung des Individuums in einer zeitlichen Situation aussprechen. Die letzteren, die am meisten gerade von David ausgingen, haben dennoch nicht minder denselben Boden, aus dem sie erwachsen, mit den ersteren gemein. Dieser Boden hatte sich ihnen historisch gebildet. Die jisrael. Nation war von Beginn an eine kämpfende. Wie, ohne festen Ursitz entstanden und erwachsen, sie ihre Existenz schon in ihren Anfängen den Völkerstämmen abringen, und nach einer stets bedrohten Jugend in Aegypten und Wüste sich einen Wohnsitz mit gewaffneter Hand erst erobern mußte, gerade dadurch aber allen ihren Nachbaren feindlich gegenübergestellt war, daß Jahrhunderte Knechtschaft und Freiheit, Niederlage und Sieg ihr abwechselten, sie niemals auszurotten und ausgerottet zu werden vermochte, bis endlich die Entwickelung der Geschichte sie in den Knotenpunkt der Bahn der großen afrikanischen (ägyptisch-äthiopischen), asiatischen (assyrischen, chaldäischen, persischen) und endlich europäischen (mazedonischen und römischen) Weltmächte gebracht, gegen welche sie viermal den Kampf aufnahm, zweimal siegreich ihren Bestand behauptete (gegen die Assyrer [unter Chisk.] und Syrer [unter den Makkab.]), zweimal völlig unterlag (den Chald. und Römern), aber auch in der Niederlage und Verbannung nicht unterging, sandern mit der zweiten nur eine ganz neue Kampfbahn auf Jahrtausende betrat — — also übernahm sie einen noch größern und inhaltreichern Kampf in geistiger Beziehung. Die Lehre, die das Volk „zum Erbtheil von Moscheh" empfangen, stellte es von Beginn an bis auf den heutigen Tag in Opposition mit der Welt des Heidenthums. Theils im eigenen Innern mußte es das in der Menschennatur wurzelnde Heidenthum bekämpfen, und was die Zeiten an Lehre und Form immer wieder davon in seinen Schooß hineinbrachten, stets von Neuem hinauszuschaffen ringen; theils mußte es Front machen, und allen Angriffen der heidnischen Welt, die mit Wort und Waffe mit Reiz und Druck auf dasselbe eindrang, widerstehen; theils mußte es Sendungen seiner selbst, Botschaften seiner Lehre in die Welt schicken, welche sich aber immer wieder mit heidnischen Elementen verschmolzen, und dann in der Weise des ursprünglichen Heidenthum gegen die Mutter sich wandten. So hat die jisraelitische Nation unveränderlich das Geschick gehabt, daß aus jedem Kampfe sich ihr ein Sieg, aus jedem Siege wieder ein Kampf ent-

wickelte. Es ist daher natürlich, daß das jisraelitische Individuum, mochte es sich nun in seiner Nation, oder als Person fühlen, stets auf dem Boden des Kampfes, und nur zwischen zweien Enden sich be- und empfand: entweder in großer Gefahr, in mannigfachem Elend und Druck, ausschauend auf Rettung, niemals aber, weil schon oft geschehener Rettung bewußt, die Zuversicht auf diese ganz fahren lassend — oder im Siege, aus großer Gefahr gerettet, voll Jubels über die abermals bewährte Hülfe seines Gottes; bisweilen im Siege noch großer bevorstehender Gefahren bewußt. Dies ist der gemeinsame Boden aller Psalmen in den verschiedensten Nüancen dieser selben Momente. Als Typus erscheint nun David selbst, der diese alle in seinem Leben immer wiederholt durchgemacht, dessen ganzes Leben eine Kette von Kampf und Sieg und wieder Kampf, Gefahr, Rettung und wieder Gefahr war, und so die Schicksale der Nation individuell abspiegelt. Wenn daher die Bücher Moscheh's die Geschichte und die Lehre Jisrael's in völliger Objectivität enthalten, die prophetischen Bücher den Kampf Jisrael's in seinem Bestande und seiner Lehre objectiv vom Standpunkte der nationalen Geschichte behandeln, so wenden die Psalmen jisraelitische Lehre und Geschichte in's Individuelle, so sehr daß selbst das Nationale nur als Individuelles erscheint, sie behandeln ihre Objekte nur subjektiv nach der Stimmung, nach den Gefühlen und Gedanken, die die Momente im Individuum hervorrufen mußten. Darum eröffnete sich denn auch mit den Psalmen, für Jisrael und durch dieses für die Menschheit, die Welt der religiösen Subjektivität, mit ihnen trat die subjektive Religion in die Welt, welche im Christenthume ihren Endpunkt erreichte. In den Büchern Moscheh's ist es, zuerst das Verhältniß Gottes zur Welt und der ganzen Menschheit (in den ersten 11 Kapiteln des ersten Buches), dann des Verhältnisses Gottes zu Jisrael, als dem Volke der Offenbarung, und Jisraels zu Gott als geoffenbartem, das objektiv hinaustritt, in ihnen verschwindet überall der persönliche individuelle Mensch in der Nation und geht in diese auf; in den Büchern der Propheten ist es der Kampf, den das Volk und die Lehre mit einander, und das Volk durch die Lehre zu bestehen, der zur Aeußerung kömmt, und das Individuum erscheint nur als Träger und Werkzeug des religiös-nationalen Zweckes. Anders in den Psalmen. Hier tritt zum ersten Male der Mensch als Subjekt, in seinem Selbstzweck, in eignem Werthe, in eigner Geltung auf, und in dieser seiner Subjektivität findet er die Berechtigung zu den Fragen: hingestellt auf den Boden des Kampfes als Mensch als Jisraelit, als dieser Mensch und Jisraelit, warum bin ich so, und warum ist mir so? Diese Fragen aussprechend zu beantworten, in Uebereinstimmung mit der Lehre und Geschichte Jisraels zu beantworten, das ist der ganze Inhalt der Psalmen. Gott, der in Moscheh und Propheten der Gott der Welt und der Nation war, wird jetzt der Gott des Individuums; wie sich dort die Nation von Gott geleitet, von Gott gestraft, von Gott gerettet wußte, so hier das Individuum; wie dort Gott von der Nation Gehorsam, Liebe, Anbetung und Recht fordert, so fordert er sie hier vom Individuum; wie dort die Nation sich von Gott entfernt und wieder zu ihm strebt durch Bekenntniß, Buße, Opfer und sittliche Reinigung, so hier das Individuum durch Gebet, Reue und Besserung. Das Individuum weiß sich überall in der subjektivsten Führung Gottes, im subjektivsten Verhängniß Gottes, in der subjektivesten Hülfe und Segnung Gottes. Es sieht sich mit Gott allein, und diesen nur von seinem, des Individuums Standpunkt aus auf die andere Welt agiren. Alles dies drängt sich aus dem Subjekt in Klage und Jubel, in Zweifel und Zuversicht hinaus. — Und weil nun die Psalmen die nothwendig erfolgende Konsequenz, den nothwendigen Uebergang des objektiven Mosaismus in die subjektive Religion bezeichneten, und weil sie ihn zum ersten Male, aber darum auf die unmittelbarste Weise vollbrachten, weil sie es sind, welche die subjektive Religion zum ersten Male zum ursprünglichen und innerlichsten, aber eben so entschiedenen Ausdruck brachten: darum sind, wie Moscheh das Buch der Menschheit, die Propheten das Buch der Völker, so die Psalmen **das Buch des Menschen** geworden für immer, und aus diesen Blüthen wird zu aller Zeit der Honig der subjektiven religiösen Befriedigung, der Balsam der subjektiven religiösen Tröstung geholt werden.

8. Die Lehre. Gehen wir daher vom Individuum in seiner Subjektivität aus, so giebt uns gleich der erste Psalm die Wurzel der ganzen, in den Psalmen herrschenden Anschauung: daß der aus innerer Ueberzeugung, aus dem Hangen an Gott und an der Lehre Gottes heraus gerecht und sittlich Handelnde zu glücklichem Ziele gelangt, während der Frevelhafte vergeht, und sein Weg zum Untergange führt. Die vom Menschen bethätigte Gerechtigkeit und die in den Geschehnissen des Lebens sich bewährende Gerechtigkeit Gottes decken sich demnächst vollständig. Stehen nun sämmtliche Sänger auf diesem Grundstein der Ueberzeugung, so haben sie von hier aus die Zweifel zu überwinden, welche das in Kämpfen mit sehr wechselnden Erfolgen sich bewegende Leben dagegen erhebt. Diese Zweifel und ihre Lösung sind entweder ganz momentaner Natur, sie erstehen aus der zeitlichen Lage, in welcher sich der Sänger befindet, oder allgemeinern Charakters aus der gesammten Menschennatur und deren allgemeinen Beschaffenheit heraus. Der Sänger befindet sich in Noth, Drangsal und Elend; er ist sich gerechten Wandels bewußt, und doch haben ihn die frevelhaften Gegner theils durch Verleumdung, theils durch Intriguen (Gruben, Netze, Fallstricke), theils durch offene Verfolgung und Gewaltthat in die größte Bedrängniß gebracht; noch mehr: der Sänger ist in der furchtbarsten Gefahr, ja Todesgefahr, er ist wie ein Wild überall umstellt, und muß jeden Augenblick den letzten Stoß erwarten — auf diesem Höhenpunkt des Leides ringt der Zweifel: wie der gerechte Gott dies zulassen könne? mit der Zuversicht, welche der Glaube giebt — die Lösung ist ihm theils in der eifrigen Bitte um Rettung, und in der Aufforderung an Gott, Gericht zu halten, theils in der zuerst allmäligen, dann in freudiger Erhebung zuversichtlichen Voraussicht

einer glücklichen Zukunft enthalten; dem subjektiven Zweifel, aus dem Moment gekommen, tritt die subjektive Antwort, im Momente geworden, gegenüber. Oder der Sänger befand sich in drängendster Gefahr, sie ist überwunden, aber noch ist der Knoten nicht ganz gelöst, und ein harter Kampf steht noch bevor — hier ist die Lösung in der Erfahrung begriffen, und bei allem Bewußtsein der Schwierigkeiten knüpft sich das Vertrauen leicht an die erfahrene Rettung, an den schon bewährten Beistand Gottes. Oder: der Sieg ist errungen, die frevelnden Gegner liegen zu Boden, da hebt sich aus der Erinnerung des Bedrohlichen der Zweifel nur noch als ein leichter Schatten hervor, der Jubel der Rettung bricht in die feiernde Aussprache triumphirender Zuversicht aus. Diese drei Nüancen eines und desselben Thema's treten in mannigfaltigen Abstufungen in allen, hierher gehörigen, zahlreichen Psalmen hervor. Ueberall siegt die Zuversicht über den Zweifel, und die Lehre von der gerechten Vergeltung durch Gott nach beiden Seiten hin, von der gerechten Führung durch Gott, feiert überall ihre bald leichter, bald schwerer errungenen Siege über die aus der Wirklichkeit entstandenen, von dieser aufgedrängten Zweifel. Die Frage: warum aber Gott diese Bedrängniß dem Gerechten bereite? wird in der Bewegtheit der Empfindungen seltner, als man voraussetzen sollte, in diesen Ps. aufgeworfen und beantwortet. Wo dieses geschieht, da wird sie zwiefach gelöst: entweder erkennt der S. an, daß er, obgleich in der Totalität seines Wandels gerecht und fromm, doch im Einzelnen gefehlt habe, und daß Mißgeschick läuternde Strafe sei, oder er sieht darin die Absicht Gottes, seine Vergeltung bei den Menschen zur Anerkennung zu bringen. — Anders da, wo der Zweifel und die Frage entweder auf dem Boden allgemeiner Betrachtung, wie sie sich dem Menschen aufdrängt, entsteht, oder wenigstens bei ruhiger Fassung in dieselbe sich hineinwendet. Letzteres zeichnet Ps. 39. meisterhaft. Die Hauptmomente des Zweifels sind: das Glück des Sünders einerseits, während andrerseits das Unglück des Gerechten durch eine Vergehung des letzteren nicht genügend erklärt sei, da die Vergänglichkeit, die Kürze des menschlichen Lebens, die Nichtigkeit all seiner Erfolge fordert, daß Gott nicht streng wegen begangener Fehler strafe, sondern jene als Moment der Verzeihung betrachte. Dem wird gegenübergestellt: daß nicht einzelne Thatsachen, sondern immer eine längere Zeit erwogen werden muß, wo dann das Glück des Sünders geschwunden und nur der Gerechte dauerndes Heil erlangt haben wird (37.); daß alle Schätze des Sünders diesen nicht vom baldigen Tode erretten können, der Gerechte aber der Unsterblichkeit theilhaftig werde (49.); daß der Zweifel überhaupt oft aus kleinlichem Neide auf die scheinbaren Glücksumstände des Sünders entspringe (73.); daß der Mensch seiner Vergänglichkeit gegenüber um so mehr auf Besonnenheit und Thatkräftigkeit gewiesen sei (90.), daß zwar jeder Erfolg von Gott abhängig ist (127.), aber Gottesfurcht und redliches Bemühen des Segens gewiß ist (128.), vor Allem aber vom frommen Sinne Resignation, begründet in Selbstbeherrschung und Gottvertrauen, gefordert werden muß (131.). Noch allgemeiner und in dieser Hinsicht am merkwürdigsten stellt sich Ps. 139. hin, welcher, vom entgegengesetzten Endpunkte ausgehend, fragend, wie, da die göttliche Vorsehung und Vergeltung auf der Allwissenheit Gottes beruhen muß, diese möglich sei? Er erklärt sie sich durch die Allgegenwart Gottes in allem Sein, und weil Gott Alles nach seinem tiefen Gedanken geschaffen, daß jedoch das eigentliche Wie dem Menschen unbegreiflich, und so der Mensch nur auf Lauterkeit in Gesinnung und That zu trachten habe. Als einzelnes aber höchst bedeutendes Moment tritt hier noch die Ansicht über die Sünde, deren Erkenntniß und deren Vergebung auf. Ganz allgemein wird erkannt, wie der Mensch vielfach sündigt, ohne daß es ihm zum Bewußtsein kömmt, so daß nur die Zuversicht sich ausspricht, daß Gottes Barmherzigkeit den Menschen von diesem „verborgenen" Fehler losspricht (19.), daß viel Nothstand aus diesen Vergehungen hervorgeht (6.) und daß der Rettung die Vergebung der Sünde vorangehen muß (25.). Dann aber zeichnet der Ps. nachdrücklich den Zustand der Seele, wenn die Erkenntniß der Schuld in ihr aufgegangen (38.); aus diesem tiefen Niedergedrücktsein erhebt sich der Geist zum heißesten Flehen um Vergebung Gottes, von der allein Erhebung und Läuterung bedingt ist (51.); und auf den Flügeln dieses Gebetes gelangt er zu der Gewißheit, daß die göttliche Vergebung auf reuevolles Er- und Bekennen der Schuld erfolget und der Mensch dadurch wieder heil wird (32.). Dieser vergebende, die Schuldhaftigkeit des Menschen in seiner Güte auslöschende Gott wird nun gefeiert (103.). — Jemehr aber diese Anschauungsweise auf der ganzen jisraelitischen Lehre ruhete, und so im Hintergrunde als ein Ausfluß der an Jisrael ergangenen göttlichen Offenbarung erschien, um so näher knüpfte sich an diese subjektive Betrachtung des Verhältnisses Gottes zum Menschen das Verhältniß Gottes zu Jisrael selbst, noch dazu da das Mißgeschick des Einzelnen oft im nationalen Unglück beruhen mußte. Hier lag es schon in David, daß der leidende Sänger als Haupt und Stellvertreter einer ganzen, natürlich der unterdrückten, dann aber siegenden, der streng an die jisraelitische Lehre und den jisraelitischen Kultus sich schließenden Partei auftritt. Es werden daher in den Psalmen zunächst die inneren Kämpfe Jisrael's behandelt, und viel mehr als man in neuerer Zeit annahm. Was daher über den gewissen Sieg des gerechten Menschen überhaupt gesagt wird, ist in der Tiefe nichts anders als der Sieg der gerechten gottanhangenden Partei über die Gegner in Jisrael. An David's Triumph knüpfen sich da zwei besondere Punkte, zuerst das gotterwählte Königthum der David. Familie, und die Erkürung Juda's zum herrschenden Stamm, dann insonders Zijon's zum Sitz der Gottesanbetung, zum religiösen und nationalen Heiligthum. Die Geschichte dieser beiden für das jisraelitische Leben hochwichtigen Punkte sehen wir dann durch die ganze Psalmensammlung reichen. Das Davidische Königthum ist

von Gott eingesetzt und alle es bekämpfenden Feinde, seien es innere, seien es äußere, müssen vor demselben zerschellen; Gott muß es seiner Verheißung gemäß erhalten und immer wieder aufrichten; es beruhet auf Treue gegen Gott, auf Wahrheit und Recht (selbst Ps. 45.). Jehudah allein ist würdig an der Spitze Jisrael's zu stehen, da Ephrajim nur strafbar gewirkt hat. Zijon als Gottesstätte ist über alle Vernichtung erhaben; zerstört, erhebt es sich glanzvoll wieder. An die innern Kämpfe reihen sich die äußeren gegen die großen und kleinen Völker, denen Jisrael seine Existenz abzukämpfen hatte. Die Kämpfe und Siege David's, die Niederlage der Assyrer unter Chiskijah, der Fall Jeruschalajim's, das Exil, die Wiederherstellung, die Streitigkeiten der jungen jüdischen Kolonie mit den feindlichen Nachbarn treten hier bestimmt herein. Aber Jisrael ist immer erneueter Erlösung gewiß; durch seine ewige Erlösungskraft führte es Gott aus Aegypten, und ertheilte ihm das heilige Land, durch sie führte er es abermals aus Babel, und läßt es von Neuem erblühen. Die Schlußzeit der Sammlung konnte dieser Anschauung nur günstig sein. Aber Alles kömmt darauf an, ob Jisrael der Lehre und dem Gebote Gottes treu anhänget, mit dem Halten daran ist ihm der Sieg, mit dem Verlassen derselben schwere Niederlage gewiß. Auch hier geht dann der Ps. auch auf den allgemeinern Boden hinüber, indem er die Lehre Gottes als höchste, erleuchtendste, rettendste, und beseligendste, als lauterste Gabe Gottes und theuerstes Besitzthum des Menschen feiert (19. 119.). An dieses Verhältniß Gottes zu Jisrael schließt sich dann die Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Der Ps. schreitet hier auf das Gebiet der Objektivität zurück. Aus den einzelnen Sprüchen über die Herrlichkeit der Welt und die des Weltschöpfers tritt insonders die Beschreibung der Natur als einer unendlichen Einheit glanzvoll im 104ten Ps. hervor. Neben dem Preise Gottes als Schöpfers und Erhalters wird aber auch die ewige Herrschaft Gottes über alle Kräfte und Geschöpfe der Natur erkannt und gefeiert. Ueberall aber wird dieser Gott des Weltalls als identisch mit dem Gotte der jisraelitische Anbetung hervorgehoben, ja ganz besonders der Gott der Schöpfung und der Gott der Offenbarung als ein und derselbe bemerklich gemacht und verbunden (19.). —

מ ש ל י

Proverbia.

Sprüche.

I. Ueberschrift. — II. Lobrede auf die Weisheit.

1. 1. Sprüche Schelomoh's, des Sohnes
David's, Königs von Jisrael: 2. um kennen
zu lernen Weisheit und Zucht, zu verstehen
die Worte der Einsicht; 3. um anzunehmen
die Zucht der Besonnenheit, Gerechtigkeit und
Recht und Billigkeit; 4. um zu geben Ein=
fältigen Klugheit, dem Jüngling Erkenntniß

א (א) מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִד מֶלֶךְ
יִשְׂרָאֵל׃ (ב) לָדַעַת חָכְמָה וּמוּסָר
לְהָבִין אִמְרֵי בִינָה׃ (ג) לָקַחַת מוּסַר
הַשְׂכֵּל צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵשָׁרִים׃ (ד) לָתֵת
לִפְתָאיִם עָרְמָה לְנַעַר דַּעַת וּמְזִמָּה׃

מ׳ רבתי v. 1. נ"א אִים v. 4.

1. 1—7. **Ueberschrift des ganzen Buches.** — 1. Angabe dessen, woraus das Buch besteht, משלים, wie חזון Jesch. 1, 1., דברי Jirm. 1, 1., wie מזמור und dgl. bei den Psalmen, dann des Verfassers und seiner Würde. S. Einl. zu diesem Buche. — 2–6. Zweck des Buches, in vier näheren Bestimmungen, zuerst der intellektuelle Zweck, Erkenntniß der höhern Sittlichkeit überhaupt zu erlangen (2.), dann der praktische, die praktische Bethätigung derselben anzunehmen (3), und zwar von realer Seite, hierin insonders auf die Einfältigen und die Jugend zu wirken, so jedoch, daß auch die Weiseren Nahrung darin finden (4. 5.), endlich von formaler Seite, im Verständniß der, im Morgenlande so sehr beliebten und gewöhnlichen Sentenzen, in welchen sich die morgenländische Weisheit ausprägte, heranzubilden. — 2. חכמה, מוסר und בינה unterscheiden sich so, daß das erstere die Erkenntniß der höhern Sittlichkeit an sich ist, das zweite die Gewöhnung des Menschen, jene im wirklichen Leben zur Ausführung, zur Herrschaft zn bringen, בינה die Einsicht, im speziellen, gegebenen Falle sie anzuwenden, das Höhere vom Gemeinen, das Sittliche vom Unsittlichen zu unterscheiden. — 3. השכל ist die erste Frucht dieser, meist durch trübe Erfahrungen erlangten Gewohnung (מוסר Zucht), die Besonnenheit; die zweite die Gerechtigkeit, die dem ganzen Leben den Charakter aufdrückt (צדק), und sich im strengen Recht (משפט), wie in billiger Gesinnung und Handlung (משרים) ausprägt. Die letzten drei sind im Geiste von מוסר abhängig, im Ausdruck nicht, da solche Konstruktion vom Hebr. nicht geliebt wird. — 4. Die Einfältigen Ps. 116, 6., hier parallel mit Jünglingen, den unschuldig Unerfahrnen, welche auf die Wege der Welt aufmerksam gemacht werden müssen, um

(ה) יִשְׁמַע חָכָם וְיוֹסֶף לֶקַח וְנָבוֹן
תַּחְבֻּלוֹת יִקְנֶה׃ (ו) לְהָבִין מָשָׁל וּמְלִיצָה
דִּבְרֵי חֲכָמִים וְחִידֹתָם׃ (ז) יִרְאַת יְהוָה
רֵאשִׁית דַּעַת חָכְמָה וּמוּסָר אֱוִילִים
בָּזוּ׃ (ח) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ

und Vorsicht, 5. hören wird der Weise und mehren das Wissen, und der Einsichtige Führung erwerben; 6. um zu verstehen Spruch und Einrede, Worte der Weisen und ihre Räthsel. 7. Furcht des Ewigen ist der Erkenntniß Anfang, Weisheit und Zucht verschmähen Thoren. — 8. Höre, mein Sohn, die

nicht irre zu gehen und Schaden zu erleiden — 5. Doch nicht blos die Jugend, auch der Weise wird daraus lernen. Der Zweck des Buches reicht also über die Jugend hinaus. Dies wird sehr ungekünstelt hinzugefügt, um V. 4. zu vervollständigen. Daher weder אם zu suppl. (Umbreit), noch als Wunsch zu fassen (de Wette), noch „damit" (Ewald), sondern der Weise wird es hören, weil dieser von selbst angetrieben ist, das Buch zu lesen. תחבלות vgl. חֹבֵל, חֶבֶל, חֶבֶל Leitung, Führung durch die Klippen des Lebens, die Einsicht, sich am besten in schwierigen Lagen zu benehmen, daher sehr passend zu נבון s. Anm. zu V. 2. — 6. Chab. 2. 6. kommen die drei hier gebrauchten Ausdrücke als Spott- und Hohnsprüche vor. Es geht daraus die Biegsamkeit dieser Ausdrücke hervor, ebenso wie שיר und שירה, d. h. die durchaus nicht feste Abgrenzung derselben als Kunstausdrücke. Während משל, den דברי חכמ׳ parallel, das allgemeinere, bezeichnet מליצה den ironischen Anstrich, חידה die geheimnißvolle Einkleidung. — 7. Die Ueberschrift soll aber logisch uud künstlerisch abgerundet werden, um so selbst Kunstprodukt zu sein; deshalb wird sie mit einer Sentenz beschlossen, welche in der ersten Hälfte positiv, in der zweiten negativ zeigt, für wen der Zweck des Buches, wie er 2—6. aufgestellt ist, erreichbar, also das Buch bestimmt ist. Alle die, welche „Weisheit und Zucht" verachten, sind Thoren, für diese ist das Buch nicht; die wahre Erkenntniß gründet sich auf „Gottesfurcht," diese ist die erste Bedingung jener, also für die Gottesfürchtigen ist das Buch bestimmt, und da wird es seinen Zweck erreichen. Es sind also hiermit ab- und in ihre Schranken gewiesen, die von vorn herein das Buch abwehren werden, es ist die eigentliche Prämisse gegeben, welche das Buch voraussetzt, die Gottesfurcht. ראשית Anfang, nicht Vorzügliches, s. 9, 10. — **Erster Theil: Lob der Weisheit,** eine Rede (1, 8—9, 18.). In einer wohlgeordneten und vielgegliederten Rede, welche in Vier sich auch äußerlich abzeichnenden Abschnitten verläuft, will der Autor die Liebe zur Weisheit, das Suchen und Eifern nach ihr tief in das Herz des Hörers senken. Im ersten Abschnitt (1, 8—3, 35.) stellt er die Folgen der Weisheit, gegenüber denen der Sünde, und den allgemeinen Inhalt der Weisheit dar; im zweiten Abschnitt (4, 1—6, 19.) mahnt er nicht nur zur Weisheit, sondern warnt auch vor den hauptsächlichsten Lastern; dann widmet er aus diesen dem Ehebruch einen besondern, den dritten Abschnitt (6, 20—7, 27.); der vierte (Kapp. 8. 9.) feiert nun das Lob der Weisheit, ganz aus dem Allgemeinen heraus, und läßt sie, aber auch die Thorheit (9, 13—18.) ihre Einladung an die Menschen aussprechen. Drei Momente charakterisiren diese Lobrede auf die Weisheit, welche sofort den Standpunkt der Begriffe fest und sicher bezeichnen: 1) daß der Autor die Weisheit als die mit Bewußtsein vollführte Sittlichkeit des wirklichen Lebens versteht; 2) daß er sie deshalb auf dem Grunde des Gottglaubens bestehend und mit diesem identisch hält; 3) daß er sie als eine in der Menschheit sich traditionell überliefernde und fortpflanzende, deshalb auf die Zucht und Lehre der Eltern im Individuum sich stützende erkennt. Deshalb zeigt es sich auch als ein äußerliches Merkmal jedes Abschnittes, daß er an die Spitze jedes derselben, mit Ausnahme des letzten, wo er in das Allgemeine hinaustritt, und die Weisheit personifizirt, die Mahnung stellt, an die Lehre der Eltern zu halten: 1, 8. 4, 1. 6, 20., wohingegen die Absätze oder Kapitel, in welche jeder Abschnitt zerfällt, mit der Mahnung beginnen, der Lehre des Autors Ohr und Herz zuzuwenden: 2, 1. 3, 1. 5, 1. 7, 1. Ueberblicken wir so die Rede, so erkennen wir sie mit großer Sinnigkeit geordnet, indem mit den Schilderungen der Folgen begonnen, der Inhalt der Weisheit darauf gezeichnet, die nachdrücklichste Warnung vor den hauptsächlichsten Lastern hinzugefügt, und nun mit einer glänzenden, zu hohem Schwung sich erhebenden Paränese der Weisheit geschlossen wird, die es dennoch dem Hörer zum Bewußtsein bringt, daß er die freie Wahl habe und am Scheidewege stehe. — Erster Abschnitt (1, 8—3, 35.); er besteht aus drei Kapiteln, von denen das erste (1, 8—33.) die Folgen der Sünde und Weisheit allgemein zeichnet, das zweite (K. 2.) sie spezieller faßt und individualisirt, das dritte (K. 3.) den Inhalt der Weisheit angiebt. — Erstes Kapitel (1, 8—33.). Nach der, jeden Abschnitt beginnenden Mahnung, der Lehre und Zucht der Eltern zu folgen (V. 8. 9.), werden zuerst die Folgen der Sünde geschildert, indem fast dramatisch die Versprechungen der verlockenden Sünder und deren Ausgang gegenübergestellt werden (8—19.), dann die Folgen der Weisheit in einer Rede dieser, worin sie zu sich ladet, die Uebel, welche die, so ihrem Rufe nicht folgen, treffen, und das Glück der Weisen gezeichnet (19—33.). — 8. Hören schließt Befolgen in sich; dem Vater die Zucht, der Mutter die

וְאַל־תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ׃ (ט) כִּי ׀ לִוְיַת
חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ וַעֲנָקִים לְגַרְגְּרֹתֶךָ׃
(י) בְּנִי אִם־יְפַתּוּךָ חַטָּאִים אַל־תֹּבֵא׃
(יא) אִם־יֹאמְרוּ לְכָה אִתָּנוּ נֶאֶרְבָה לְדָם
נִצְפְּנָה לְנָקִי חִנָּם׃ (יב) נִבְלָעֵם כִּשְׁאוֹל
חַיִּים וּתְמִימִים כְּיוֹרְדֵי בוֹר׃ (יג) כָּל־
הוֹן יָקָר נִמְצָא נְמַלֵּא בָתֵּינוּ שָׁלָל׃
(יד) גּוֹרָלְךָ תַּפִּיל בְּתוֹכֵנוּ כִּיס אֶחָד
יִהְיֶה לְכֻלָּנוּ׃ (טו) בְּנִי אַל־תֵּלֵךְ בְּדֶרֶךְ
אִתָּם מְנַע רַגְלְךָ מִנְּתִיבָתָם׃ (טז) כִּי
רַגְלֵיהֶם לָרַע יָרוּצוּ וִימַהֲרוּ לִשְׁפָּךְ־דָּם׃
(יז) כִּי־חִנָּם מְזֹרָה הָרָשֶׁת בְּעֵינֵי כָּל־

v. 11. עטי׳ לְכָה
v. 14. נ״א גּוֹרָלְךָ או גּוֹרָלְךָ

Zucht deines Vaters, und stoße deiner Mutter Lehre nicht zurück. 9. Denn holder Kranz sind sie deinem Haupte, und Geschmeide deinem Halse. 10. Mein Sohn, wenn Sünder dich verlocken, nicht willige ein! 11. Wenn sie sprechen: Geh mit uns, wir lauern auf Blut, wir stellen dem vergeblich Unschuldigen nach; 12. wir verschlingen sie wie die Unterwelt lebendig, und Schuldlose wie die in die Gruft fahren; 13. allen köstlichen Reichthum finden wir, füllen mit Beute unsre Häuser; 14. dein Loos sollst du unter uns werfen, Ein Beutel sei für uns Alle! 15. Mein Sohn, geh nicht auf dem Wege mit ihnen, halt deinen Fuß von ihren Pfaden zurück! 16. Denn ihre Füße laufen zum Bösen und eilen, Blut zu vergießen. 17. Denn vergeblich wird gebreitet das Netz vor den Augen jedes Ge-

belehrende Mahnung. — 9. Wenn du sie, die Zucht und Lehre der Eltern, annimmst, so gereichen sie dir zum Schmucke: der Schmuck ist das äußere Zeichen des Wohlstandes, des Wohlbefindens; so daß sie also nicht nur dein Wohlbefinden hervorrufen, sondern, gerade weil du sie als Lehre deiner Eltern befolgst, dir zur Ehre gereichen. לוית חן nur noch 4, 9., Kranz um das Haupt. ענקים und ענקות Halsketten, nur noch mit צואר Richt. 8, 26. H. L. 4, 9. גרגרות Plur. Rabe: סביבות הגרון. — 10. „Sünder," die in Sünden ergrauten, die den Jüngling verlocken, um einen kräftigen Arm zur Ausführung ihrer Gewaltthaten mehr zu haben. תבא für תאבה. Andre תֵּבֵא, wie תלך V. 15. — 11. Absichtlich drückt der Verf. die Frevelthat gleich nackt und scharf aus, um den Jüngling auf den wahren Inhalt der That aufmerksam zu machen, und bezeichnet damit zugleich die ergrauten Sünder, die am Sündigen, am Vollführen der Gewaltthat, an der tückischen Jagd auf den Unschuldigen Lust haben, wie V. 12 noch mehr ausdrückt. נקי und תמים haben dem Sünder den Begriff von Einfalt, die zu berücken leicht und vergnüglich sei; der Verf. will aber, indem er diese Ausdrücke den Frevlern in den Mund legt, zugleich den ernsten höhern Hintergrund zu erkennen geben, auf welchem die That geschieht. Ganz aus der Rolle würde aber der Verf. gefallen sein, wenn er חנם zu נצפנה gezogen, und „ohne Ursache," der nichts gegen uns verschuldet hat, verstanden hätte; vielmehr gehört es zu לנקי dem die Unschuld nichts hilft, „vergebens," wodurch die Sünder geschickt den glücklichen Erfolg ihrer That voraussetzen und auf die Nutzlosigkeit der Unschuld überhaupt hinweisen. Entscheidend hierfür ist auch das חנם des V. 17., das sich auf unseres bezieht. לדם, Rabe und Raschi: לשפך דם aus V. 16. — 12. Die Lust der Frevler an der plötzlichen Vernichtung der Unschuldigen, zugleich die Gewißheit des Erfolges im plötzlichen Ueberfall. Suff. plur. in נבלעם auf נקי, und zu jenem חיים und תמימים Appos., allein תמימים ist nicht parallel mit חיים, zu welchem vielmehr כיורדי בור perallel ist, daher nicht: „unversehrt, gesunden Leibes" (Ewald), sondern „Unschuldige, Redliche." Vgl. noch 4 M. 16, 30. 33. — 13. Nun das Reizmittel der Beute. — 14. Endlich das Versprechen gleichen Antheils, trotzdem er jung, unerfahren, und sie den Anschlag zur That entworfen haben. Ralbag erkl.: nicht derselbe Beutel für Alle, weil sonst das Vertheilen in der ersten Versh. unnöthig, sondern jeder einen gleich großen Beutel. Dies ist gezwungen, vielmehr schreitet die Rede fort, erst gleichen Antheil, dann die Gemeinsamkeit, da nichts den Jüngling so sehr reizt, wie die Gleichstellung in der Gemeinsamkeit mit älteren Personen. **Ein** Beutel, aber Jeder mit seinem Antheil darin. — 15. Die Abmahnung, einschmeichelnd mit בני beginnend, indem dies der umfassendste Ausdruck des eigennutzlosen Wohlwollens ist. — 16. Erster Grund, weil die That an sich böse ist, daher statt לדם das längere לשפך דם, statt לכה: ירוצו, ימהרו. — 17. Um den vielfach ventilirten V. 17.

flügelten: 18. sie aber lauern auf ihr eigen Blut, stellen ihrem eignen Leben nach. 19. Also die Wege Jedwedes, der nach Gewinn geizt, seinem Besitzer nimmt er das Leben. 20. Laut ruft die Weisheit auf der Straße, läßt auf den Märkten ihre Stimme tönen; 21. an der Ecke geräuschvoller Wege ruft sie, in der Thore Eingängen, in der Stadt spricht sie ihre Reden: 22. Wie lange noch, Einfältige, wollet ihr Einfalt lieben? und wollen Spötter an Spott sich ergötzen, und Thoren Erkenntniß hassen? 23. Kehret um zu meiner Mahnung! Sieh, ich ströme meinen Geist Euch aus, mach' euch meine Worte erkennen. 24. Dieweil ich rief, und ihr weigertet, streckte meine Hand aus, Niemand achtete, 25. und ihr verwarft all' meinen Rath und wolltet meine Mahnung nicht: 26. so werd' auch ich bei Eurem Unglück lachen, höhnen, wenn

בַּעַל כָּנָף׃ (יח) וְהֵם לְדָמָם יֶאֱרֹבוּ
יִצְפְּנוּ לְנַפְשֹׁתָם׃ (יט) כֵּן אָרְחוֹת כָּל־
בֹּצֵעַ בָּצַע אֶת־נֶפֶשׁ בְּעָלָיו יִקָּח׃ (כ)
חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן
קוֹלָהּ׃ (כא) בְּרֹאשׁ הֹמִיּוֹת תִּקְרָא
בְּפִתְחֵי שְׁעָרִים בָּעִיר אֲמָרֶיהָ תֹאמֵר׃
(כב) עַד־מָתַי ׀ פְּתָיִם תְּאֵהֲבוּ פֶתִי וְלֵצִים
לָצוֹן חָמְדוּ לָהֶם וּכְסִילִים יִשְׂנְאוּ־דָעַת׃
(כג) תָּשׁוּבוּ לְתוֹכַחְתִּי הִנֵּה אַבִּיעָה לָכֶם
רוּחִי אוֹדִיעָה דְבָרַי אֶתְכֶם׃ (כד) יַעַן
קָרָאתִי וַתְּמָאֵנוּ נָטִיתִי יָדִי וְאֵין מַקְשִׁיב׃
(כה) וַתִּפְרְעוּ כָל־עֲצָתִי וְתוֹכַחְתִּי לֹא
אֲבִיתֶם׃ (כו) גַּם־אֲנִי בְּאֵידְכֶם אֶשְׂחָק

v. 13. נ"א בֹּצֵעַ או בֹּצַע
v. 22. נ"א תְּאֵהֲבוּ

richtig zu verstehen, muß erwogen werden: daß mit כי V. 16. ein erster, also mit כי V. 17. ein zweiter Grund der Abmahnung eingeführt werden muß; daß aber והם V. 18. zeigt, daß mit diesem kein neuer Grund eingeführt wird, sondern V. 15. mit 17. verbunden ist, aber, wie eben והם zeigt, einen Gegensatz zu 17. enthält. V. 18. besagt nun: sie, die auf den Unschuldigen lauern, lauern damit nur auf ihr eignes Blut, stellen ihrem eigenen Leben nach: dies setzt voraus, daß sie vergebens auf den Unschuldigen lauern, diesem vergebens das Netz ausbreiten. Das Letztere spricht V. 17. aus. Die Sünder hatten gesagt V. 11.: vergebens ist der Unschuldige unschuldig, er fällt in unser Netz; der Redner sagt: vergebens breitet ihr das Netz aus, der Unschuldige fällt nicht hinein. Der Unschuldige wird im Bilde durch den Vogel ausgedrückt, der das Netz ausgebreitet sieht, und vorüberfliegt. Der zweite Grund der Abmahnung ist demnach: es glückt den Sündern ihre That nicht, sondern sie kommen dabei um. — 19. Dies noch einmal allgemeiner auf Alle, die um Gewinns halber böse handeln. „Pfade" Schicksal. יקח nämlich בצע, And.: ein Räuber nimmt dem Andern das Leben. Wie also die Sünder zwei Motive aussprachen: die Lust an der That 11. 12. und die Beute 13. 14., so auch der Redner: die Schrecken der That 16. und der schlechte Ausgang 17—19. — 20. So wie die Sünder um Genossen werben, so wirbt auch die Weisheit um Jünger. Wenn aber jene heimlich den Einzelnen, der ihnen geeignet scheint, zu verlocken suchen: so spricht diese offen, mitten im Gewühle des Lebens, und zu Allen. Die Weisheit, wie sie der Redner versteht, ist also nicht jene geheimnißvolle Mystik der Inder und Aegypter, nicht jene, auf tiefe, logische Entwickelung gestützte Metaphysik der Griechen, sondern die einfache Sittlichkeit, wie sie sich im gesammten wirklichen Leben offenbart. חכמות Personifikation, daher mit dem Sing. Verb. wie 9, 1. — 21. המיות sc. רחבות vgl. Jesch. 22, 2. בעיר Gegensatz zu den Thoren der Stadt. — 22. Der Verf. versteht Thoren aller Art, die unabsichtlich und absichtlich dem Gegensatz der Wahrheit huldigen. — 23. Die ganze Schrift, und so auch der Verf. geht von der Ansicht aus, daß die höhere Sittlichkeit, worin die wahre Weisheit besteht, kein Geheimniß oder Ausfluß tiefsten Sinnens ist, sondern überall dem Menschen in Fülle entgegen strömt, sobald er Geist und Herz dafür öffnet. — 24. Die Weisheit ruft so die Menschen zu sich: aber sie hören nicht, sie wenden sich von ihr ab, zur Thorheit und Sünde. — 25. Und zwar nicht allein im Allgemeinen, sondern auch in allen besonderen Fällen des Lebens (כל עצתי). — 26. 27. Daher kommt Unglück, Schrecken, Verderben über die sündigen Menschen, und oft urplötzlich. Höchst oratorisch wird die Personifikation der Weisheit dahin fortgesetzt, daß diese über das Verderben derer,

אֶלְעַג בְּבֹא פַחְדְּכֶם׃ (כז) בְּבֹא כְשֹׁאוָה פַּחְדְּכֶם וְאֵידְכֶם כְּסוּפָה יֶאֱתֶה בְּבֹא עֲלֵיכֶם צָרָה וְצוּקָה׃ (כח) אָז יִקְרָאֻנְנִי וְלֹא אֶעֱנֶה יְשַׁחֲרֻנְנִי וְלֹא יִמְצָאֻנְנִי׃ (כט) תַּחַת כִּי־שָׂנְאוּ דָעַת וְיִרְאַת יְהוָה לֹא בָחָרוּ׃ (ל) לֹא־אָבוּ לַעֲצָתִי נָאֲצוּ כָּל־תּוֹכַחְתִּי׃ (לא) וְיֹאכְלוּ מִפְּרִי דַרְכָּם וּמִמֹּעֲצֹתֵיהֶם יִשְׂבָּעוּ׃ (לב) כִּי מְשׁוּבַת פְּתָיִם תַּהַרְגֵם וְשַׁלְוַת כְּסִילִים תְּאַבְּדֵם׃ (לג) וְשֹׁמֵעַ לִי יִשְׁכָּן־בֶּטַח וְשַׁאֲנַן מִפַּחַד רָעָה׃

eur Schrecken kömmt, 27. wenn kömmt wie Wetter euer Schrecken, wie Wirbelwind eur Unglück nah't, wenn Noth und Drangsal über euch kömmt. 28. Dann rufen sie mich und ich antworte nicht, suchen mich und finden mich nicht. 29. Dafür, daß sie Erkenntniß haßten, des Ewigen Furcht nicht wähleten, 30. meinem Rathe nicht gewillten, all' meine Mahnung verschmähten: 31. so sollen sie essen von ihres Wandels Frucht, und sich sättigen an ihren Anschlägen. 32. Denn der Abfall der Einfältigen tödtet diese, und der Thoren Sicherheit bringt sie um. 33. Doch wer auf mich hört, wohnet sicher und vor der Furcht des Unglücks ruhig. —

ב (א) בְּנִי אִם־תִּקַּח אֲמָרָי וּמִצְוֹתַי תִּצְפֹּן אִתָּךְ׃ (ב) לְהַקְשִׁיב לַחָכְמָה אָזְנֶךָ תַּטֶּה לִבְּךָ לַתְּבוּנָה׃ (ג) כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ׃ (ד) אִם־תְּבַקְשֶׁנָּה כַכָּסֶף וְכַמַּטְמוֹנִים תַּחְפְּשֶׂנָּה׃

2. 1. Mein Sohn, o daß du meine Reden nähmest an, und bei dir bärgest mein Gebot, 2. der Weisheit leihend dein Ohr, neigtest zur Vorsicht dein Herz! 3. Denn, wenn du der Einsicht rufest, nach der Vorsicht deine Stimme erhebest, 4. wenn du sie suchest wie Silber, wie Schätze sie erforschest:

בנ״א בְּבֹא v. 26.
כשואה קרי v. 27. עטי׳ צָרָה ibid.
בנ״א וּמִמֹּעֲצֹתֵי׳ v. 31.

die sie verschmähten, höhnt, andeutend, daß diejenigen, welche in Bosheit und Selbstverschuldung in's Verderben kamen, kein Mitgefühl, sondern noch Hohn erhalten. — 28. Im Unglück möchten sie die rechten Wege einschlagen, aber vermögen es nicht. Die dreimalige Endung — uneni giebt der Sentenz rhetorischen Nachdruck. — 29—31. Die Folgen ihres verkehrten und feindlichen Handelns treffen sie. — 32. 33. Als Grund wird der Allgemeinsatz geltend gemacht, daß das Eintreffen der Folgen jeder fortgesetzten Handlungsweise eine höhere Nothwendigkeit ist, von der Niemand befreit werden kann. In schönem Gegensatz werden die Sicherheit des thörichten Sünders, der sich auf die Erfolge seiner Listen und Gewaltthaten verläßt, als sein Verderben, der Weise als sicher und vor aller Furcht beruhigt, gegenübergestellt. Der Weise ist beruhigt, weil er dem äußerlichen Gewinn und Verlust, so wie überhaupt den wechselnden Momenten des Lebens nicht die Bedeutung zuspricht. —

2. Zweites Kapitel (K. 2.). Nach kurzer Mahnung (1. 2.) werden die Folgen der Weisheit spezieller ausgeführt, indem in ihrem Suchen die Furcht und Erkenntniß Gottes (3—6.), der Unschuld und Recht schützt (7. 8.), gefunden und Gerechtigkeit und Billigkeit verstanden werden (9.). Dadurch wird der Mensch gerettet vor allem Bösen (10—15.), insonders vor Ehebruch und dessen Strafen (16—19.), sodaß er das Glück des Gerechten, Ruhe und Bestand, erwirbt (20—22.) — 1. 2. Das כי אם V. 3. zeigt, daß אם hier Wunschpartikel, wie denn die Anrede am Beginn eines Kap. immer Mahnung ist. Die vier Hemistichien zeigen eine sinnige Steigerung. — 3. 4. Grund des

(ה) אָז תָּבִין יִרְאַת יְהוָה וְדַעַת אֱלֹהִים
תִּמְצָא׃ (ו) כִּי־יְהוָה יִתֵּן חָכְמָה מִפִּיו
דַּעַת וּתְבוּנָה׃ (ז) וְצָפַן לַיְשָׁרִים תּוּשִׁיָּה
מָגֵן לְהֹלְכֵי תֹם׃ (ח) לִנְצֹר אָרְחוֹת
מִשְׁפָּט וְדֶרֶךְ חֲסִידָו יִשְׁמֹר׃ (ט) אָז
תָּבִין צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵישָׁרִים כָּל־מַעְגַּל־
טוֹב׃ (י) כִּי־תָבוֹא חָכְמָה בְלִבֶּךָ וְדַעַת
לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם׃ (יא) מְזִמָּה תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ
תְּבוּנָה תִנְצְרֶכָּה׃ (יב) לְהַצִּילְךָ מִדֶּרֶךְ
רָע מֵאִישׁ מְדַבֵּר תַּהְפֻּכוֹת׃ (יג) הַעֹזְבִים
אָרְחוֹת יֹשֶׁר לָלֶכֶת בְּדַרְכֵי־חֹשֶׁךְ׃ (יד)
הַשְּׂמֵחִים לַעֲשׂוֹת רָע יָגִילוּ בְּתַהְפֻּכוֹת
רָע׃ (טו) אֲשֶׁר אָרְחֹתֵיהֶם עִקְּשִׁים
וּנְלוֹזִים בְּמַעְגְּלוֹתָם׃ (טז) לְהַצִּילְךָ
מֵאִשָּׁה זָרָה מִנָּכְרִיָּה אֲמָרֶיהָ הֶחֱלִיקָה׃

בנ"א אָז v. 5.
יצפון קרי v. 7. נ"א לַיְשָׁרִים או לִישָׁרִים ibid.
חסידיו קרי v. 8. נ"א הָעֹזְבִים v. 13.

5. dann wirst du einsehen des Ewigen Furcht, und finden Erkenntniß Gottes; 6. denn der Ewige giebt Weisheit, aus seinem Mund Erkenntniß und Vorsicht, 7. er sparet den Geraden Heil auf, Schild den schuldlos Wandelnden, 8. hütend die Pfade des Rechts, und den Weg seiner Frommen bewahrt er; — 9. dann wirst du einsehen Gerechtigkeit und Recht und Gradheit, jede Bahn des Guten; 10. denn Weisheit wird in dein Herz kommen, und Erkenntniß deiner Seele angenehm sein, 11. Besonnenheit wacht über dich, Vorsicht behütet dich: 12. dich zu retten vor dem Wege des Bösen, vor dem Manne, der Falschheit redet; 13. vor denen, so die Pfade der Gradheit verlassen, zu wandeln auf Wegen der Finsterniß; 14. die sich freuen, Böses zu thun, jauchzen ob der Falschheit des Bösen, 15. welche ihre Pfade verdrehen, verkehrt in ihren Bahnen; — 16. dich zu retten vor ehebrecherischem Weibe, vor der Fremden, die

voraufgegangenen Wunsches: die herrlichen Früchte der Weisheit. Wenn aber bis jetzt die Weisheit den Menschen rief, d. h. wenn die Elemente der Weisheit sich ihm von selbst boten, so muß er doch, um weiter zu gelangen, selbst streben und immer tiefer einzudringen suchen. Die zweimalige Endung — schennah nachdrücklich. — 5. Dann dringt er in den Kern der Weisheit ein: Gottesfurcht und Erkenntniß Gottes. Der Aufbau des Folgenden ist, wie selten, ausgedehnt, regelrecht und künstlich. Nach dem Vordersatz כי אם folgt der erste Nachsatz mit אז תבין 5., wozu ein Anhängesatz mit כי 6—8., der zweite Nachsatz אז תבין 9. und einem Anhängesatz mit כי 10. 11., wozu ein erster Folgesatz להצילך 12—15., ein zweiter להצילך 16—19., und ein allgemeiner Folgesatz zum Ganzen mit למען 20. Ein abschließender Allgemeinsatz 21. 22. endet dann das Kapitel mit כי, wie 1, 32. 33. Demgemäß auch der Inhalt. Als die Frucht des Weisheitsuchens wird zuerst die religiöse Erkenntniß und deren Wirkung 5—8., dann die religiöse That und deren Wirkung 9—11., und diese insonders als die Rettung vor der Gemeinschaft mit den Bösen 12—15., und vor dem Verkehr mit der Ehebrecherin 16—19. erkannt, so daß die allgemeine Frucht der rechte Wandel ist 20., worauf der Allgemeinsatz über das Schicksal der Gerechten und Sünder 21. 22. — 6.-7. Ist so der Weise Gott näher getreten, so vermehrt sich seine Weisheit immer mehr aus dem Quell der Weisheit, Gott, und er erlangt den Schutz Gottes. — 8. לנצר ist aufzulösen, der Inf. mit ל für Part. act.; denn als Anhängesatz es auf die Schuldlosen zu beziehen, widerspricht dem Zusammenhange. — 9. Das Recht in allen seinen Nüancen als die religiöse That. — 10. Der oben gezeichnete Bau des Ganzen giebt dem כי die Bedeutung „denn,“ nicht „wenn.“ — 11. Die מזמה, die Besonnenheit bei jedem einzelnen Schritt im Leben, ist der Ausfluß der Weisheit. — 12. תהפכות außer den Spr. nur noch 5 M. 32, 20. — 13—15. Schilderung dieser Bösen. — 16. Dem מאיש gegenüber nun לאשה. Daß זרה, נכריה hier keine Fremde, Ausländerin zu verstehen, geht aus V. 17. hervor, welcher die Ehebrecherin bezeichnet, und den, von Gott eingesetzten, in seinem Namen geheiligten Ehebund voraussetzt. Jene Aus-

(יז) הַעֹזֶבֶת אַלּוּף נְעוּרֶיהָ וְאֶת־בְּרִית
אֱלֹהֶיהָ שָׁכֵחָה׃ (יח) כִּי שָׁחָה אֶל־מָוֶת
בֵּיתָהּ וְאֶל־רְפָאִים מַעְגְּלֹתֶיהָ׃ (יט) כָּל־
בָּאֶיהָ לֹא יְשׁוּבוּן וְלֹא יַשִּׂיגוּ אָרְחוֹת
חַיִּים׃ (כ) לְמַעַן תֵּלֵךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים
וְאָרְחוֹת צַדִּיקִים תִּשְׁמֹר׃ (כא) כִּי־
יְשָׁרִים יִשְׁכְּנוּ־אָרֶץ וּתְמִימִים יִוָּתְרוּ בָהּ׃
(כב) וּרְשָׁעִים מֵאֶרֶץ יִכָּרֵתוּ וּבוֹגְדִים
יִסְּחוּ מִמֶּנָּה׃

ihre Reden glättet, 17. die den Vertrauten ihrer Jugend verlassen, und den Bund ihres Gottes vergessen; 18. denn es sinkt ihr Haus zum Tode, und zu den Schatten ihre Bahnen; 19. All', die zu dir kommen, kehren nicht zurück, und erreichen nicht des Lebens Pfade: 20. auf daß du wandelst auf dem Wege der Guten, und der Gerechten Pfade wahrest. 21. Denn die Graden werden das Land bewohnen, und die Schuldlosen bleiben übrig darinnen; 22. aber die Frevler werden aus dem Lande vertilgt, und die Treulosen aus ihm hinausgeschleudert. —

ג (א) בְּנִי תּוֹרָתִי אַל־תִּשְׁכָּח וּמִצְוֹתַי
יִצֹּר לִבֶּךָ׃ (ב) כִּי אֹרֶךְ יָמִים וּשְׁנוֹת
חַיִּים וְשָׁלוֹם יוֹסִיפוּ לָךְ׃ (ג) חֶסֶד
וֶאֱמֶת אַל־יַעַזְבֻךָ קָשְׁרֵם עַל־גַּרְגְּרוֹתֶיךָ

3. 1. Mein Sohn, vergiß nicht meine Lehre, und meine Gebote bewahre dein Herz. 2. Denn Dauer der Tage und Jahre des Lebens und Frieden werden sie dir mehren. 3. Liebe und Wahrheit verlasse dich nicht, binde sie um deinen Hals, schreib sie auf die

נ״א מַעְגְּלוֹתֶיהָ v. 18.
בנ״א גַּרְגְּרוֹתֶיךָ v. 3.

drücke sind daher nur so stark gewählt, um das Weib als dem, den sie verlocken will, versagt zu bezeichnen, dem מְקֻדֶּשֶׁת der hebr. Trauformel gegenüber, wie זר im Pentat. dem קדש in allen Kultusgegenständen gegenübersteht, so daß זר auch den Nichtpriester bezeichnet. Die Sept. schon verstehen es als personifizirte Verführung, Raschi als den Götzendienst, Ralbag als die lüsterne Seele. — 17. Vgl. Joel 1, 8. Mal. 2, 14. Allerdings setzt dies, wie Ewald bemerkt, religiöse Gebräuche bei Schließung der Ehe voraus. — 18. 19. Sie geht unter und reißt in ihr Verderben die mit hinein, welche sich ihr ergaben. רפאים s. zu Jesch. 14, 9. — 21. 22. Es kommt zur richtigen Beurtheilung des Lebens immer darauf an, daß wir die Resultate längerer Zeiträume überschauen, wo denn der gesicherte Bestand der Gerechten, der Untergang der Frevler zur Ansicht kömmt. So häufig in den Psalmen.

3. Drittes Kapitel (K. 3.) Nach abermaliger Mahnung (1. 2.) wird der Inhalt der Weisheit zuerst positiv als Liebe und Wahrhaftigkeit (3. 4.), Gottvertrauen und Gottes stetes Gedenken (5. 6.), Bescheidenheit und Gottesfurcht (7. 8.), Wohlthätigkeit (9. 10.) und ruhiges Ertragen der göttlichen Geschicke (11. 12.) bezeichnet. Nach weiterer Lobpreisung der Weisheit (13—20.) und deren Folgen (21—26.) wird dann der Inhalt der Weisheit negativ charakterisirt als Vermeidung der Unbarmherzigkeit und Werkunthätigkeit (27. 28.), der Treulosigkeit (29.), Streitsucht (30.), Gewaltthätigkeit (31—33.), Spottsucht (34.), worauf ein zusammenfassender Schlußsatz des ersten Abschnittes (35.) — 2. Schon äußerlich gefaßt ist die Weisheit befähigt, das Leben zu verlängern, indem sie von zerstörenden Leidenschaften befreit. Indeß sieht das Pentateuch langes Leben als ein von Gott ausgehender Lohn der Frömmigkeit an. „Jahre des Lebens" scheint allerdings mehr innerlich zu fassen zu sein, nämlich Genuß der Jahre. — 3. Wider den Zusammenhang verstehen Rabe und Ralbag חסד ואמת von der göttlichen Gnade und Treue, während sie hier sicher als die von den Menschen zu übenden Tugenden der Liebe, Milde, Barmherzigkeit und der vollständigen Wahrhaftigkeit zu verstehen. Das „nicht verlassen" wird zur größerer Eindringlichkeit zuerst als ein sorgfältiges und festes Umbinden eines kostbaren Schmuckes um den Hals (vgl. 1, 9.), dann als ein Schreiben auf die Tafel

כָּתְבֵם עַל־לוּחַ לִבֶּךָ׃ (ד) וּמְצָא־חֵן וְשֵׂכֶל
טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם׃ (ה) בְּטַח אֶל־
יְהוָה בְּכָל־לִבֶּךָ וְאֶל־בִּינָתְךָ אַל־תִּשָּׁעֵן׃
(ו) בְּכָל־דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר
אֹרְחֹתֶיךָ׃ (ז) אַל־תְּהִי חָכָם בְּעֵינֶיךָ
יְרָא אֶת־יְהוָה וְסוּר מֵרָע׃ (ח) רִפְאוּת
תְּהִי לְשָׁרֶּךָ וְשִׁקּוּי לְעַצְמוֹתֶיךָ׃ (ט) כַּבֵּד
אֶת־יְהוָה מֵהוֹנֶךָ וּמֵרֵאשִׁית כָּל־
תְּבוּאָתֶךָ׃ (י) וְיִמָּלְאוּ אֲסָמֶיךָ שָׂבָע
וְתִירוֹשׁ יְקָבֶיךָ יִפְרֹצוּ׃ (יא) מוּסַר יְהוָה
בְּנִי אַל־תִּמְאָס וְאַל־תָּקֹץ בְּתוֹכַחְתּוֹ׃
(יב) כִּי אֶת אֲשֶׁר־יֶאֱהַב יְהוָה יוֹכִיחַ
וּכְאָב אֶת־בֵּן יִרְצֶה׃ (יג) אַשְׁרֵי אָדָם

הר׳ בדגש נ״א לְשָׁרֶּךָ v. 8.
עטי׳ כִּי v. 12. סגול בלי מקף ונ״א אֶת ibid.

Tafel deines Herzens: 4. so findst du Gunst
und gutes Ansehn in Gottes und der Men=
schen Augen. 5. Dem Ewigen vertrau mit
deinem ganzen Herzen, und nicht auf deine
Einsicht stütze dich. 6. Auf allen deinen We=
gen erkenne Ihn, und Er wird ebnen deine
Pfade. 7. Sei nicht weis' in deinen Augen:
fürchte den Ew'gen und weiche vom Bösen.
8. Heilung wird dies deinem Leibe sein, und
Erquickung deinen Gebeinen. 9. Ehre den
Ew'gen von deinem Reichthum und von den
Erstlingen all deines Ertrages: 10. so werden
deine Speicher sich mit Ueberfluß füllen, und
von Most deine Kufen überfließen. 11. Die
Zucht des Ewigen, mein Sohn, verschmähe
nicht, und nicht verdrieße seine Mahnung dich:
12. denn wen der Ew'ge liebet, mahnet er,
und wie ein Vater den Sohn, an dem er
Wohlgefallen. 13. Heil dem Menschen, wel=
cher Weisheit fand, dem Menschen, welcher

des Herzens, d. h. in's Herz einschreiben, um es niemals zu vergessen, und unmittelbar vom Herzen auf unser Thun einwirken zu lassen, umschrieben. „Die Tafel" mit Hinblick auf die steinernen Tafeln des Gesetzes, „deines Herzens," um nicht bloß gesehen, sondern immerfort gefühlt uad gedacht zu werden. Umbreit denkt sehr gezwungen an Amulet und Talisman. — 4. Imper. mit ו im Nachsatz statt Fut. „so." שכל טוב, Einige: Einsicht, And. gutes Glück, allein richtiger nach Eichel: Anblick, die Art, wie Jemand angesehen wird, Ansehen. — 5. Was dieser und die folgenden Verse als den positiven Kern der Weisheit hervorheben, ist, mit einem Worte, die Unterordnung des Menschen unter Gott, zuerst innerlich in der Selbstschätzung seiner Kraft und Einsicht (5—8.), dann mit den äußern Gütern und Schicksalen (9—12.) — 6. דעהו ist mehr als „schau auf ihn," „denk' an ihn," „kenne ihn," sondern alles dies zusammen, das völlige Durchdrungensein vom Gedanken an Gott. In diesem werden alle Wege eben, indem man erkennt, wie man sie zu wandeln, und Gott durch die Anordnung der Verhältnisse zu Hülfe kommt. — 7. Der dünkelhaften Selbstüberschätzung gegenüber wird die wahre Weisheit in die kurzen Sätze zusammengefaßt: Fürchte Gott und meide das Böse. — 8. „Nabel," den Gebeinen gegenüber, die Weichtheile des menschlichen Körpers, vgl. Jech. 16, 4. H. L. 7, 3. Allerdings führt uns das שקוי als flüssiges Heilmittel darauf in der ersten Versh. an die im Morgenlande gewöhnlich in der Nabelgegend applizirten Einreibungen von Oelen und Salben und Auflegung von Pflastern zu denken. — 9. Aufopferung oder Hingabe von äußeren Gütern zur Ehre Gottes; nicht allein zu Opfern, worauf die Erstlinge führen, sondern auch zu guten Werken, am Dürftigen geübt im Namen Gottes, scheint durch die ganze Richtung des Buches ausgesprochen. — 10. Wie die That für Gott, so der Segen von Gott. אסמים nur noch 5 M. 28, 8. wozu s. Anm. — 11. „Die Zucht und Mahnung Gottes" bestehen in Mißgeschick, die er über den Menschen verhängt. Dieser, wenn er weise ist, sieht sie als Folgen seiner Vergehungen und als Mahnungen Gottes zu Gedanken an Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, nicht als unverschuldete Leiden an. — 12. Eine überaus kindliche und sinnige Anschauung: indem das Mißgeschick den Menschen zur Selbsterkenntniß und Besserung führen soll, sendet es Gott insonders denen zu, welche er liebt, d. h. welche schon gut und weise sind, und das Mißgeschick in dieser Weise verstehen. — 13. Das Lob der Weisheit in ihren allgemeinen (13—20.) und individuellen (21—26.) Wirkungen. Die

מָצָא חָכְמָה וְאָדָם יָפִיק תְּבוּנָה׃ (יד) כִּי
טוֹב סַחְרָהּ מִסְּחַר־כָּסֶף וּמֵחָרוּץ
תְּבוּאָתָהּ׃ (טו) יְקָרָה הִיא מִפְּנִיִּים וְכָל־
חֲפָצֶיךָ לֹא יִשְׁווּ־בָהּ׃ (טז) אֹרֶךְ יָמִים
בִּימִינָהּ בִּשְׂמֹאולָהּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד׃ (יז)
דְּרָכֶיהָ דַרְכֵי־נֹעַם וְכָל־נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם׃
(יח) עֵץ־חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ
וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר׃ (יט) יְהוָה בְּחָכְמָה
יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה׃ (כ)
בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ־
טָל׃ (כא) בְּנִי אַל־יָלֻזוּ מֵעֵינֶיךָ נְצֹר
תֻּשִׁיָּה וּמְזִמָּה׃ (כב) וְיִהְיוּ חַיִּים לְנַפְשֶׁךָ
וְחֵן לְגַרְגְּרֹתֶיךָ׃ (כג) אָז תֵּלֵךְ לָבֶטַח
דַּרְכֶּךָ וְרַגְלְךָ לֹא תִגּוֹף׃ (כד) אִם־
תִּשְׁכַּב לֹא־תִפְחָד וְשָׁכַבְתָּ וְעָרְבָה

מפנינים קרי v. 15. נ״א נְתִיבֹתֶיהָ v. 17.
נ״א יְהֹוָה v. 19. נ״א תֻּשִׁיָּה v. 21.
נ״א תִּשְׁכַּב או תִּשְׁכָּב v. 24. בנ״א לְא ibid.

Vorsicht sich erwarb: 14. denn ihr Erwerb ist besser als Erwerb des Silbers, als Goldes ihr Ertrag. 15. Köstlicher ist sie als Perlen, ihr gleichet nichts, was du auch liebest. 16. Der Tage Dauer ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichthum und Ehre. 17. Ihre Wege sind Wege der Anmuth, und all ihre Bahnen Friede 18. Ein Baum des Lebens ist sie denen, die sie ergreifen, und wer sie festhält, wird beglückt. 19. Durch Weisheit gründete der Ewige die Erde, festigte den Himmel durch Vorsicht; 20. durch sein Wissen wurden die Fluthen getheilet, und die Wolken träufeln Thau. 21. Mein Sohn, nicht weichen mögen aus deinen Augen, wahre Rath und Besonnenheit: 22. sie werden deiner Seele Leben sein, und Anmuth deinem Halse; 23. dann wirst du sicher gehen deinen Weg, und dein Fuß nicht straucheln; 24. wenn du dich legst, erschrickst du nicht, und liegst du, ist dein Schlummer süß.

Weisheit erscheint hier als ein personifizirtes Abstraktum, das nicht allein dem Menschen, sondern auch Gott einwohnt. Die Annäherung, gewissermaßen Gleichstellung zwischen Mensch und Gott, die sich auf das, von vorne herein von der Thorah verkündete Prinzip der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott stützt, zeigt sich hier in ihrem völlig Durchdrungenhaben der jisraelitischen Anschauung. Ueber die eigentliche Bedeutung des יפיק viel Streit; Raschi und Rabe: „Anderen mittheilen.“ Am angemessensten mit מצא parallel, wie der folgende V. erweist. — 14. תבואתה erweist סחר hier nicht als Tauschhandel oder Ein- und Verkauf, sondern Erwerb, Einkauf dessen, was dann weiter bearbeitet einen Eintrag giebt. — 15. Ueber פנינים s. zu Klgl. 4, 7. — 16. Die äußeren Früchte der Weisheit: langes Leben (vgl. V. 2.), Reichthum und Ehre, wovon freilich das mittlere sehr fraglich. — 17. Die inneren Früchte der Weisheit: Annehmlichkeit des Lebens und Frieden, indem der Weise überall die wahre Schöne alles Einzelnen zu erkennen und zu genießen versteht, und sich vor den Stürmen des Lebens sichert. — 18. „Ergreifen,“ die nach der Weisheit; „festhalten,“ die in ihr streben. „Leben“ umfaßt nach dem thorahischen Begriff sowohl die erwünschte lange Dauer, als auch den schönen, edeln Genuß des Lebens und seines Inhalts. Dieser Begriff des חיים ist insonders in diesem Buche aufgegriffen und fortgeführt. An ein Heranziehen des Baumes im Paradiese aus 1 M. 2. 3. ist um so weniger zu denken, als sonst nicht mit מאשר das Bild schon fallen gelassen worden wäre. — 19. 20. Der Mensch hat nach Weisheit um so mehr zu streben, als sie nicht allein eine menschliche, sondern auch göttliche Eigenschaft ist. S. zu V. 13. תהמות sind sämmtliche Gewässer der Welt, die nach der thorahischen Ansicht in obere und untere vom Schöpfer getheilt wurden. Die oberen Gewässer als die unbegreiflicheren werden deshalb besonders erwähnt. „Thau“ zugleich für Regen, wie er dies im Morgenl. fast ist. — 21. Rabe zieht zu ילוז die Subjekte aus der zweiten Vershälfte תושיה ומזמה; Plur. masc. weil der Dichter das allgemeine im Sinne hat. לון gleich לוץ. — 22. Wahrer Genuß und Dauer des Lebens und zugleich Schmuck, vgl. V. 2. 3. 1, 9. — 23. Die Weisheit führt einen sichern und ebnen Weg. — 24. Höchste Zuversicht und Seelenruhe, welche die Weisheit verleiht. — 25. Warum diese

25. Fürchte dich nicht vor plötzlichen Schrecken und vor dem Wetter der Frevler, wenn es kömmt: 26. denn der Ew'ge wird in deiner Zuversicht sein, und deinen Fuß vor'm Fang bewahren. 27. Verweigere Wohlthat nicht dem sie gebührt, wenn es in deiner Hand steht, sie zu thun. 28. Zu deinem Nächsten sprich nicht: geh, komm wieder, und morgen will ich's geben! so du's hast. 29. Nicht schmiede Böses wider deinen Nächsten, indeß er sorglos bei dir wohnt. 30. Mit keinem hadre ohne Ursach', wenn er dir nichts zu Leide thut. 31. Gewaltthätigen beneide nicht, und wähle keinen seiner Wege. 32. Denn Gräuel ist dem Ew'gen ein Verkehrter, doch Redlichen befreundet. 33. Des Ew'gen Fluch ruht auf des Frevlers Hause, doch der Gerechten Hütte segnet er. 34. Wenn der Spötter Er nur

שְׁנָתֶךָ׃ (כה) אַל־תִּירָא מִפַּחַד פִּתְאֹם
וּמִשֹּׁאַת רְשָׁעִים כִּי תָבֹא׃ (כו) כִּי־יְהוָה
יִהְיֶה בְכִסְלֶךָ וְשָׁמַר רַגְלְךָ מִלָּכֶד׃
(כז) אַל־תִּמְנַע־טוֹב מִבְּעָלָיו בִּהְיוֹת לְאֵל
יָדֶיךָ לַעֲשׂוֹת׃ (כח) אַל־תֹּאמַר לְרֵעֶיךָ ׀
לֵךְ וָשׁוּב וּמָחָר אֶתֵּן וְיֵשׁ אִתָּךְ׃ (כט) אַל־
תַּחֲרֹשׁ עַל־רֵעֲךָ רָעָה וְהוּא־יוֹשֵׁב לָבֶטַח
אִתָּךְ׃ (ל) אַל־תָּרוֹב עִם־אָדָם חִנָּם אִם־
לֹא גְמָלְךָ רָעָה׃ (לא) אַל־תְּקַנֵּא בְּאִישׁ
חָמָס וְאַל־תִּבְחַר בְּכָל־דְּרָכָיו׃ (לב) כִּי
תוֹעֲבַת יְהוָה נָלוֹז וְאֶת־יְשָׁרִים סוֹדוֹ׃
(לג) מְאֵרַת יְהוָה בְּבֵית רָשָׁע וּנְוֵה
צַדִּיקִים יְבָרֵךְ׃ (לד) אִם־לַלֵּצִים הוּא

v. 26. עטי׳ כִּי־ v. 27. ידך קרי
v. 28. לרעך קרי v. 29. בנ"א יֹשֵׁב
v. 30. תריב קרי v. 32. נ"א יְשָׁרִים
v. 33. עטי׳ צַדִּיקִים

Ruhe: weil keine Befürchtung in der Seele des Weisen. פחד 1, 26. Sehr richtig Raschi: ומשואה כשתבוא על הרשעים, also wie 1, 27. vor dem plötzlichen Sturm, der über die Frevler hereinbricht. Sept. vor dem Einbruch der Frevler bei den Guten, indem Gott diese davor schützt, was weniger im Zusammenhange. — 26. בכסלך wie sonst בעזרתך, die Ursache, warum der Weise nichts fürchtet, weil er von Zuversicht auf Gott erfüllt ist, welche, wie die zweite Versh. ausspricht, auch nicht getäuscht wird. — 27. Daß nicht, wie die Erklärer hier allesammt annahmen, einzelne Sentenzen eingefügt sind, sondern die Sprüche ebenso als negative Bezeichnungen des Inhalts der Weisheit, wie V. 3 ff. als positive, zu verstehen, geht auch schon aus dem Schluß V. 35. hervor. Uebrigens ist auch der logische Fortschritt nicht zu verkennen. Von der Verweigerung der Wohlthat und eines guten Werkes (27. 28.), geht der Redner zum Schmieden von Plänen gegen den sorglosen Nachbar (29.), dann zur Streitlust und endlich zur Gewaltthat (31 f.) über. Den Gebrauch des בעל liebt der Redner, so 1, 17, 19, vgl. 17, 8. Es bezeichnet hier den, der über die Wohlthat Herr sein sollte, der Anspruch darauf hätte. Nach der vom 5ten B. Moscheh insonders ausgegangenen Ansicht hat aber der Bedürftige den vollen Anspruch auf die Wohlthat, falls die zweite Versh. stattfindet, es nämlich in der Macht dessen steht, der darum angegangen wird. לאל ידים s. Mich. 2, 1. — 28. Zu ויש אתך fügt Raschi richtig hinzu: מה שתתן לו. Ein gutes Werk nicht aufzuschieben wird sehr eindringlich empfohlen. — 29. Ganz verkehrt will Umbreit den Satz von der Gastfreundschaft verstehen; das „Sicher bei dir wohnen" heißt nur: sich sicher glaubt, sich von dir nichts Arges vermuthet. — 30. Die zweite Versh. erkl. das חנם der erstern. Falsch Sept.: damit er dir nichts Böses thue. — 31. Ps. 37, 1. erweist, daß die Erkl. „beneide nicht den Gewaltthätigen," wenn er auch momentane Erfolge hat, die richtige ist, woran sich dann die zweite Versh. passend schließt. Bei der Erkl. „eifre dem Gewaltthätigen nicht nach" würde die zweite Versh. nicht nur tautologisch, sondern auch matt sein. — 32. 33. Der Grund. נלוז sc. דרכים 2, 15. 14, 2. Wenn auch nicht der Gegensatz von Pallast und Hütte durch בית und נוה ausgedrückt wird: so hat doch נוה etwas Innigeres, Zuthulicheres. V. 32. drückt die Meinung Gottes, V. 33. das Thun Gottes gegen Redliche und Sünder aus. — 34. Der Redner dehnt das Gesagte zum Schlusse noch weiter aus von den Gewaltthätigen zu Spöttern, von Redlichen zu Bedrängten (Keri Demüthigen). — 35. Die

spottet, leiht Er Gunst Bedrängten. 35. Ehre erben die Weisen, doch Thoren raffet Schande hinweg. —

4. 1. Höret, Söhne, des Vaters Zucht, und merket auf, Einsicht kennen zu lernen; 2. denn guten Unterricht geb' ich euch, meine Lehre verlasset nicht. 3. Denn meinem Vater war ich Sohn, zart und einziger vor meiner Mutter. 4. Da lehrt' er mich und sprach zu mir: festhalte meine Worte dein Herz, meine Gebote bewahre, und lebe! 5. Erwirb Weisheit, erwirb Einsicht: vergiß nicht und weiche nicht ab von den Reden meines Mundes. 6. Verlaß sie nicht, sie wird dich wahren, liebe sie, sie wird dich hüten. 7. Der Weisheit Anfang ist: erwirb Weisheit, und mit all deinem Gute erwirb Einsicht. 8. Halte sie hoch, und sie wird dich erhöhen, sie wird

יָלִיץ וְלַעֲנָיִים יִתֶּן־חֵן׃ (לה) כָּבוֹד חֲכָמִים
יִנְחָלוּ וּכְסִילִים מֵרִים קָלוֹן׃

ד (א) שִׁמְעוּ בָנִים מוּסַר אָב וְהַקְשִׁיבוּ
לָדַעַת בִּינָה׃ (ב) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי
לָכֶם תּוֹרָתִי אַל־תַּעֲזֹבוּ׃ (ג) כִּי־בֵן הָיִיתִי
לְאָבִי רַךְ וְיָחִיד לִפְנֵי אִמִּי׃ (ד) וַיֹּרֵנִי
וַיֹּאמֶר לִי יִתְמָךְ־דְּבָרַי לִבֶּךָ שְׁמֹר
מִצְוֺתַי וֶחְיֵה׃ (ה) קְנֵה חָכְמָה קְנֵה
בִינָה אַל־תִּשְׁכַּח וְאַל־תֵּט מֵאִמְרֵי־פִי׃
(ו) אַל־תַּעַזְבֶהָ וְתִשְׁמְרֶךָּ אֱהָבֶהָ וְתִצְּרֶךָּ׃
(ז) רֵאשִׁית חָכְמָה קְנֵה חָכְמָה וּבְכָל־
קִנְיָנְךָ קְנֵה בִינָה׃ (ח) סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ

ולענוים קרי v. 34. בג"א יִתֶּן־ ibid.

zweite Vershälfte wird verschieden erklärt. Sept.: die Thoren erheben, d. h. rühmen die Schande; Targ.: die Thoren empfangen Schande; Raschi: die Thoren nehmen Schande zu ihrem Theil; Ralbag: die Schande rafft die Thoren hinweg, so Umbreit, de Wette. Ewald: die Thoren hebet Schande hoch, indem sie als schreckhafte Beispiele der Verkehrtheit und göttlichen Strafen berühmt werden. Am richtigsten scheint die Meinung Ralbag's, indem dann im ינחלו und מרים zugleich der Gegensatz der Dauer der Gerechten und des Verschwindens der sündhaften Thoren gegeben ist, ein Gedanke, der hier immer wiederkehrt. —

4. Zweiter Abschnitt (4, 1—6, 19.). Wenn der erste Abschnitt den Inhalt und die Folgen der Weisheit im Allgemeinen zeichnete, so senkt sich der zweite immer mehr in das Besondere, und stellt namentlich die eindringlichen Warnungen vor den hauptsächlichsten Lastern auf. Nach einer ausführlichen Mahnung 4, 1—9. warnt er daher zuerst vor dem Wege des Unrechts und Frevels überhaupt 10—19., dann vor aller Falschheit und allem Betruge 20—27., hiernach ausführlich vor dem Umgang mit ehebrecherischem Weibe (K. 5.), endlich kürzer vor Bürgschaft (6, 1—5.), Trägheit (6—11.), Falschheit (12—15.) und den besonderen Lastern des Verdorbenen (16—19.) — Erstes Kapitel (K. 4.). An der Spitze des zweiten Abschnittes wird die Mahnung, der Lehre der Eltern zu folgen, überhaupt dahin erläutert, daß die Weisheit eine in der Menschheit traditionel sich fortpflanzende ist, indem der Redner das, was er lehrt, als von seinen Eltern empfangen und von ihm ausgeführt und bewährt gefunden bezeichnet (1—9.). Die Warnung vor der Lebensrichtung zum Bösen (10—19.), und der Herzensrichtung zur Falschheit (20—27.) macht dann den Inhalt des Kapitels aus, das so angemessen wiederum Allgemeineres in der Rede den Spezialitäten voranstellt. — 3. Was für ein Sohn, erkl. die zweite Versh. Um so mehr mußten die Eltern sich gedrungen fühlen, den zarten, einzigen Sohn nur mit der lautersten Lehre auszurüsten. — 4. Diese Lehre, die also von Geschlecht zu Geschlecht in der zärtlichsten elterlichen Liebe und Fürsorge, zugleich immer als Erfolg des zurückgelegten Lebens überliefert wird, hier und in den folg. Vers. — 5. Neben dem Festhalten der elterlichen Lehre das Erwerben der Weisheit und Einsicht, indem man nach Empfang der Lehre sie im Leben ausprägen lernt. — 6. Gleichklang der Versglieder, um die Sentenz eindringlicher zu machen. — 7. Das Streben nach Weisheit ist schon der Beginn (1, 7. 9, 10.) der Weisheit, indem jenes die richtige Würdigung des Wahren und Guten voraussetzt. Alle anderen Güter müssen dem

dich ehren, so du sie umfassest, 9. deinem
Haupte geben holden Kranz, und prächtige
Krone dir verleihen. 10. Höre mein Sohn,
und nimm an meine Reden, sie werden dir
mehren die Jahre des Lebens. 11. Im Wege
der Weisheit belehre ich dich, ich führe dich
die Bahnen der Redlichkeit. 12. Wenn du
gehst, wird dein Schritt nicht beengt, wenn
du läufst, wirst du nicht straucheln. 13. Halt
fest an der Zucht, laß nicht ab, hüte sie, denn
sie ist dein Leben. 14. Auf der Frevler Pfad, o
komm nicht, den Weg der Bösen beschreite nicht.
15. Verwirf ihn, lenk nicht auf ihn ein; weiche
zurück, und geh an ihm vorüber. 16. Denn sie
schlafen nicht, wenn sie nicht sündigten; ihr
Schlaf ist geraubt, wenn sie nicht fehlten.
17. Denn sie speisen Speise des Frevels, und
Wein der Gewaltthat trinken sie. 18. Aber
der Pfad der Gerechten ist wie aufstrahlendes
Licht, das immer heller leuchtet bis zur Mittagshöhe:
19 der Weg der Frevler ist wie
Finsterniß, sie wissen nicht, woran sie straucheln.
20. Mein Sohn merk auf meine Worte, meinen
Reden neige dein Ohr zu. 21. Laß sie

תְּכַבֵּדְךָ כִּי תְחַבְּקֶנָּה׃ (ט) תִּתֵּן לְרֹאשְׁךָ
לִוְיַת־חֵן עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת תְּמַגְּנֶךָּ׃ (י)
שְׁמַע בְּנִי וְקַח אֲמָרָי וְיִרְבּוּ לְךָ שְׁנוֹת
חַיִּים׃ (יא) בְּדֶרֶךְ חָכְמָה הֹרֵתִיךָ
הִדְרַכְתִּיךָ בְּמַעְגְּלֵי־יֹשֶׁר׃ (יב) בְּלֶכְתְּךָ
לֹא־יֵצַר צַעֲדֶךָ וְאִם־תָּרוּץ לֹא תִכָּשֵׁל׃
(יג) הַחֲזֵק בַּמּוּסָר אַל־תֶּרֶף נִצְּרֶהָ כִּי־
הִיא חַיֶּיךָ׃ (יד) בְּאֹרַח רְשָׁעִים אַל־תָּבֹא
וְאַל־תְּאַשֵּׁר בְּדֶרֶךְ רָעִים׃ (טו) פְּרָעֵהוּ
אַל־תַּעֲבָר־בּוֹ שְׂטֵה מֵעָלָיו וַעֲבוֹר׃ (טז) כִּי
לֹא יִשְׁנוּ אִם־לֹא יָרֵעוּ וְנִגְזְלָה שְׁנָתָם
אִם־לֹא יַכְשׁוֹלוּ׃ (יז) כִּי לָחֲמוּ לֶחֶם
רֶשַׁע וְיֵין חֲמָסִים יִשְׁתּוּ׃ (יח) וְאֹרַח
צַדִּיקִים כְּאוֹר נֹגַהּ הוֹלֵךְ וָאוֹר עַד־נְכוֹן
הַיּוֹם׃ (יט) דֶּרֶךְ רְשָׁעִים כָּאֲפֵלָה לֹא
יָדְעוּ בַּמֶּה יִכָּשֵׁלוּ׃ (כ) בְּנִי לִדְבָרַי
הַקְשִׁיבָה לַאֲמָרַי הַט אָזְנֶךָ׃ (כא) אַל־

נ״א תְּכַבֶּדְךָּ v. 8. נ״א לְרֹאשֶׁךָ או מלעיל v. 9.
נ״א נִצָּרֶהָ v. 13.
בנ״א יִשְׁנוּ v. 16. יכשילו קרי ibid.

nachstehen. — 8. Die Weisheit erhebt und ehrt. — 9. Vgl. 1, 9. מגן vgl. 1 M. 14, 20. Hosch. 11, 8. — 10. Indem nun die einzelnen Warnungen folgen sollen, werden die ersteren, die als die bedeutendsten in den Vordergrund treten, wieder durch eine Mahnung eingeleitet V. 10 ff. 20 ff. 5, 1. 7. — 12. Durch die Weisheit werden die Hindernisse beseitigt und der Sturz vermieden; in allen Thaten, wobei langsamere oder schnellere Ausführung benöthigt, leitet die Weisheit zu gutem Ziele. Die Ausdrücke sind sehr sinnig gewählt. — 13. Indem der Redner nun der besondern Lehre näher treten will, nochmaliger Anruf. Der Redner weiß, wie leicht die Jugend abweicht, wie verlockend die Sünde ihr entgegentritt: darum aus tiefstem Grunde des Herzens immer wiederholte Mahnung, die in einer unerschöpflichen Mannichfaltigkeit vorgetragen wird. — 14. Im Allgemeinsten: den Weg der Bösen nicht zu betreten, seinem Leben vom Beginn an nicht die Richtung zum Bösen zu geben. Speziell auf „Raubgesellen" diese Sätze zu beziehen, wie Ewald thut, veranlaßt nichts. Auch nicht von der Genossenschaft der Bösen ist die Rede, wie Rosenm. will. — 15. Zuerst das allgemeine פרע, dann: lenke nicht in den Weg der Bösen hinüber; hast du es gethan, so weiche zurück und gehe vorüber, d. h. widerstehe der Versuchung und überwinde sie. — 16. 17. Erster Grund der Abmahnung, weil, hat man sich erst an das Böse gewöhnt, die Begierde danach sich immer mehr der Seele bemächtigt und sie niemals zur Ruhe kommen läßt. Das Keri „wenn sie nicht Jemanden gestürzt," statt des Chetib „wenn sie nicht fehlten," hat einen stärkeren Sinn, ist aber nicht so parallel. — 18. 19. Zweiter Grund, weil der Weg der Gerechten zum Lichte, d. h. zum Heil, Glück, Bestand, der der Bösen zur Finsterniß und zum Falle in derselben führt. נגה die aufgehende Sonne Jesch. 60, 3. נכון יום, Mittagshöhe. Das Bild zeigt wunderschön, wie der Gerechte

יַלִּיזוּ מֵעֵינֶיךָ שָׁמְרֵם בְּתוֹךְ לְבָבֶךָ׃
(כב) כִּי־חַיִּים הֵם לְמֹצְאֵיהֶם וּלְכָל־בְּשָׂרוֹ
מַרְפֵּא׃ (כג) מִכָּל־מִשְׁמָר נְצֹר לִבֶּךָ כִּי
מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים׃ (כד) הָסֵר מִמְּךָ
עִקְּשׁוּת פֶּה וּלְזוּת שְׂפָתַיִם הַרְחֵק מִמֶּךָּ׃
(כה) עֵינֶיךָ לְנֹכַח יַבִּיטוּ וְעַפְעַפֶּיךָ יַיְשִׁרוּ
נֶגְדֶּךָ׃ (כו) פַּלֵּס מַעְגַּל רַגְלֶךָ וְכָל־
דְּרָכֶיךָ יִכֹּנוּ׃ (כז) אַל־תֵּט יָמִין וּשְׂמֹאול
הָסֵר רַגְלְךָ מֵרָע׃

aus den Augen nimmer weichen, in deines Herzens Tiefe wahre sie. 22. Denn Leben sind sie jedem, der sie findet, und seinem ganzen Leibe Heilung. 23. Vor aller Wacht hüte nur dein Herz, denn des Lebens Strömungen sind aus ihm. 24. Des Mundes Schiefe schaffe von dir ab, der Lippen Krümmung halte von dir fern; 25. deine Augne laß geradaus blicken, und deine Wimpern schauen vor dir hin; 26. deines Fußes Bahn wäg' ab, und fest sei all dein Wandel. 27. Weich nicht zur Rechten noch zur Linken, entferne deinen Fuß vom Bösen. —

ה (א) בְּנִי לְחָכְמָתִי הַקְשִׁיבָה לִתְבוּנָתִי
הַט־אָזְנֶךָ׃ (ב) לִשְׁמֹר מְזִמּוֹת וְדַעַת
שְׂפָתֶיךָ יִנְצֹרוּ׃ (ג) כִּי נֹפֶת תִּטֹּפְנָה

5. 1. Mein Sohn, auf meine Weisheit merke, zu meiner Einsicht neig' dein Ohr, 2. Besonnenheit zu wahren, und deine Lippen mögen Kenntniß hüten. 3. Denn Honig träufeln des ehebrecherischen Weibes Lippen,

בנ״א יִכּוֹנוּ v. 26.
נ״א לִשְׁמוֹר v. 2.

im Guten und dessen Bewußtsein immer weiter schreitet, und damit sein Heil sich mehrt. Eben so im Gegentheil kann der in der Finsterniß schreitende Frevler nicht erkennen, was ihn zum Falle bringen werde. — 21. Vergl. 3, 21 יַלִּיזוּ wie תַּלִּינוּ 2 M. 14, 7. 8. — 23. Wenn wir den Weg zum Bösen vermeiden wollen, so ist das Erste und Hauptsächlichste, unser Herz, den Mittelpunkt der Gefühle, Neigungen, Antriebe und Motive, rein zu erhalten. — 24—26. Dahin führt wieder die höchste Wahrhaftigkeit, denn halten wir diese fest, so werden wir aus dem Herzen rotten, was wir auszusprechen uns scheuen. Die Falschheit zeigt sich nun äußerlich durch Verziehen des Mundes, seitwärts gehenden Blick und abseits gerichteten Schritt. In der Vermeidung dieser liegt eben das Weichen aller Falschheit. — 27. Der Schlußvers faßt nun die ganze Empfehlung zusammen. —

5. Zweites Kapitel (K. 5.). Nach der Mahnung (1. 2.) ausführliche Warnung vor Ehebruch, indem der Redner die traurigen Folgen, die den Ehebrecher treffen, schildert (3—14.) und zur Freude am eignen Weibe auffordert (15—20.), noch dazu wenn die allgemeine göttliche Vergeltung in Erwägung gezogen wird (21—23.). — 2. „Deine Lippen" sind hier offenbar gewählt, um von den Lippen, die Erkenntniß bewahren, zu den honigsüßen, aber gleißnerischen Lippen der Ehebrecherin hinüberzuführen. — 3. Der Redner hat den Jüngling in Gedanken, an den er seinen Unterricht, seine Mahnungen richtet. Eine der größten Gefahren besteht für die Jugend in den Ausschweifungen der Wollust. Der Redner, um den Jüngling vor diesen nachdrücklichst zu warnen und zur Keuschheit zu führen, stellt ihm das größte Vergehen vor, den Umgang mit dem Weibe eines Andern, ein Vergehen, das bei den laxeren Begriffen des Morgenlandes in geschlechtlicher Beziehung dennoch als das höchste Verbrechen in seiner Art angesehen ward und wird. Je mehr aber die Jugend in solche Netze zu fallen geneigt ist, und je größer die Gefahren, in die sie dadurch geräth, sind, desto natürlicher ist es, daß dem Ehebruch diese Stelle in der Rede angewiesen ward. Desto weniger kann, eben so wie 2, 16., an eine figürliche Bedeutung (Götzendienst, oder nach Ralbag die Phantasie) gedacht werden. זרה das Weib eines Andern s. zu 2, 16. Die Verlockungen und Reizmittel, womit die Ehebrecherin die unerfahrene Jugend verleitet, drängt hier der Redner in die verführerische Beredtsamkeit solches Weibes zusammen. Sie eröffnet sich mit ihrem süßklingenden Organe und mit einschmeichelnden Worten den Weg zum Herzen des Jünglings, der durch die Bedeutung, die ihm beigelegt wird, dem Weibe zunächst zufällt. (S. 7, 14 ff.) Es

שִׂפְתֵי זָרָה וְחָלָק מִשֶּׁמֶן חִכָּהּ׃ (ד)
וְאַחֲרִיתָהּ מָרָה כַלַּעֲנָה חַדָּה כְּחֶרֶב
פִּיּוֹת׃ (ה) רַגְלֶיהָ יֹרְדוֹת מָוֶת שְׁאוֹל
צְעָדֶיהָ יִתְמֹכוּ׃ (ו) אֹרַח חַיִּים פֶּן־תְּפַלֵּס
נָעוּ מַעְגְּלֹתֶיהָ לֹא תֵדָע׃ (ז) וְעַתָּה
בָנִים שִׁמְעוּ־לִי וְאַל־תָּסוּרוּ מֵאִמְרֵי־פִי׃
(ח) הַרְחֵק מֵעָלֶיהָ דַרְכֶּךָ וְאַל־תִּקְרַב אֶל־
פֶּתַח בֵּיתָהּ׃ (ט) פֶּן־תִּתֵּן לַאֲחֵרִים הוֹדֶךָ
וּשְׁנֹתֶךָ לְאַכְזָרִי׃ (י) פֶּן־יִשְׂבְּעוּ זָרִים
כֹּחֶךָ וַעֲצָבֶיךָ בְּבֵית נָכְרִי׃ (יא) וְנָהַמְתָּ
בְאַחֲרִיתֶךָ בִּכְלוֹת בְּשָׂרְךָ וּשְׁאֵרֶךָ׃
(יב) וְאָמַרְתָּ אֵיךְ שָׂנֵאתִי מוּסָר וְתוֹכַחַת
נָאַץ לִבִּי׃ (יג) וְלֹא־שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל מוֹרָי
וְלִמְלַמְּדַי לֹא־הִטִּיתִי אָזְנִי׃ (יד) כִּמְעַט

v. 9. נ״א וּשְׁנוֹתֶיךָ
v. 12. נ״א וְאָמַרְתָּ

und glätter ist als Oel ihr Gaumen: 4. doch bitterer als Wermuth ist ihr Ausgang, scharf wie zweischneidig Schwert. 5. Ihre Füße gehen zum Tode hinab, zur Unterwelt geh'n sicher ihre Schritte. 6. Daß sie den Weg des Lebens nicht erwäge, sind ihre Bahnen wankend unbewußt. 7. So höret, Söhne, nun auf mich, und weichet nicht von meines Mundes Reden. 8. Entferne deinen Weg von ihr, und nahe nicht der Thüre ihres Hauses: 9. daß du nicht Andren deine Blüthe gebest, und deine Jahre Unerbittlichen, 10. daß sich durch deine Kraft nicht Andre sättigen, an deinen Müh'n in fremdem Hause, 11. du aber über deinen Ausgang stöhnest, wenn Fleisch und Leib dir schwindet, 12. und sprechest: wie haßt' ich Zucht, und Mahnung hat mein Herz verschmäht; 13. ich hörte nicht auf meiner Erzieher Stimme, und meinen Lehrern neigt' ich nicht mein Ohr; 14. um wenig wär'

ist eine bekannte Erfahrung, daß angehende Wüstlinge zuerst älteren buhlerischen Weibern zum Opfer fallen. — 4—6. Um diese, namentlich in V. 6. mißverstandenen Verse richtig zu fassen, müssen wir uns deutlich machen, daß die strikte Abmahnung der Jünglinge vom fremden Weibe erst mit V. 7. beginnt, in 3 – 6. aber dieses Weib erst geschildert wird. Der Jüngling soll sich V. 2. דעת bewahren, d. h. Kenntniß, Bewußtsein, wie es mit dem Weibe eigentlich beschaffen ist, damit er, wenn sie ihre süßen und glatten Worte an ihn richtet, weiß, daß darunter nur Tod und Verderben verborgen sind. 4—6. zeigt daher das schreckliche Schicksal dieses Weibes, wobei der Redner dem Jüngling stillschweigend zu bedenken giebt, was es heißt, einem solchen Weibe sich zuzugesellen. Es kann daher in V. 6. durchaus nicht mit תפלם und תדע, wie Rabe meinte, der Jüngling angeredet sein, sondern fortlaufend 3te Pers. femin. Deßhalb אחריתה nicht, wie Umbreit wollte, was das Weib für den Jüngling herbeiführt, sondern ihr eignes Ende. Ueber לענה s. z. 5 M. 29, 17. Zu V. 5. 6. vgl. 2, 18. 19. Viele Verss. פן einfach „nicht," was dem Sprachgebrauch zuwider; vielmehr ist die erste Versh. abhängig von der zweiten. Wie 4, 26. es heißt: all dein Wandel sei fest, bestimmt, darum wäge deine Schritte ab, so hier: ihre Wege sind schwankend, ohne daß sie es weiß, und darum erwägt sie nicht den Weg des Lebens, der nur mit festem Bewußtsein beschritten und eingehalten werden kann. — 7. Nun die an die Jugend gerichtete Abmahnung. — 9. Der Redner, um den Jüngling zu treffen, geht ganz bestimmt auf die materiellen Folgen des Ehebruchs ein. Diese waren zwiefacher Art, indem der Sünder entweder der Sklave des Mannes, mit dessen Weib er Ehebruch getrieben, oder vor Gericht gezogen, verurtheilt und nach dem Gesetze von der Gemeinde gesteinigt wurde. Lösegeld zu nehmen lag nicht in der Sitte, s. 6, 35. Der Redner setzt den ersten Fall voraus, und gedenkt des zweiten als vorübergegangener Gefahr V. 14. Er schildert also den Jüngling Sklave geworden im Hause jenes Mannes, diesem dienend mit der Kraft seiner Jahre. Daß dies das richtige Verständniß, ersieht man aus dem Gegensatze des בבית V. 10. und בתוך קהל ועדה V. 14., in dem Gebrauch des נכרי und der זרים V. 10., als des Mannes der זרה V. 3., der נכריה V. 20. vgl. 2, 15. Dem נכרי parallel ist אכזרי V. 9. Der Redner wechselt mit Sing. und Plur., weil er bald an בנים, bald an בני denkt. — 11. באחרית in der Folge seiner Leiden. — 12. 13. Der Redner hebt die Erinnerung an den empfangenen Unterricht lebhaft hervor, um den Jüngling um so mehr auf die eben empfangene Lehre aufmerksam zu machen und deren Verachtung in ihren traurigen

הָיִיתִי בְּכָל־רָע בְּתוֹךְ קָהָל וְעֵדָה׃
(טו) שְׁתֵה־מַיִם מִבּוֹרֶךָ וְנֹזְלִים מִתּוֹךְ
בְּאֵרֶךָ׃ (טז) יָפוּצוּ מַעְיְנֹתֶיךָ חוּצָה
בָּרְחֹבוֹת פַּלְגֵי־מָיִם׃ (יז) יִהְיוּ־לְךָ לְבַדֶּךָ
וְאֵין לְזָרִים אִתָּךְ׃ (יח) יְהִי־מְקוֹרְךָ בָרוּךְ
וּשְׂמַח מֵאֵשֶׁת נְעוּרֶךָ׃ (יט) אַיֶּלֶת
אֲהָבִים וְיַעֲלַת־חֵן דַּדֶּיהָ יְרַוֻּךָ בְכָל־עֵת
בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁגֶּה תָמִיד׃ (כ) וְלָמָּה
תִשְׁגֶּה בְנִי בְזָרָה וּתְחַבֵּק חֵק נָכְרִיָּה׃
(כא) כִּי נֹכַח עֵינֵי יְהוָה דַּרְכֵי־אִישׁ
וְכָל־מַעְגְּלֹתָיו מְפַלֵּס׃ (כב) עֲווֹנוֹתָיו
יִלְכְּדֻנוֹ אֶת־הָרָשָׁע וּבְחַבְלֵי חַטָּאתוֹ

v. 14. עטי׳ בְּכָל־
v. 17. בנ״א לְךָ v. 18. נ״א מְקוֹרְךָ
v. 19. נ״א וְיַעֲלַת־ ibid. למד׳ ירויך
v. 20. בנ״א חֵק v. 21. עטי׳ כִּי
v. 22. נ״א עֲוֹנוֹתָיו

ich ganz im Unglück gewesen, inmitten der Gemeinde-Versammlung! 15. Trink aus deiner Grube Wasser, Rieselndes aus deines Brunnens Tiefe; 16. mögen deine Quellen weit sich breiten, wie auf Straßen Wasserbäche, 17. gehören sie doch dir allein, und sind nicht Anderer mit dir zugleich. 18. Gesegnet sei dann deine Quelle, und freue dich des Weibes deiner Jugend, 19. der lieblichen Hindin, der holden Gemse: ihr Busen beselige dich aller Zeit, in ihrer Liebe berausche dich stets. 20. Warum willst du, mein Sohn, an Ehebrecherin dich berauschen, und den Busen einer Fremden umfassen? 21. Denn der Menschen Wege liegen vor des Ewigen Augen, und alle ihre Bahnen wägt er ab. 22. Den Frevler fangen seine eignen Fehle, von seiner Sünden

Folgen bewußt zu machen. — 14. כל רע wäre die öffentliche Verurtheilung und Steinigung gewesen. — 15—20. Zu der Warnung vor dem fremden die Mahnung, treu anzuhangen dem eignen Weibe, das er in der Jugend geehlicht. In der Tiefe liegt der Gedanke: entschuldige dich nicht mit dem Triebe, den die Natur in dich gesenkt hat, du kannst ihn befriedigen, aber nur am eignen Weibe, auf das du deine Neigung immerfort lenken mußt. — Die Verse haben eine zwiefache Deutung erfahren, indem V. 16. erkl. ward: du wirst eine zahlreiche Nachkommenschaft haben. Dem steht entgegen, daß, da „Grube, Brunnen" V. 15. das Eheweib ist, V. 16. die „Quellen" die Nachkommen sein sollen. Die andere Deutung wollte vor יפצו ein אל stellen, welches die Sept. haben (jedoch wie es scheint nicht authentisch), und erkl.: damit, wenn du Ehebruch treibst, nicht auch dein Weib ehebrecherisch werde, was sich durch V. 17. bestätigen soll. Fälschlich, da זרים in der Bedeutung des Mannes eines ehebrecherischen Weibes festgehalten werden muß. Vielmehr sagen diese sämmtlichen Verse nichts anderes als: freue dich an deinem Weibe allein, und an diesem so viel wie du nur magst. Dies wird zuerst im Bilde des Trinkens, aus einer, nämlich seiner, ihm gehörigen Quelle ausgedrückt, V. 15. bis 18. erste Versh.; dann ohne Bild V. 18. zweite Versh. bis V. 20. Also V. 15.: trinke nur aus deiner eignen Quelle, lösche den Durst des geschlechtlichen Verlangens nur aus deiner eignen Quelle, an deinem eignen Weibe. V. 16.: lösche ihn da so viel du willst, der Strom deines Verlangens, also auch deiner Befriedigung fließe so breit wie du nur magst. (Daß חוצה nicht etwa als Gemeingut zu fassen, ersieht man aus der Phrase שלח חוצה eine Tochter verheirathen Richt. 12, 9.) V. 17.: diese Quelle, aus der du deinen Durst löschest, gehört ja dir allein, während, wenn du mit einem ehebrecherischen Weibe es treibest, du dieses doch mit dem Manne desselben zugleich hast. V. 18.: so wird deine Quelle, woraus du trinkest, die Befriedigung deines geschlechtlichen Verlangens, gesegnet sein. Um die Befähigung des eigenen Weibes, auch sinnlich zu befriedigen, zu bezeichnen, V. 19. mit eben so zierlichen, wie starken Ausdrücken. „Alle Zeit" „beständig": der stete und gesegnete Genuß des eigenen Weibes, dem flüchtigen und mit Fluch beladenen Genusse des ehebrecherischen Weibes gegenüber. V. 20. schließt ab: wenn du also dich an deinem Weibe im höchsten Maße befriedigen kannst, wozu an eines Andern Weibe? — 21—23. Als höchstes Motiv die göttl. Vergeltung, die durch das Leben des Menschen schreitet, und auch den Ehebrecher trifft, wenn er sich auch verborgen glaubt. Um des letztern willen war dieser Zusatz nothwendig. ישגה mit Beziehung zu תשגה V. 19. 20. —

Banden wird er festgehalten. 23. Er stirbt, weil ohne Zucht, durch seiner Thorheit Fülle fällt er berauscht. —

6. 1. Mein Sohn, hast du gebürgt für deinen Nächsten, schlugst deine Hand für einen Andern ein, 2. durch deines Mundes Wort gebunden, durch deines Mundes Wort gefangen: 3. thu dies doch ja, mein Sohn, und rette dich, da du in deines Nächsten Hand gerathen: geh, stürze hin, und dränge deinen Nächsten, 4. gestatte deinen Augen keinen Schlaf, und keinen Schlummer deinen Wimpern, 5. errette aus der Hand dich wie ein Hirsch, und wie ein Vogel aus der Hand des Fängers. — 6. Geh zur Ameise, Fauler, schau ihre Weg' und werde weise! 7. Ihr ist kein Fürst, kein Vogt, kein Herr: 8. sie rüstet doch im Sommer ihre Nahrung, sammelt zur Ernte ihre Speise. 9. Wie lange liegst du, Fauler? wann stehst du auf von deinem Schlafe? 10. „Ein wenig Schlafen, ein wenig Schlummern, ein

יִתָּמֵךְ׃ (כג) הוּא יָמוּת בְּאֵין מוּסָר וּבְרֹב
אִוַּלְתּוֹ יִשְׁגֶּה׃

ו (א) בְּנִי אִם־עָרַבְתָּ לְרֵעֶךָ תָּקַעְתָּ לַזָּר
כַּפֶּיךָ׃ (ב) נוֹקַשְׁתָּ בְאִמְרֵי־פִיךָ נִלְכַּדְתָּ
בְּאִמְרֵי־פִיךָ׃ (ג) עֲשֵׂה זֹאת אֵפוֹא ׀ בְּנִי
וְהִנָּצֵל כִּי בָאתָ בְכַף־רֵעֶךָ לֵךְ הִתְרַפֵּס
וּרְהַב רֵעֶיךָ׃ (ד) אַל־תִּתֵּן שֵׁנָה לְעֵינֶיךָ
וּתְנוּמָה לְעַפְעַפֶּיךָ׃ (ה) הִנָּצֵל כִּצְבִי מִיָּד
וּכְצִפּוֹר מִיַּד יָקוּשׁ׃ (ו) לֵךְ אֶל־
נְמָלָה עָצֵל רְאֵה דְרָכֶיהָ וַחֲכָם׃ (ז) אֲשֶׁר
אֵין־לָהּ קָצִין שֹׁטֵר וּמֹשֵׁל׃ (ח) תָּכִין
בַּקַּיִץ לַחְמָהּ אָגְרָה בַקָּצִיר מַאֲכָלָהּ׃
(ט) עַד־מָתַי עָצֵל ׀ תִּשְׁכָּב מָתַי תָּקוּם
מִשְּׁנָתֶךָ׃ (י) מְעַט שֵׁנוֹת מְעַט תְּנוּמוֹת

נ״א נוֹקַשְׁתָּ v. 2. נ״א זֹאת v. 3.
נ״א אֵיפוֹא או אֵיפֹא ibid. נ״א בְּכַף־ ibid.
נ״א לֵךְ ibid.
נ״א לֵךְ־ או לֵךְ v. 6. נ״א לָהּ או לָה ibid.
נ״א מָתַי או מָתַי v. 9.

6. Drittes Kapitel (V. 1—5.). Warnung vor Leistung von Bürgschaft, indem, wenn man eine solche übernommen, die Aufhebung derselben eifrigst betrieben werden müßte. — 1. לזר, dem לרעך parallel, „für." — 2. Häufung der Ausdrücke, um die Gefährlichkeit der Bürgschaft zum Bewußtsein zu bringen. — 3. Mit aller Heftigkeit soll er sich von der Bürgschaft frei zu machen suchen, und zwar dadurch, daß er den, für den er gebürgt, zur Erfüllung der Verpflichtung unablässig drängt. רעך also derselbe wie V. 1., für den er gebürgt, denn von diesem hängt sein Schicksal ab. Fälschlich Ewald; daß er den Freund zur Rücknahme des Versprechens drängt, denn nicht dieser, sondern der Gläubige kann ihn der Bürgschaft entlassen. התרפס Ps. 68, 31., aus dem Zusammenhange klar. And.: stampfe mit den Füßen, oder wirf dich zu Füßen. — 5. Das absolute מיד (vgl. 1 Kön. 20, 42.) hat in der Hinweisung auf כפיך V. 1. בכף V. 3. seinen Grund. Daher מיד יקוש im zweiten Gliede eine Erweiterung. — Viertes Kapitel (6—11.). Warnung vor der Faulheit, indem der Redner zuerst auf die guten Folgen des vorsorglichen Fleißes an dem Beispiele der Ameise hinweist (6—8.), dann auf die traurigen Folgen der Faulheit, Armuth und Mangel (9—11.). — 6. Das Beispiel der Ameise scheint dem Redner darum um so nachdrücklicher, als die Natürlichkeit des Fleißes daraus hervorgeht. Es wäre also auch am Menschen das Natürliche, fleißig zu sein. — 7. Diese Natürlichkeit zeigt sich darin, daß die Ameise keinen äußern Antrieb hat. Die Häufung und Steigerung der Ausdrücke deutet darauf hin, daß in der menschlichen Gesellschaft eine Menge Beamten eingesetzt sind, welche, da die Gesellschaft auf gegenseitige Leistungen aufgebaut ist, zum Fleiße beregen sollen. — 8. „Im Sommer," „in der Ernte," wo sie also genug zu fressen hat, sammelt sie dennoch, um im Winter zu haben. — 9. Da dieses Beispiel (also die guten Folgen des Fleißes) den Faulen nicht anspornen, so wird er angeredet, um auf die traurigen Folgen aufmerksam ge=

wenig Händefalten im Liegen!" 11. Da kömmt wie ein Räuber deine Armuth, dein Mangel wie ein Schildbewehrter. — 12. Ein nichtswürdiger Mensch ist der Mann des Unrechts, der einhergeht mit verzognem Munde, 13. mit seinen Augen blinzelt, mit seinen Füßen redet, mit seinen Fingern winkt. 14. Falschheit in seinem Herzen, schmiedet Böses er zu aller Zeit, stiftet Hader an. 15. Darum kömmt plötzlich sein Verderben, im Nu wird er gebrochen, sonder Heilung. — 16. Sechs Dinge sind es, die der Ew'ge hasset, und sieben seiner Seele Gräuel: 17. stolze Augen, lügenhafte Zunge, Hände, die unschuldiges Blut vergießen, 18. ein Herz, das Pläne des Unrechts schmiedet, Füße, die eilen zum Bösen zu laufen; 19. wer Lüge schnaubt als falscher Zeuge, und Hader stiftet zwischen Brüdern. — — 20. Hüte, mein Sohn, des Vaters Gebot, und verwirf nicht deiner Mutter

מְעַט ׀ חִבֻּק יָדַיִם לִשְׁכָּב׃ (יא) וּבָא־
כִמְהַלֵּךְ רֵאשֶׁךָ וּמַחְסֹרְךָ כְּאִישׁ מָגֵן׃
(יב) אָדָם בְּלִיַּעַל אִישׁ אָוֶן הוֹלֵךְ עִקְּשׁוּת
פֶּה׃ (יג) קֹרֵץ בְּעֵינָו מֹלֵל בְּרַגְלָו
מֹרֶה בְּאֶצְבְּעֹתָיו׃ (יד) תַּהְפֻּכוֹת ׀ בְּלִבּוֹ
חֹרֵשׁ רָע בְּכָל־עֵת מִדְנִים יְשַׁלֵּחַ׃
(טו) עַל־כֵּן פִּתְאֹם יָבוֹא אֵידוֹ פֶּתַע
יִשָּׁבֵר וְאֵין מַרְפֵּא׃ (טז) שֶׁשׁ־הֵנָּה שָׂנֵא
יְהוָה וְשֶׁבַע תּוֹעֲבוֹת נַפְשׁוֹ׃ (יז) עֵינַיִם
רָמוֹת לְשׁוֹן שָׁקֶר וְיָדַיִם שֹׁפְכוֹת דָּם־
נָקִי׃ (יח) לֵב חֹרֵשׁ מַחְשְׁבוֹת אָוֶן רַגְלַיִם
מְמַהֲרוֹת לָרוּץ לָרָעָה׃ (יט) יָפִיחַ כְּזָבִים
עֵד שָׁקֶר וּמְשַׁלֵּחַ מְדָנִים בֵּין אַחִים׃
(כ) נְצֹר בְּנִי מִצְוַת אָבִיךָ וְאַל־תִּטֹּשׁ

v. 12. נ״א הֹלֵךְ
v. 13. בעיניו קרי ibid. ברגליו קרי
v. 14. מדינים קרי v. 15. בנ״א יָבֹא
v. 16. תועבת קרי

macht zu werden. — 10. Der Faule verspricht für die Zukunft, und nimmt nur noch eine kurze Gegenwart für seine Trägheit in Anspruch. — 11. כמהלך, das כ und das parallele כאיש מגן beweisen, daß die Uebersetzung der Sept.: ὥσπερ κακὸς ὁδοιπόρος „wie ein Landstreicher," „wie ein Räuber," der plötzlich hereinbricht, richtig ist. Der Räuber zeichnet das plötzliche, unerwartete Hereinbrechen der Armuth, da der Träge vom eigentlichen Stande seiner Verhältnisse nicht unterrichtet ist, und nun seine Dürftigkeit plötzlich zum Vorschein kommt. Der „Schildbewaffnete," daß die Armuth unwiderstehlich ist, daß er sie nicht mehr überwinden kann. — Fünftes Kapitel (12—15.) Der Redner zeichnet zuerst den durchtriebenen Falschen in seiner äußern Erscheinung (12. 13.), dann was er treibt (14.) und endlich die Strafe, die ihn unwiderruflich trifft (15.) — 12. 13. Der Falsche spricht nicht mit klaren Worten, sondern streut hinterlistig durch Geberden seine böse Saat in die Herzen. Diese Geberden sind zum Theil schon 4, 24. 25. bemerkt, wozu hier noch die durch Füße und Finger hinzugefügt sind. Es ist daher עקשות hier wie 4, 24. nicht figürlich zu nehmen, wie etwa mit Ralbag ידבר שקרים, sondern Verziehen, Schiefziehen des Mundes, eine sehr sprechende Geberde. Es sind hier Geberden gemeint, mit denen der Falsche dem Einen Zeichen giebt, um ihn gegen den Andern argwöhnisch zu machen u. dgl. Man weiß, wie oft durch scheinbar so Unbedeutendes die Keime zu Verdacht und Zwist in unerfahrene, offene Herzen gesenkt werden. — 14. Vgl. 2, 12. 14.; ferner: 3, 29.; endlich: V. 19. — Sechstes Kapitel (16—19.) Zum Schlusse des Abschnittes zählt der Redner sieben Laster auf, welche Gott gehässig sind. — 16. Die Einführungsweise sprüchwörtlich, um auf das Folgende neugierig, also besonders aufmerksam zu machen; wobei auf die Zahlen kein Gewicht zu legen. Die Erweiterung der Sechs zu Sieben zeigt, daß es nur rhetorische Form ist. — 17—19. Stolz, Lügenhaftigkeit, Mord, boshaftes Herz, Lust am Bösen, Meineid, Anregung von Hader, hier noch näher „zwischen Brüdern." Zu 17. vgl. 1, 11. 16. Zu 18. zuerst V. 14., dann 1, 16. 2, 14. יפיח Raschi und Rabe: לשון דבור. Dann vgl. V. 14. Ralbag macht die Bemerkung, daß der Redner in dieser Aufzählung vom Kopfe beginnt und dann, wie die Glieder am Körper folgen, fortfährt: Augen, Zunge, Hand, Herz, Fuß. — — Dritter Abschnitt (6, 20—7, 27.) Aus dem Besondern geht der Redner

תּוֹרַת אִמֶּךָ׃ (כא) קָשְׁרֵם עַל־לִבְּךָ תָמִיד
עָנְדֵם עַל־גַּרְגְּרֹתֶךָ׃ (כב) בְּהִתְהַלֶּכְךָ ׀
תַּנְחֶה אֹתָךְ בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ
וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ׃ (כג) כִּי נֵר
מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת
מוּסָר׃ (כד) לִשְׁמָרְךָ מֵאֵשֶׁת רָע מֵחֶלְקַת
לָשׁוֹן נָכְרִיָּה׃ (כה) אַל־תַּחְמֹד יָפְיָהּ
בִּלְבָבֶךָ וְאַל־תִּקָּחֲךָ בְּעַפְעַפֶּיהָ׃ (כו) כִּי
בְעַד־אִשָּׁה זוֹנָה עַד־כִּכַּר־לָחֶם וְאֵשֶׁת
אִישׁ נֶפֶשׁ יְקָרָה תָצוּד׃ (כז) הֲיַחְתֶּה
אִישׁ ׀ אֵשׁ בְּחֵיקוֹ וּבְגָדָיו לֹא תִשָּׂרַפְנָה׃
(כח) אִם־יְהַלֵּךְ אִישׁ עַל־הַגֶּחָלִים וְרַגְלָיו
לֹא תִכָּוֶינָה׃ (כט) כֵּן הַבָּא אֶל־אֵשֶׁת

עטי׳ מֵאֵשֶׁת v. 24.
קמץ בלא א״סף v. 26.

Lehre. 21. Binde sie beständig auf dein Herz, knüpfe sie um deinen Hals. 22. Wenn du gehst, wird sie dich führen, wenn du liegest, dich bewahren, wenn du aufwachst, dich besonnen machen. 23. Denn Leuchte ist Gebot, und Lehre Licht, und Weg des Lebens die Mahnung zur Zucht: 24. dich zu bewahren vor dem argen Weibe, vor der Fremden glatter Zunge. 25. Begehre ihre Schönheit nicht in deinem Herzen, sie fange dich mit ihren Wimpern nicht. 26. Denn für eine Buhlerin das letzte Laib Brod, aber ein Eheweib raubt selbst das theure Leben. 27. Nimmt denn in seinen Busen Jemand Feuer, ohn' daß die Kleider ihm versengen? 28. Oder geht Jemand über Kohlen, ohn' daß die Füße ihm verbrennen? 29. So wer zum Weibe seines Nächsten

in das Besonderste über. Nachdem er im zweiten Abschnitt über die hauptsächlichsten Laster gesprochen, sie charakterisirt, ihre Folgen geschildert und so nachdrücklich vor ihnen gewarnt hat, hebt er im dritten aus ihnen das hervor, was ihm für die Jugend am gefährlichsten erschien, den fleischlichen Umgang mit einem ehebrecherischen Weibe. Das Thema ist ihm so wichtig, daß er es noch zweimal behandelt, indem er, nach der, jeden Abschnitt beginnenden Mahnung, die Lehre der **Eltern** festzuhalten (6, 20—23.), zunächst allgemein den Ehebruch bespricht (24—35.), dann ganz individuell die Szene zwischen dem Jüngling und dem ehebrecherischen Weibe beschreibt (K. 7.) Der Redner zieht aus der frühern Besprechung über diesen Gegenstand einen Vers gewissermaßen als Motto heraus, und führt diesen dann durch, nämlich 2, 16. in 6, 24. 7, 5. Wie sehr Ewald irrte, wenn er diesen Abschnitt zum folgenden zog und von 6, 20. bis Ende des K. 9. Eine Rede annahm, ersieht man schon daraus, daß er in dieser Rede „die Betrachtung in's Allgemeine sich heben" läßt, und gleich wieder zugeben muß, daß der Redner „ein einzelnes Bild aus dem Leben wählt." — **Erstes Kapitel** (6, 20—35.) Die Mahnung, an der Eltern Gebot zu halten, führt der Redner V. 24. geradezu in seinen Gegenstand hinüber, um dann die unausbleiblichen Folgen des Umgangs mit ehebrecherischem Weibe als Warnung darzustellen. — 21. Vgl. 3, 3. — 22. In allen Lagen des Lebens wird diese Lehre dir die Mittel reichen, sicher zu gedeihlichem Ziele zu kommen. תשיחך die jüd. Komm.: תדבר עמך, תשיח עמך, genauer: macht sie dich voll Sinnens, besonnen und gedankenreich. — 24. Vgl. 2, 16. אשת רע das Weib der Bosheit, d. h. dem bösen Weib. חלקת ist nicht Subst., sondern von חלק 5, 3. — 25. Vor Allem laß nicht die Begierde nach solchem Weibe in deinem Herzen aufwachen. Läßt du jener keinen Raum in deinem Herzen, nährst du sie nicht selbst, so wirst du sie leicht überwinden. Zuerst die Schönheit an sich, dann „die Wimpern" d. s. ihre gefallsüchtigen Blicke. — 26. Wie theuer der Umgang mit einem Eheweibe zu stehen kommt, macht der Redner dadurch klar, daß er es einer Buhlerin gegenüberstellt, und nun zeigt, daß diese zur Armuth, jenes um das ganze Leben bringen könne. Richtig erkl. Ralbag die erste Vershälfte: כי בעבור אשה זונה יבוא איש עד ככר לחם; daß aber ככר לחם Zeichen äußerster Armuth ist, sieht man aus 1 Schem. 2, 36. Anders, aber höchst gezwungen Ewald: eine Buhlerin sei „sogar" mit einem Bissen Brodes zufrieden, da sie nur elenden Lebensunterhalt erjage. — 27—29. Wie sollte dies denn auch anders sein? Wer mit gefährlichen Dingen umgeht, ist der Gefahr ausgesetzt. Namentlich das erste Gleichniß ist sehr zutreffend, da das Feuer die Leidenschaft, das Kleid die äußeren Lebensverhältnisse vorstellt. איש אש

kömmt, Keiner bleibt unbestraft, der sie berührt. 30. Nicht läßt man es dem Diebe hingeh'n, wenn er stiehlt, den Hunger sich zu stillen; 31. ertappt, muß siebenfach er es erstatten, die ganze Fülle seines Hauses muß er geben: 32. wer Ehbruch treibt, ist ohne Sinne, sich selbst verderbt, wer solches thut. 33. Schlag und Schimpf trifft ihn, und nicht verlischet seine Schande. 34. Denn Gluth des Mannes ist die Eifersucht, er schonet nicht am Tag der Rache; 35. nicht achtet er des Lösegeldes, und willigt nicht, wenn du Bestechung mehrst. —

רֵעֵהוּ לֹא יִנָּקֶה כָּל־הַנֹּגֵעַ בָּהּ׃ (ל) לֹא־
יָבוּזוּ לַגַּנָּב כִּי יִגְנוֹב לְמַלֵּא נַפְשׁוֹ כִּי
יִרְעָב׃ (לא) וְנִמְצָא יְשַׁלֵּם שִׁבְעָתָיִם
אֶת־כָּל־הוֹן בֵּיתוֹ יִתֵּן׃ (לב) נֹאֵף אִשָּׁה
חֲסַר־לֵב מַשְׁחִית נַפְשׁוֹ הוּא יַעֲשֶׂנָּה׃
(לג) נֶגַע־וְקָלוֹן יִמְצָא וְחֶרְפָּתוֹ לֹא
תִמָּחֶה׃ (לד) כִּי־קִנְאָה חֲמַת־גָּבֶר וְלֹא
יַחְמוֹל בְּיוֹם נָקָם׃ (לה) לֹא־יִשָּׂא פְּנֵי
כָל־כֹּפֶר וְלֹא־יֹאבֶה כִּי תַרְבֶּה־שֹׁחַד׃

7. 1. Mein Sohn, bewahre meine Reden, und meine Gebote birg bei dir. 2. Wahre mein Gebot, und lebe, und meine Lehre wie das Bild im Auge. 3. Um deine Finger binde sie, schreibe sie auf deines Herzens Tafel. 4. O sprich zur Weisheit: Meine Schwester du! die Einsicht nenne Freundin: 5. vor ehebrecherischem Weibe dich zu wahren, vor der Fremden, die ihre Reden glättet. 6. Denn durch das Fenster meines Hauses, durch mein Gitter schaut' ich, 7. da, unter

ז (א) בְּנִי שְׁמֹר אֲמָרָי וּמִצְוֹתַי תִּצְפֹּן
אִתָּךְ׃ (ב) שְׁמֹר מִצְוֹתַי וֶחְיֵה וְתוֹרָתִי
כְּאִישׁוֹן עֵינֶיךָ׃ (ג) קָשְׁרֵם עַל־אֶצְבְּעֹתֶיךָ
כָּתְבֵם עַל־לוּחַ לִבֶּךָ׃ (ד) אֱמֹר לַחָכְמָה
אֲחֹתִי אָתְּ וּמֹדָע לַבִּינָה תִקְרָא׃ (ה)
לִשְׁמָרְךָ מֵאִשָּׁה זָרָה מִנָּכְרִיָּה אֲמָרֶיהָ
הֶחֱלִיקָה׃ (ו) כִּי בְּחַלּוֹן בֵּיתִי בְּעַד
אֶשְׁנַבִּי נִשְׁקָפְתִּי׃ (ז) וָאֵרֶא בַפְּתָאיִם

v. 33. בנ״א נֶגַע־ או נֶגַע

v. 4. נ״א וּמוֹדָע v. 7. נ״א בַּפְּ׳ נ״א אִים

giebt eine Paronomasie. — 30—32. Den Dieb läßt man nicht unbestraft, selbst unter den entschuldigendsten Umständen, wie wenn er stiehlt, um seinen Hunger zu stillen; sondern er muß mit seiner Habe dafür aufkommen: um so mehr der Ehebrecher, den ja keine Nothdurft des Lebens dazu drängt, er wird mit dem Leben bestraft. „Siebenfach," nach dem Gesetze nur vierfach, allein hier hyperbolisch, wie der Zusatz zeigt. — 33—35. Da genügt Hingabe von Gütern nicht, in dem Ehemann brennt die Gluth der Rache, die sich mit jenen nicht befriedigt. —

7. Zweites Kapitel (K. 7.) Die Mahnung, (aber nicht zur elterlichen Zucht, sondern zur Lehre des Redners), führt wie 6, 24. zum Gegenstande hin (1—5.) Dann beschreibt der Redner, wie ein bethörter Jüngling die Gelegenheit aufsucht 6—9., das ehebrecherische Weib ihm entgegenkömmt 10—12., zum Verbrechen verlockt 13—20., worauf es geschieht, aber die Strafe nicht ausbleibt 21—23. Der Redner schließt mit nachdrücklicher Warnung 24—27. — 2. Vgl. 5 M. 32, 10. Ps. 17, 8. — 3. Vgl. 3, 3. 2 M. 35, 22. 5 M. 6, 8. und Anm. dazu. — 4. Mache dich mit der Weisheit ganz vertraut. — 5. Vgl. 6, 24. 2, 16. — 6. Vgl. Richt. 5, 8. Das Fenster ist die Oeffnung in der Mauer, das Gitter davor. Die Bemerkung, V. 9. widerspreche dem, daß der Redner durch das Fenster sah, wird dadurch gehoben, daß er den Jüngling zuerst in der Dämmerung gehen sieht, und er dann vielmehr voraussetzt, daß er auch tief in der Nacht gehe. — 7. Die eigentlichen Worte des V. sind וארא נער „ich sah einen Jüngling,"

אָבִינָה בַבָּנִים נַעַר חֲסַר־לֵב׃ (ח) עֹבֵר
בַּשּׁוּק אֵצֶל פִּנָּהּ וְדֶרֶךְ בֵּיתָהּ יִצְעָד׃
(ט) בְּנֶשֶׁף־בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה
וַאֲפֵלָה׃ (י) וְהִנֵּה אִשָּׁה לִקְרָאתוֹ שִׁית
זוֹנָה וּנְצֻרַת לֵב׃ (יא) הֹמִיָּה הִיא וְסֹרָרֶת
בְּבֵיתָהּ לֹא־יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ׃ (יב) פַּעַם ׀
בַּחוּץ פַּעַם בָּרְחֹבֹת וְאֵצֶל כָּל־פִּנָּה
תֶאֱרֹב׃ (יג) וְהֶחֱזִיקָה בּוֹ וְנָשְׁקָה לּוֹ
הֵעֵזָה פָנֶיהָ וַתֹּאמַר לוֹ׃ (יד) זִבְחֵי
שְׁלָמִים עָלַי הַיּוֹם שִׁלַּמְתִּי נְדָרָי׃ (טו)
עַל־כֵּן יָצָאתִי לִקְרָאתֶךָ לְשַׁחֵר פָּנֶיךָ
וָאֶמְצָאֶךָּ׃ (טז) מַרְבַדִּים רָבַדְתִּי עַרְשִׂי

נ״א בְּעֶרֶב v. 9.
נ״א בָּרְחוֹבֹת או בָּרְחֹבוֹת v. 12.
בנ״א פָּנֶיהָ v. 13.

den Einfältigen sah ich, unter den Jünglingen erkannt' ich einen sinnlosen Knaben, 8. der auf der Straße nach ihrer Ecke ging, den Weg zu ihrem Hause schritt, 9. in der Dämmrung, am Abend des Tages, in der Tiefe der Nacht und der Finsterniß. 10. Und sieh, ein Weib kömmt ihm entgegen, angethan wie Buhlerin, und verstellten Herzens; 11. schwärmend und unbändig war sie, nicht ruheten in ihrem Hause ihre Füße; 12. bald auf der Straße, bald auf den Plätzen, und neben jeder Ecke lauert sie; 13. da erfaßt sie ihn und küsset ihn, und mit frechem Antlitz redet sie zu ihm: 14. „Friedensopfer lagen mir ob, heut zahlt' ich meine Gelübde: 15. darum ging ich hinaus, dir entgegen, dein Antlitz zu suchen, und fand dich. 16. Mit Decken deckt' ich mein Bett, mit

das Andere Vorausnahme des Redners, der jetzt schon sein, aus des Jünglings Thun hervorgehendes Urtheil ausspricht: daß er zu den Einfältigen gehört, unter den Jünglingen ein sinnloser, der die Folgen seines Thuns nicht abmißt. — 8. Der Redner schildert das Zusammentreffen allerdings nicht als zufällig; in dem Jüngling ist schon die Begierde wach, und er schreitet nach der Gegend פנה und dem Hause des Weibes hin; er hat weder die Vorschrift 6, 25. kein Gelüste im Herzen zu tragen, noch 5, 8. nicht zu ihrer Thür hinzugehen, befolgt. — 9. Die Häufung und Steigerung der Ausdrücke von der Dämmerung bis zur Mitte der Nacht und vollen Finsterniß deutet auf das wiederholte Hin- und Hergehen des Jünglings, und auf seine Ungeduld, da er das volle Hereinbrechen der Nacht nicht erwarten kann, und schon in der Dämmerung hingeht. — 10. Da kömmt das ehebrecherische Weib dem Jünglinge entgegen. שית ist nach 2 M. 33, 4. Alles, was zum Anzuge gehört, namentlich um diesen charakteristisch zu machen. Sie war also gekleidet, wie Buhlerinnen pflegen, kokett, verführerisch, die Reize nicht verdeckend. Dem שית, dem Äußern, gegenüber: נצרת לב das Innere. Dies tritt in Beziehung zu נער חסר לב V. 7., so daß לב das Herz des Weibes ist (nicht wie Ein. wollten, des Jünglings), נצרת das Gegentheil von חסר, die das Herz bewacht, beherrscht, verstellt, also schlauen Herzens, die ihre eigentliche Gesinnung verbirgt und eine andere zu erkennen giebt, wie sie dies in der folg. Rede ausspricht. Ein solches Weib giebt Liebe für den Jüngling vor, während es ihr nur um Stillung ihrer unerschöpflichen Begierde zu thun ist. And. verschlossenen Herzens, Ewald: verstockten Herzens. — 11. 12. Wie V. 8. 9. an חסר לב eine Beschreibung des Thuns des, der Begierde Raum gegeben habenden Jünglings sich schließt, so an נצר׳ לב in V. 11. 12. eine Beschreibung des Thuns des von Begierde erfüllten Weibes. Die Unruhe läßt sie weder im Hause, noch an einem andern Orte weilen. — 13. Sie hat ihn nun getroffen, und welche verführerischen Mittel sie nun anwendet, um ihn, den noch mit Wenigerm sich begnügenden, zum Aeußersten zu bewegen. — 14. In schlauer Rede nimmt die Buhlerin einen ganz naiven Ton an, stellt sich unschuldig, ja religiös, daß dem Jünglinge der Uebergang von der Begierde zur That leichter werde, indem sie ihrem Thun den Anstrich des Erlaubten giebt; zugleich zählt sie auf, was sie für Anstalten zu seinem Empfang gemacht, und knüpft mit weniger Auffallendem an, der Mahlzeit, die sie von heute vollzogenem Friedens- oder Gelübdeopfer bereitet hat, (s. 3 M. 7, 11 ff.), an. — 15. Diese Mahlzeit soll die Ursache sein, um derentwillen sie ihn eifrigst לשחר aufsuchte, daß er davon esse. — 16. 17. Schon aber gehet sie weiter ein: sie hat das Lager mit köstlichen Decken behängt und mit Wohlgerüchen durch-

Teppich von mizrischem Linnen; 17. beträu-
felt hab' ich mein Lager mit Myrrhe, Aloe,
Zimmet. 18. Komm, laß in Liebe uns be-
rauschen bis zum Morgen, uns ergötzen an
Liebkosungen. 19. Denn nicht im Hause ist
der Mann, zog weit des Weges hin, 20. nahm
in seine Hand den Geldbeutel, zum Tag
des Vollmonds kömmt er erst nach Haus."
21. Sie verführte ihn durch ihrer Belehrung
Fülle, durch ihrer Lippen Glätte riß sie ihn
fort. 22. Plötzlich folgt er ihr, wie ein Stier
zur Schlachtbank kömmt, wie ein Hirsch in's
Fangnetz springt, 23. bis ein Pfeil die Leber
ihm zerspaltet, wie zur Schling' ein Vogel
eilt, und nicht weiß, daß 's um sein Leben
geht. 24. Und nun denn, Söhne, hört auf

חֲטֻבוֹת אֵטוּן מִצְרָיִם׃ (יז) נַפְתִּי מִשְׁכָּבִי
מֹר אֲהָלִים וְקִנָּמוֹן׃ (יח) לְכָה נִרְוֶה
דֹדִים עַד־הַבֹּקֶר נִתְעַלְּסָה בָּאֳהָבִים׃
(יט) כִּי אֵין הָאִישׁ בְּבֵיתוֹ הָלַךְ בְּדֶרֶךְ
מֵרָחוֹק׃ (כ) צְרוֹר הַכֶּסֶף לָקַח בְּיָדוֹ
לְיוֹם הַכֵּסֶא יָבֹא בֵיתוֹ׃ (כא) הִטַּתּוּ
בְּרֹב לִקְחָהּ בְּחֵלֶק שְׂפָתֶיהָ תַּדִּיחֶנּוּ׃
(כב) הוֹלֵךְ אַחֲרֶיהָ פִּתְאֹם כְּשׁוֹר אֶל־
טֶבַח יָבֹא וּכְעֶכֶס אֶל־מוּסַר אֱוִיל׃
(כג) עַד יְפַלַּח חֵץ כְּבֵדוֹ כְּמַהֵר צִפּוֹר
אֶל־פָּח וְלֹא יָדַע כִּי־בְנַפְשׁוֹ הוּא׃
(כד) וְעַתָּה בָנִים שִׁמְעוּ־לִי וְהַקְשִׁיבוּ

בנ״א יָבוֹא v. 20. נ״א פִּתְאוֹם v. 22.

duftet. רבד ἅπ. λεγ. gleich רפד. רבדים sind hier und 31, 22. Decken. חטבות die Verss. bunte Teppiche. אטון gleich dem ὀθόνιον (ägypt. Ursprungs) Linnen. Ueber מר s. I. S. 498, אהלים s. I. S. 799, III. S. 123, קנמון s. I. S. 499. — 19. 20. Um die letzte Bedenklichkeit zu entfernen, theilt sie ihm mit, daß ihr Mann, ein reicher Kaufmann, (weshalb die reiche Ausstattung im Hause), nicht zu Hause, sondern auf längere Zeit verreis't sei und erst zur Zeit des Vollmondes כסא (Ein. Laubhüttenfest, s. zu Ps. 81, 4.) zurückkehre. — 21. לקח ist das, was Jemand von der Mittheilung des Andern annimmt, Lehre, Unterricht; hier ironisch die Unterweisung des Jünglings durch das ehebrecherische Weib. Die Häufung und Steigerung der Ausdrücke, das Hervorheben der „Fülle," „Glätte," bezeugen, daß der Jüngling, der eben nur liebeln wollte, zu diesem Aeußersten der verbrecherischen That nicht gleich und leicht gebracht wurde. — 22. 23. Endlich in schneller Ueberwindung des ihn noch zurückhaltenden sittlichen Gefühls und der Abmahnung der Vernunft folgt er ihr. Der Dichter will nun durch Vergleiche zeigen, wie dieses sinnlose Folgen des Jünglings für diesen tödtlich werde. Er thut dies durch drei Vergleiche: 1) von שור bis יבא, 2) von וכעכס bis כבדו und 3) von כמהר bis הוא. Der erste und dritte Vergleich sind klar. Beide enthalten die Nennung eines Thieres שור und צפור, sein Folgen יבא אל טבח und מהר אל פח, und den Tod, der darin liegt, טבח und ולא ידע כי בנפשו הוא. Je paralleler dies ist, desto klarer ist, daß die schweren Worte, die zwischen beiden liegen, zusammengehören, und da es nicht zweifelhaft sein kann, daß עד יפלח חץ כבדו das tödtliche Resultat bezeichnet, so muß אל מוסר, dem אל טבח und אל פח parallel, wohin gefolgt wird, bezeichnen, in אויל das Subj. und zwar ein Thier, in כעכס wie כמהר das Folgen liegen. Hieraus geht aber hervor, daß, wie die Worte jetzt stehen, sie hier nicht anwendbar sind, wozu nun kommt, daß sie überhaupt keinen Sinn geben. עכס kommt nicht wieder vor, sondern עכסים Jesch. 3, 18. als Fußketten zur Zierrath. Es heißen daher die Worte „wie die Fußspange zur Züchtigung des Thoren, bis ein Pfeil seine Leber spaltet." (So Umbr., de Wette. Ewald: „wie Fußangeln sind Narren zu strafen.") Hingegen übers. schon die Sept. עכס mit „Hund" und אל מוסר „in Banden," für אויל lasen sie איל, Hirsch, das sie aber mit dem V. 23. verbinden. Gleicherweise Syr. und Targ. Hingegen übertrug Symm. וכעכס σκιρτῶν ἐπὶ δεσμῶν „springend in Bande," und diesem folgend Hunt, Arnoldi, Rosenm.: וְכַעֲכֹס אֶל מוֹסֵר אַיָּל „und wie da springt in das Fangenetz der Hirsch, bis ihm spaltet ein Pfeil die Leber.". Dem kommt zu Hülfe daß عَكَسَ im Arab. springen heißt, und daß nach einer alten Jagdregel bei Xenophon, die Rosenm. anführt, der männl. Hirsch in eine Art weiten Netzes getrieben und dann von Weitem, weil man seine Stöße mit dem Geweih und Schläge mit den Füßen fürchtete, durch Pfeile oder Speere getödtet wurde. Mit der obigen, sorgfältigen Vertheilung der parallelen Glieder stimmt diese Lesart genau überein. — 24. Daher

לְאִמְרֵי פִי: (כה) אַל־יֵשְׂטְ אֶל־דְּרָכֶיהָ
לִבֶּךָ אַל־תֵּתַע בִּנְתִיבֹתֶיהָ: (כו) כִּי־
רַבִּים חֲלָלִים הִפִּילָה וַעֲצֻמִים כָּל־
הֲרֻגֶיהָ: (כז) דַּרְכֵי שְׁאוֹל בֵּיתָהּ יֹרְדוֹת
אֶל־חַדְרֵי־מָוֶת:

mich, und merkt auf meines Mundes Sprüche: 25. zu ihren Wegen weich' dein Herz nicht ab, verirr dich nicht auf ihre Pfade; 26. denn viel' Erschlagne hat sie hingestreckt, und zahlreich sind, die alle sie erwürgte. 27. Wege zur Unterwelt ist ihr Haus, hinab zu den Kammern des Todes steigend. — —

ח (א) הֲלֹא־חָכְמָה תִקְרָא וּתְבוּנָה תִּתֵּן
קוֹלָהּ: (ב) בְּרֹאשׁ־מְרֹמִים עֲלֵי־דָרֶךְ בֵּית
נְתִיבוֹת נִצָּבָה: (ג) לְיַד־שְׁעָרִים לְפִי־

8. 1. Ruft nicht die Weisheit? Läßt nicht die Einsicht ihre Stimme tönen? 2. Auf dem Gipfel der Höhen, am Wege, am Hause, wo viele Pfade, stellt sie sich hin; 3. zur Seite der Thore, an der Mündung

בנ״א תֵּתַע v. 25. בנ״א בִּנְתִיבוֹתֶיהָ ibid.
נ״א וַעֲצֻמִים v. 26. נ״א הֲרֻגֶיהָ ibid.
נ״א מְרוֹמִים v. 2. נ״א בֵּת ibid.

zum Schlusse nochmalige allgemeine Abmahnung. — 26. 27. Für das Eine ehebrecherische Weib des beschriebenen, individualisirten Falles tritt dem Redner der Ehebruch überhaupt an die Stelle, und er spricht sehr dichterisch aus, daß durch ihn schon viele Männer ins Verderben gestürzt sind. —

8. **Vierter Abschnitt** (K. 8. 9.) Nachdem der Redner die Folgen und Wirkungen der Weisheit geschildert, ihren Inhalt positiv und negativ gezeichnet, und die Warnung derselben vor allen Lastern bis im Besondern durchgeführt hat, schließt er mit der Aufforderung an die Menschen, der Weisheit oder der Thorheit zu folgen. Diese Aufforderung ist eben so schwungreich, wie künstlerisch gehalten. Zuerst läßt der Redner die personifizirte Weisheit die Aufforderung allgemein erlassen, indem sie eine Rede an die Menschen hält, in welcher sie sich, ihr Wesen und ihre Erfolge in wärmster Weise zum Bewußtsein führt (K. 8.) Dann aber individualisirt er die Aufforderung zu einer förmlichen Einladung, in ihr Haus, zu ihrem wohl bereiteten Mahle zu kommen, und sich daran zu sättigen, während nicht minder die Thorheit die Vorübergehenden anruft, um sie zu ihren Thaten zu verlocken (K. 9.) Der ganze Abschnitt drückt also den Gedanken aus: es steht dem Menschen frei, sich der Weisheit oder Thorheit zu ergeben; beide haben von vorn weg ihre Reizmittel, um anzuziehen, die auf den unerfahrenen und erfahrenen Menschen zu wirken vermögen; aber die Weisheit trägt Heil, die Thorheit Verderben in ihren Erfolgen; dies mögen wir bedenken, um uns für einen bestimmten Weg zu entscheiden. Daß das Lob, die Empfehlung der Weisheit reicher ausgefallen, mit glühenderen Farben ausgeschmückt worden, liegt in dem Reichthum ihres positiven Inhalts, sowie daß die Laster schon ausführlicher besprochen sind. Eine Eigenthümlichkeit, die schon im vorigen Abschnitt bemerklich war, daß der Redner sich einen Satz aus einem frühern Abschnitt als Motto hinstellt, das er nun in diesem Abschnitt weiter ausführt, erkennen wir auch hier, denn die 1, 20 ff. schon gebrauchte Personifikation der Weisheit mit fast ähnlichen Worten leitet auch hier die Rede der Weisheit ein, sowie der 3, 19. 20. ausgesprochene Gedanke hier V. 22 ff. durchgearbeitet wird. Der Redner sammelt alle, sonst vereinzelten Strahlen, und legt sie jetzt, wo er den letzten Eindruck hervorbringen, und die Seele des Hörers zur Wahl bestimmen will, um das Haupt der Weisheit. — **Erstes Kapitel** (K. 8.) Indem der Redner in diesem letzten Abschnitt die Weisheit personifizirt auftreten, ja vor der Schöpfung der Welt erstehen läßt, so kann er sie auch nicht als ein traditionell Ueberliefertes behandeln, und die Mahnung zur elterlichen Zucht zu halten, die sonst an der Spitze jedes Abschnittes steht, fällt weg. Vielmehr erscheint die Weisheit überall und an allen öffentlichen Plätzen predigend 1—3., die Menschen ansprechend und zu sich rufend 4. 5. Sie zeigt, daß sie, die Weisheit, mit Geradheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Erkenntniß identisch, und die Gottesfurcht ihr Grundzug sei 6—13., daß sie daher mit Rath und Kraft selbst Könige und Richter versehe 14—17., ja daß Reichthum und Besitz überhaupt von ihr abhängt 18—21. Sie weist darauf hin, daß Weisheit eine wesentliche Eigenschaft Gottes sei, daß er allweise die Welt geschaffen 22—31., und ruft um so mehr die Menschen zu sich an, da sie dadurch Leben und Wohlgefallen bei Gott finden 32—36. — 1—3. Vgl. 1, 20. 21. und Anm. dazu. Der Ansicht vieler Neueren, daß בית נתיבות nur heiße „an

der Stadt, am Eingang der Pforten ruft sie laut: 4. Euch, Männer, ruf' ich an, mit meiner Stimme Euch, ihr Menschensöhne. 5. Lernet, Einfältige, Klugheit, und Thoren, lernet Verstand. 6. Höret, denn Adliges red' ich, und meine Lippen öffnen zu Geradem sich. 7. Denn Wahrheit kündet mein Gaumen, und meinen Lippen ist Frevel Gräuel. 8. Im Recht sind alle Sprüche meines Mundes, nichts Falsches und Verkehrtes ist in ihnen. 9. Den Einsichtsvollen sind sie alle gerade, und richtig denen, die Erkenntniß fanden. 10. Nehmt meine Zucht an, und nicht Silber, Erkenntniß lieber als auserlesnes Gold. 11. Denn besser ist als Perlen Weisheit, ihr gleichet nichts, was man auch liebt. 12. Ich, Weisheit, habe Klugheit inne, besonnene Erkenntniß find' ich. 13. Des Ew'gen Furcht ist Böses hassen, Hoffarth und Hochmuth und bösen Wandel; den Mund der Falschheit hass' ich. 14. Mein ist Rath und Heil, ich bin Einsicht, mein ist Kraft. 15. Durch mich regieren Könige, und sprechen Fürsten gerechtes Gesetz, 16. durch mich herrschen Herrscher, und edel alle Richter der Erde. 17. Ich liebe die mich lieben, und die mich

קֶרֶת מְבוֹא פְתָחִים תָּרֹנָּה׃ (ד) אֲלֵיכֶם
אִישִׁים אֶקְרָא וְקוֹלִי אֶל־בְּנֵי אָדָם׃
(ה) הָבִינוּ פְתָאיִם עָרְמָה וּכְסִילִים הָבִינוּ
לֵב׃ (ו) שִׁמְעוּ כִּי־נְגִידִים אֲדַבֵּר וּמִפְתַּח
שְׂפָתַי מֵישָׁרִים׃ (ז) כִּי־אֱמֶת יֶהְגֶּה חִכִּי
וְתוֹעֲבַת שְׂפָתַי רֶשַׁע׃ (ח) בְּצֶדֶק כָּל־
אִמְרֵי־פִי אֵין בָּהֶם נִפְתָּל וְעִקֵּשׁ׃
(ט) כֻּלָּם נְכֹחִים לַמֵּבִין וִישָׁרִים לְמֹצְאֵי
דָעַת׃ (י) קְחוּ־מוּסָרִי וְאַל־כָּסֶף וְדַעַת
מֵחָרוּץ נִבְחָר׃ (יא) כִּי־טוֹבָה חָכְמָה
מִפְּנִינִים וְכָל־חֲפָצִים לֹא יִשְׁווּ־בָהּ׃
(יב) אֲנִי חָכְמָה שָׁכַנְתִּי עָרְמָה וְדַעַת
מְזִמּוֹת אֶמְצָא׃ (יג) יִרְאַת יְהוָה שְׂנֹאת
רָע גֵּאָה וְגָאוֹן ׀ וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהְפֻּכוֹת
שָׂנֵאתִי׃ (יד) לִי־עֵצָה וְתוּשִׁיָּה אֲנִי בִינָה
לִי גְבוּרָה׃ (טו) בִּי מְלָכִים יִמְלֹכוּ וְרוֹזְנִים
יְחֹקְקוּ צֶדֶק׃ (טז) בִּי שָׂרִים יָשֹׂרוּ
וּנְדִיבִים כָּל־שֹׁפְטֵי אָרֶץ׃ (יז) אֲנִי

נ״א פְּתָחִים v. 3. נ״א פְּתָאִים v. 5.
יֶהְגֶּה v. 7.
נ״א שְׂנֹאת רָע v. 13. בנ״א גֵּאָה ibid.
נ״א תַהְפֻּכֹת ibid.

der Stelle, wo sich die Wege kreuzen," (Sept. „inmitten" (בין) widerspricht, daß 9, 1. ein Haus der Weisheit vorausgesetzt wird, und 9, 14. auch die Thorheit an der Thür eines Hauses sitzt. Es ist daher ein Haus, an dem mehrere Wege vorübergehen. — 4. אישים hervorgehoben als Männer von Würde, בני אדם der große Haufe: sie Alle bedürfen der Mahnung und Aufforderung der Weisheit. — 6—9. Die Beschaffenheit der Aussprüche der Weisheit, d. h. die besonderen Eigenschaften der Weisheit selbst. נגידים Herrschendes, Leitendes, Fürstliches, Edles, And. Klares, And. Vorzügliches. — 11. S. 3, 15. — 12—14. Nun diejenigen Eigenschaften, mit welchen sich die Weisheit im wirklichen Leben äußert: nämlich in Besonnenheit, in Gottesfurcht, d. i. zugleich Haß gegen alle Hoffarth und Falschheit, und in Rath und Kraft, die Dinge der Welt zu leiten. Ganz irrthümlich erkl. Umbreit V. 12., die Weisheit wohnt in der schützenden Wohnung der Klugheit, da die ערמה ein Theil der חכמה, nicht umgekehrt; der Sinn ist: die Weisheit verleiht Klugheit, um jeden Schritt im Leben besonnen und zweckmäßig zu thun. Die Weisheit setzt sich V. 13. als identisch mit der Gottesfurcht voraus. Rath, um einen rechten Plan zu entwerfen, Kraft, um ihn auszuführen. — 15. 16. Darum können insonders Alle, welche mit der Leitung der bürgerl. Gesellschaft betraut sind, der Weisheit nicht entbehren, sobald sie in rechter Weise ihr Amt vollführen wollen. Die beiden V. entsprechen sich sehr genau, der erste schließt mit der Ertheilung, der zweite mit der Ausführung gerechter Gesetze.

אֲהֵבַיה אֱהָב וּמְשַׁחֲרַי יִמְצָאֻנְנִי׃ (יח)
עֹשֶׁר־וְכָבוֹד אִתִּי הוֹן עָתֵק וּצְדָקָה׃
(יט) טוֹב פִּרְיִי מֵחָרוּץ וּמִפָּז וּתְבוּאָתִי
מִכֶּסֶף נִבְחָר׃ (כ) בְּאֹרַח צְדָקָה אֲהַלֵּךְ
בְּתוֹךְ נְתִיבוֹת מִשְׁפָּט׃ (כא) לְהַנְחִיל
אֹהֲבַי יֵשׁ וְאֹצְרֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא׃
(כב) יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם
מִפְעָלָיו מֵאָז׃ (כג) מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי מֵרֹאשׁ
מִקַּדְמֵי־אָרֶץ׃ (כד) בְּאֵין־תְּהֹמוֹת חוֹלָלְתִּי
בְּאֵין מַעְיָנוֹת נִכְבַּדֵּי־מָיִם׃ (כה) בְּטֶרֶם
הָרִים הָטְבָּעוּ לִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלְתִּי׃
(כו) עַד־לֹא עָשָׂה אֶרֶץ וְחוּצוֹת וְרֹאשׁ

אהבי קרי v. 17. נ״א אהבי ׀ יש v. 21.
דגש אחר קמץ נ״א נִכְבַּדֵּי v. 24.
נ״א גְּבָעוֹת v. 25.

suchen, finden mich.
18. Reichthum und Ehre ist mit mir, dauernde Fülle und Gerechtigkeit.
19. Meine Frucht ist besser als Gold, als lautres Gold, und mein Ertrag als auserlesnes Silber.
20. Ich wandl' im Pfade der Gerechtigkeit, inmitten der Bahnen des Rechts;
21. meinen Freunden Besitz zu verleihen, und ihre Schätze füll' ich an.
22. Mich schuf der Ewige als seines Wandels Anfang, vor seinen Werken, längst.
23. Von ewig an ward ich gefürstet, von Anfang, von der Erde Ursprung.
24. Als noch die Fluth nicht war, ward ich geboren, noch wasserschwere Quellen nicht.
25. Eh' Berge waren eingesenkt, bevor die Hügel, ward geboren ich;
26. als er noch nicht geschaffen Land und Triften, und alles unfruchtbaren Staubes

Die Leseart שפטי צדק ist übertriebener Parallelismus und zu beschränkend. — 17. Dabei versagt sich die Weisheit Niemandem, der sie ernstlich sucht. Daß im Chethib אהביה aus der Konstr. gefallen wird, ist nicht unhebr. — 18—21. So wie die rechte Macht nur in der Weisheit ihre Stütze hat, so wird auch Reichthum und Besitz nur durch sie erworben, da sie hierbei in Gerechtigkeit beharrt, während unredlich erlangter keinen dauernden Bestand hat. V. 18. deutet dies an, was dann V. 20. weiter ausgesprochen wird. עתק alt, dauernd, bleibend, der nicht schnell wieder zerrinnt, wie عَتَقَ. And. schön, glänzend. וצדקה Ein.: Mildthätigkeit, allein, wie V. 20., der diesen beschränkenden Zusatz erklärt, Gerechtigkeit, um von vorn herein den ungerecht erworbenen Reichthum abzuweisen. Zu V. 19. vgl. 3, 14. — Raschi nimmt יש als Zeitwort und erkl.: יש אתי נחלה רבה, (so de Wette: „denen, die mich lieben, Besitz zu verleihen, steht bei mir,") dann müßte יש voranstehen, könnte אתי oder לי nicht entbehren, und brächte einen neuen, sekundären, aber nicht ganz passenden Gedanken; besser mit Rabe Subst., wie Sept. *ὕπαρξιν*, noch besser Venet. *οὐσίαν*. — 22. Die Welt ist von Gott in Allweisheit geschaffen, Alles von ihm auf's weiseste angeordnet und eingerichtet. Um so mehr muß der Mensch nach Weisheit streben, um dadurch Gott näher zu kommen. S. Anm. zu 3, 13. 19. Dies der einfache Sinn der viel ausgedeuteten und ausgebeuteten Stelle. Indem aber der Redner die Weisheit personifizirt, der Weltplan vor der Schöpfung der Welt von Gott entworfen sein mußte, der Gedanke vor der Ausführung, stellt er die Weisheit als ein Geschöpf Gottes hin, das zuerst, noch vor allen Werken, geschaffen worden. Daß קנני schaffen, bereiten hier bedeutet, ist aus חוללתי V. 24. 25. klar. Da es aber auch erwerben und besitzen bezeichnet, und es in den arianischen Streitigkeiten sehr viel darauf ankam, ob die Weisheit als zweite oder dritte Person Gottes eine absolut-ewige Existenz habe („er besaß sie"), oder nicht („er schuf sie"), so entstanden daraus viele Diskussionen der christl. Dogmatiker, die uns nicht interessiren. Targ. בראני, Sept. *ἔκτισε*, was jedoch in *ἔκτησε* (*ἐκτήσατο*) verwandelt ward. Vulg. possedit me. Ganz willkührlich Umbreit מאז „ehe noch ein damals war, ehe man noch damals sagen konnte." — 23. „Gefürstet" (Ps. 2, 6.), zur Herrscherin der Welt gemacht. — 24. Bevor die einzelnen Gebilde geschaffen wurden, weil diese eben mit Weisheit geschaffen wurden. — 25. Dann die Berge, vergl. Ps. 104, 8. — 26. Nun die Ebenen, das bebaute Land. Daß ארץ וחוצות nicht „bebautes und unbebautes Land," „Land und Wüsten," wie Sept. und Umbreit, ersieht man aus Ijob 5, 10., wo das Wasser nicht zu den „Wüsten" paßt. Raschi: das Land Jisr. und die übrige Erde, Ralbag: die von Wasser unbedeckte und bedeckte Erde. Wenn aber חוצות das bebaute Land, ארץ allgemeiner das

Masse. 27. Als er bereitete den Himmel,
war ich dort, als er den Bogen setzte über
die Fläche der Fluth, 28. als er die Wolken
droben festigte, stark wurden die Quellen der
Fluth, 29. als er dem Meere seine Grenze
setzte, daß nicht die Wasser brächen sein Gebot,
als er der Erden Vesten setzte ein: 30. da
war ich neben ihm, ein Pflegling, da war
ich Wonne Tag für Tag, spielend vor ihm in
aller Zeit, 31. spielend auf seiner Erde Ball,
und Wonne habend an den Menschenkindern.
32. Und nun denn, Söhne, hört auf mich:
Heil denen, die bewahren meine Wege!
33. Höret Zucht, und werdet weise, und
verwerft sie nicht. 34. Heil dem Menschen,
der auf mich hört, an meinen Thüren wachend
Tag für Tag, die Pfosten meiner Pforten
hütend. 35. Denn wer mich findet, findet
Leben, und gewinnt Wohlgefallen vom Ewi-
gen. 36. Doch wer da sündigt wider mich,
thut Gewalt an seinem Leben; all die mich
hassen, lieben den Tod. —

עַפְרוֹת תֵּבֵל׃ (כז) בַּהֲכִינוֹ שָׁמַיִם שָׁם
אָנִי בְּחֻקוֹ חוּג עַל־פְּנֵי תְהוֹם׃ (כח)
בְּאַמְּצוֹ שְׁחָקִים מִמָּעַל בַּעֲזוֹז עִינוֹת
תְּהוֹם׃ (כט) בְּשׂוּמוֹ לַיָּם ׀ חֻקּוֹ וּמַיִם
לֹא יַעַבְרוּ־פִיו בְּחוּקוֹ מוֹסְדֵי אָרֶץ׃
(ל) וָאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אָמוֹן וָאֶהְיֶה שַׁעֲשֻׁעִים
יוֹם ׀ יוֹם מְשַׂחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת׃
(לא) מְשַׂחֶקֶת בְּתֵבֵל אַרְצוֹ וְשַׁעֲשֻׁעַי
אֶת־בְּנֵי אָדָם׃ (לב) וְעַתָּה בָנִים
שִׁמְעוּ־לִי וְאַשְׁרֵי דְּרָכַי יִשְׁמֹרוּ׃ (לג)
שִׁמְעוּ מוּסָר וַחֲכָמוּ וְאַל־תִּפְרָעוּ׃
(לד) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל־
דַּלְתֹתַי יוֹם ׀ יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי׃
(לה) כִּי מֹצְאִי מָצָאי חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן
מֵיְהוָה׃ (לו) וְחֹטְאִי חֹמֵס נַפְשׁוֹ כָּל־
מְשַׂנְאַי אָהֲבוּ מָוֶת׃

נ״א אֶצְלוֹ v. 30. נ״א אָמוֹן ibid. נ״א יוֹם ibid.
נ״א יוֹם v. 34. יתיר ו׳ v. 35.

feste Land (1 M. 1, 10.), חוצות die Fluren, Triften, so bezeichnet die zweite Versh. die „Masse des Staubes des Erdballs," d. i. des unfruchtbaren Landes der Wüsten, zwischen welchen das fruchtbare, bebaute Land liegt. עפרות im Gegensatz zu חוצות (letzteres nach Ijob a. a. O. das bewässerte Land). And. Masse der fruchtbaren Erdschollen. Sinnreich, aber gekünstelt und modern: das Haupt des Staubes der Erde d. i. der Mensch, Raschi, Umbreit, de Wette. — 27. Nun der Himmel. Paranomasie: בחקו חוג. — 28. Trennung der Gewässer, vergl. 3, 20. Ps. 104, 3. — 29. Vgl. Ps. 104, 9. — 30. 31. Die Weisheit war also von Gott geschaffen vor der Welt, damit mit ihr die Welt geschaffen werde; sie war dann aber ein Lieblingskind Gottes, die bei aller Schöpfung gegenwärtig war; Gott mußte in dem weisen Schaffen Ergötzen empfinden, als Befriedigung in der Uebereinstimmung des Gedankens und des Werks, also die Weisheit sein Ergötzen sein. Dies V. 30. Aus dieser Passivität, Gott gegenüber, gelangt nun die personifizirte Weisheit zu der Aktivität, sie, die vor Gott (לפניו) ein tief innerliches, ergötzend Spiel ist, hat nun dasselbe befriedigende Spiel in der Welt, als Ausführung ihres Selbsts, (בתבל, wo ב bedeutend); sie, die das Ergötzen Gottes ist, hat nun Ergötzen (ושעשעי) an den Menschenkindern, insofern diese sie in sich aufnehmen, sie in ihrem Schaffen ausführen. Die Weisheit erscheint so als das innerliche Band Gottes, der Welt und der Menschen. Vor dieser logischen Entwickelung verschwindet אמון als „Werkmeister, Künstlerin," „bin der Menschenkinder Wonne" und dgl. — 32. Hierauf nochmalige Aufforderung. Aehnlich wie V. 19. und 20. zu V. 18., wird שמעו V. 33., אשרי V. 34. aufgenommen. — 33. פרע 1, 25. — 34. Heil dem, wer sich von meinem Hause (s. V. 2. 9, 1.), d. i. von mir, niemals entfernt. — 35. Nach dem Chethib: מֹצְאַי מֹצְאֵי „die mich finden, finden Leben." — 36. חטאי für חטא בי. Vgl. 7, 27. —

9. 1. Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, gehauen ihrer Säulen sieben, 2. geschlachtet ihr Schlachtvieh, und ihren Wein gemischt, auch ihren Tisch gerüstet wohl. 3. Sie sandte ihre Mägde aus, sie ladet ein auf dem Rücken der Höhen der Stadt: 4. „Wer einfältig, komme hierher, und wer unverständig!“ sie spricht zu dem: 5. „Kommet, speiset von meiner Speise, und trinket vom Weine, den ich gemischt. 6. Verlasset die Einfalt, und lebet, und schreitet gerad’ auf dem Wege der Einsicht. 7. Wer den Spötter züchtigt, nimmt sich Schimpf, wer den Frevler mahnet, Flecken. 8. Mahn’ den Spötter nicht, daß er dich nicht hasse, mahn’ den Weisen, und er wird dich lieben. 9. Gieb dem Weisen, und er wird noch weiser, lehr’ den Gerechten, und er mehrt das Wissen. 10. Der Weisheit Beginn ist des Ewigen Furcht, und des Heiligen Erkenntniß Einsicht. 11. Denn durch mich vermehren deine Tage

ט (א) חכמות בנתה ביתה חצבה
עמודיה שבעה: (ב) טבחה טבחה
מסכה יינה אף ערכה שלחנה:
(ג) שלחה נערתיה תקרא על־גפי
מרמי קרת: (ד) מי־פתי יסר הנה
חסר־לב אמרה לו: (ה) לכו לחמו
בלחמי ושתו ביין מסכתי: (ו) עזבו
פתאים וחיו ואשרו בדרך בינה:
(ז) יסר ׀ לץ לקח לו קלון ומוכיח
לרשע מומו: (ח) אל־תוכח לץ פן
ישנאך הוכח לחכם ויאהבך: (ט) תן
לחכם ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף
לקח: (י) תחלת חכמה יראת יהוה
ודעת קדשים בינה: (יא) כי־בי ירבו

נ״א מרומי v. 3. נ״א מסכתי v. 5.
נ״א יסר v. 7. נ״א לוקח ibid.
נ״א ויאהבך v. 8.

9. Zweites Kapitel (K. 9.) Die allgemeine Aufforderung des K. 8. soll nun noch zu einer speziellen Einladung individualisirt werden, um dieser die, nicht minder an die Menschen ergehende Einladung der sündigen Thorheit gegenüberzustellen, da diese jener Aufforderung in K. 8. nichts entgegenzustellen hat. Diese Einladung geschieht zu einem wohlbereiteten Gastmahle in einem tüchtiggebauten Hause 1—3. Sie ergeht an alle Thoren, indem freilich schon im Voraus auf die verzichtet wird, die bereits verstockt sind 4—9. Sie hebt zuletzt noch Anfang und Ende ihres ganzen Inhalts hervor: daß Gottesfurcht ihr Anfang, die Erwerbung des Lebens ihr Ende ist 10—12. Auch die Thorheit ladet die Vorübergehenden zu sich ein 13—16., und verkündet ihren Anfang und ihr Ende, jener: die Verletzung des Eigenthums, um eine Begierde zu befriedigen, dieses: die Erwerbung des Todes 17. 18. Flüchtig sind allerdings diese Umrisse der Thorheit, als ob der Redner sie ungern weiter ausmalen wolle, aber indem er bestimmte, parallele Züge zu dem Bilde der Weisheit hindurchführt, hat er ein gewisses Gleichgewicht hergestellt, und endet mit dem, dumpf in das Herz des Menschen hallenden Tode, mit den Schatten der Unterwelt. — 1. Das Haus der Weisheit ist wohl gegründet und geschmückt, auf festem Grund, mit starken Säulen. „Sieben,“ d. h. viele; Raschi: die sieben Tage der Schöpfung, Rabe: die sieben freien Künste (!). — 2. Das, was die Weisheit ihren Jüngern darzubieten hat, ist wohl bereitet. Vgl. noch Jesch. 5, 22. — 3. Sie läßt zu sich einladen, da sie nur zum Mahle lassen will, wer noch nicht ganz der sündigen Thorheit anheimgefallen, wie 6 ff. zeigt, wer also schon von ihrer Einladung sich bestimmen läßt zu kommen. גף = גב, Targ. גיב; vgl. 8, 2. 3. — 4. Vor חסר לב nochmals מי zu suppl. — 5. Vgl. 4, 17. — 6. Außer Umbreit nehmen fast alle Alten und Neueren פתאים als Abstr. wie 1, 22. — 7—9. Wen die Weisheit mit dieser Einladung im Sinne habe. Sie weist gleich den verstockten Thoren, d. i. den Spötter לץ, und den verstockten Sünder רשע ab, als unverbesserlich. Wer diese zurechtzuweisen sucht, der erlangt Schande und Haß, wogegen Liebe und Erfolg beim Weisen erzielt wird. Der Redner flicht hier allerdings Bemerkungen ein, die genau genommen zum Gegenstande nicht gehören. מומו für לו מום. — 10. 11. S. Einl. zu diesem Kap. Das Ende

יָמֶיךָ וְיוֹסִיפוּ לְּךָ שְׁנוֹת חַיִּים׃ (יב) אִם־
חָכַמְתָּ חָכַמְתָּ לָּךְ וְלַצְתָּ לְבַדְּךָ תִשָּׂא׃
(יג) אֵשֶׁת כְּסִילוּת הֹמִיָּה פְּתַיּוּת וּבַל־
יָדְעָה מָּה׃ (יד) וְיָשְׁבָה לְפֶתַח בֵּיתָהּ
עַל־כִּסֵּא מְרֹמֵי קָרֶת׃ (טו) לִקְרֹא לְעֹבְרֵי־
דָרֶךְ הַמְיַשְּׁרִים אֹרְחוֹתָם׃ (טז) מִי־פֶתִי
יָסֻר הֵנָּה וַחֲסַר־לֵב וְאָמְרָה לּוֹ׃
(יז) מַיִם־גְּנוּבִים יִמְתָּקוּ וְלֶחֶם סְתָרִים
יִנְעָם׃ (יח) וְלֹא־יָדַע כִּי־רְפָאִים שָׁם
בְּעִמְקֵי שְׁאוֹל קְרֻאֶיהָ׃

י (א) מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֵּן חָכָם יְשַׂמַּח־אָב
וּבֵן כְּסִיל תּוּגַת אִמּוֹ׃ (ב) לֹא־יוֹעִילוּ

נ״א שְׁנוֹת v. 11. נ״א לְעֹבְרֵי v. 15.
בנ״א מַיִם־ v. 17. נ״א גְנוּבִים ibid.

sich, und des Lebens Jahre nehmen dir zu. 12. Bist du weise, bist du dir weise; bist du ein Spötter, hast du 's allein zu tragen." 13. Das Weib der Thorheit schwärmt umher, so albern, und weiß nicht was. 14. Sie sitzt an ihres Hauses Pforte, auf einem Stuhl auf den Höhen der Stadt, 15. anzurufen die des Weges vorüberwandeln, die ihre Pfade gradaus gehen. 16. „Wer einfältig, komme hierher, und wer unverständig!" und spricht zu dem: 17. „Gestohlnes Wasser ist so süß, verheimlicht Brod gar lieblich." 18. Und der weiß es nicht, daß dort die Schatten sind, ihre Geladenen in den Tiefen der Unterwelt. — —

III. Erste Spruchsammlung.

10. 1. Sprüche Schelomoh's. Ein weiser Sohn erfreut den Vater, ein thörichter ist seiner Mutter Gram. — 2. Nichts helfen

der Rede knüpft sich so an das Ende der Ueberschrift 1, 17. And. קדשים „der heiligen Menschen," And. „der heiligen Dinge;" indeß Sinn und Parallelismus für „Gott." Vgl. noch 4, 10. u. öfter. — 12. Darum ist das Endresultat der Weisheit doch nur das eigene Heil des Weisen, wie auch im Gegensatz. — 13. Die Einladung von Seiten der ebenfalls personifizirten Thorheit. Diese ist, als voller Gegensatz der Weisheit, nicht mit der Narrheit zu verwechseln, sondern wie die Weisheit die Tugend in sich schließt, so die Thorheit die Sünde und das Verbrechen. In ihrer ganzen Erscheinung tritt die Thorheit als Gegensatz auf. Jene bleibt in ihrem Palaste, diese schwärmt umher; jene hat Alles vorbereitet und sorglich zugerüstet, diese kümmert sich um nichts, denkt an nichts. — 14. Jene schickte ihre Mägde aus, um einzuladen, diese setzt sich an die Thüre des Hauses, um die Vorübergehenden selbst anzurufen. Vgl. V. 3. — 15. Die Thorheit sucht die gerade Wandelnden zu verführen, wie die Weisheit die Einfältigen zu sich ladet. — 16. S. V. 4. Die Thorheit gebraucht dieselben Worte, indem bekanntlich verstockte Sünder die Weisen und Tugendhaften für Thoren halten. — 17. Die Analogie von V. 5. zeigt, daß V. 17. Worte der Thorheit sind. Auch sie ladet zum Mahle ein, aber ihre Speisen sind gestohlen und durch Betrug erworben; aber sie weiß doch für sie eine Süßigkeit geltend zu machen. — 18. Vgl. 2, 18. Wer der Einladung der Thorheit folgt, verfällt dem Verderben. So endigen die letzten drei Kapitel, jedes mit den Schrecknissen des Todes, die dem Sünder als Ausgang seiner Frevel bevorstehen. —

10. **Zweiter Theil: Sammlungen einzelner Sprüche** (Kapp. 10—31.) Wie sehr dieser zweite Theil, der (mit Ausnahme von K. 31.) nur einzelne, weder äußerlich, noch innerlich nach einer gewissen Ordnung aneinandergereihte Sprüche enthält, vom ersten, welcher eine künstlerisch gegliederte Rede brachte, verschieden ist, springt leicht in die Augen, und wird in der Einleit. zu diesem Buche näher auseinandergesetzt. Dieser zweite Theil soll nun die Sprüche der Weisheit, die der erste so hoch gepriesen, geben, Sprüche, die an sich über die einzelnen Erscheinungen des Lebens verhandeln, in ihrer Gesammtheit jedoch eine einige bestimmte Anschauung vom Leben, einen wesenhaften Gedanken zum Grunde haben, von dem aus die einzelnen Sprüche nur als die Konsequenzen und Ausläufe anzusehen. Sie sind daher allesammt von Einem Geiste durchdrungen, der in sich abgeschlossen eine faßliche Welt-

אוֹצְרוֹת רֶשַׁע וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת:
(ג) לֹא־יַרְעִיב יְהוָה נֶפֶשׁ צַדִּיק וְהַוַּת
רְשָׁעִים יֶהְדֹּף: (ד) רָאשׁ עֹשֶׂה כַף־
רְמִיָּה וְיַד חָרוּצִים תַּעֲשִׁיר: (ה) אֹגֵר
בַּקַּיִץ בֵּן מַשְׂכִּיל נִרְדָּם בַּקָּצִיר בֵּן
מֵבִישׁ: (ו) בְּרָכוֹת לְרֹאשׁ צַדִּיק וּפִי

v. 4. בנ"א עֹשֶׂה

Frevel-Schätze, vom Tode rettet Gerechtigkeit.
3. Des Gerechten Seele läßt der Ewige nicht
darben, der Frevler Gier stößt er zurück. —
4. Arm wird, wer mit träger Faust arbeitet,
die Hand der Fleißigen macht reich. 5. Wer
im Sommer sammlet, ist ein kluger Sohn,
wer in der Erndte schläft, ein schändlicher. —
6. Segnungen auf des Gerechten Haupt, der

anschauung trägt. Fern vom Idealen, fern von jeder phantastischen und poetischen Auffassung des Lebens, eben so fern von dem bestimmt formulirten Gesetz der Offenbarung, sehen wir hier, in der Mitte zwischen beiden, die Sittlichkeit, wie sie sich in allgemeinen Pflichten innerhalb der einzelnen Situationen des Lebens ausprägt, uns entgegentreten. Allerdings sind es auch Gesetze, Gesetze der Sittlichkeit, die hier gegeben werden, nicht aber wie sie sich entweder als allgemeines Prinzip oder als besondere Form der Religion verkünden, sondern als die Bedingungen, unter welchen das Prinzip der Religion in allen Lebensverhältnissen verwirklicht wird. Diese Vorschriften stellen sich hier in bestimmter Form dar, nicht nämlich als Auseinandersetzung und Schlußfolgerung, sondern als unbedingtes Ergebniß, darum als Spruch, der in sich seinen Beweis und seine Ausdehnung trägt, rund, abgeschlossen. Das Einzige, wodurch diese kategorische Strenge gemildert wird, ist, daß der Inhalt des Spruches in seiner positiven Aussprache durch Hinzufügung der negativen, des Gegensatzes verdeutlicht, und so durch die Antithese gewissermaßen der Beweis, oder doch die Erläuterung der These gegeben wird. S. die Einleitung zu diesem Buche. — Erste Spruchsammlung (K. 10, 1—22, 16.) Ein flüchtiger Blick schon auf 22, 17—21. lehrt, daß mit den letzteren Versen eine neue Sammlung beginnt, die durch diese Verse eingeleitet werden soll. Ueber die weiteren Verschiedenheiten s. Einleit. zu diesem Buche. — 1. Die nochmalige Ueberschr. „Sprüche Schelomoh's" zeigt, daß nun die in der Ueberschrift des Buches 1, 1—7. verheißenen, durch die Rede 1, 8—K. 9. eingeleiteten Sprüche folgen. „Vater," „Mutter" im Allgemeinen nur Vertheilung in den Versgliedern der Abwechselung wegen, allein dennoch mit sinniger Andeutung, indem das Mutterherz für den mißrathenen Sohn den Kummer jedenfalls noch tiefer empfindet. — 2. „Schätze des Frevels," die durch Frevel erworben sind. Wovor helfen sie nichts? Das spricht die zweite Versh. aus: „vor dem Tode." Leben und Tod durch das ganze Buch als der Inbegriff des Heils und des Verderbens, jedoch auch eingeschlossen längere und kürzere Dauer des Lebens, s. zu 3, 2. צדקה als Gegensatz zu רשע wäre mit Raschi, Ralbag und And. auf „Mildthätigkeit" viel zu beschränkt, eben so wie das streng juridische Recht zu beschränkt wäre. Vielmehr ist צדקה die Ausprägung dessen in der That, was חכמה als Gesinnung enthält, das gerechte, Allem gerecht werdende, allen Pflichten gerecht werdende Leben. — 3. Der äußerst sinnige Spruch ist sehr verwässert worden, indem man נפש als „Appetit, Lust" faßte, weil es dem הות gegenübersteht; viel richtiger die Sept. ψυχὴν δικαίαν. Der Spruchredner schreibt dem Frevler Gier zu, sein ganzer Geist ist Gier, und diese schlägt, stößt, weist Gott zurück, indem er ihr im Augenblick ihrer höchsten Leidenschaft den Gegenstand ihrer lasterhaften Befriedigung nimmt, sie ihn nicht erreichen läßt. Der Gerechte aber hat נפש, die beruhigte, leidenschaftslose Seele, deren Bedürfnisse gerecht sind, und deshalb durch Gott befriedigt werden. Der Gegensatz von הות liegt vielmehr im ירעיב, denn man „hungert" nur nach dem was die Natur als Bedürfniß fordert, die „Gier" geht weit über dasselbe hinaus. — 4. Nur dieser ersten Spruchsammlung ist רמיה in der Bedeutung lässig, träge eigen, nämlich noch 12, 24. 27., wo es stets dem חרוץ gegenübersteht, und 19, 15., wo ihm עצלה entgegentritt, (wie denn dem חרוץ 13, 4. עצל gegenübersteht). An allen anderen St. der Schrift heißt רמיה „Trug." Auch der folgende V. spricht für die obige Annahme, während Raschi und Rabe auch hier die Bedeutung von „Trug" beibehalten, bei der zweiten Versh. aber dann in Willkühr gerathen. — 5. „Sommer, Erndte," die Zeit, wo, allerdings mit großer Anstrengung (in der Gluth des Tages) gesammelt werden muß, eine Zeit, die günstig ist, etwas zu erwerben, wenn Fleiß da ist. — 6. Die gew. Erkl. der zweiten Versh.: der Mund der Frevler deckt Unrecht, d. h. trifft die Strafe dafür, was willkührlich. Besser Rabe: der Mund der Frevler verbirgt Unrecht. Richtig ist: יכסה decken, bergen d. i. in sich enthalten. Die Versh. hat nämlich ihre rechte Stelle in V. 11. „den Mund des Gerechten ist eine Quelle des Lebens," er spricht nur Gutes, Heilsames, „der Mund der Frevler birgt Gewaltthat," er veranlaßt nur Gewaltthat. Von hier aus ist die Versh. unserm V. lose, aber insofern angefügt, als „Segnungen kommen auf das Haupt des Gerechten," indem Jeder Segen auf ihn spricht, erbittet, aber der Mund der Frevler spricht nur Böses; im Gerechten ist der Ort der Segens-

Mund der Frevler birgt Gewaltthat. 7. Das Gedächtniß des Gerechten zum Segen, der Frevler Name verweset. — 8. Gebot nimmt an wer weisen Herzens ist, wer thöricht an Lippen, fällt. 9. Wer in Unschuld wandelt, wandelt sicher, wer seine Wege krümmet, wird bestraft. — 10. Wer mit den Augen blinzelt, schafft Verdruß, wer thöricht an Lippen, fällt. — 11. Ein Quell des Lebens ist des Gerechten Mund, der Mund der Frevler birgt Gewaltthat. — 12. Haß regt Hader an, doch Liebe decket alle Fehle zu. — 13. Auf den Lippen des Klugen wird Weisheit gefunden; doch die Ruthe dem Rücken des Unsinnigen! 14. Weise bergen Erkenntniß, des Thoren Mund ist naher Schrecken. — 15. Des Reichen Fülle ist seine feste Stadt, der Dürftigen Schrecken ist ihre Armuth. — 16. Das Werk des Gerechten dient zum Leben, des Frevlers

רְשָׁעִים יְכַסֶּה חָמָס׃ (ז) זֵכֶר צַדִּיק
לִבְרָכָה וְשֵׁם רְשָׁעִים יִרְקָב׃ (ח) חֲכַם־
לֵב יִקַּח מִצְוֺת וֶאֱוִיל שְׂפָתַיִם יִלָּבֵט׃
(ט) הוֹלֵךְ בַּתֹּם יֵלֶךְ בֶּטַח וּמְעַקֵּשׁ דְּרָכָיו
יִוָּדֵעַ׃ (י) קֹרֵץ עַיִן יִתֵּן עַצָּבֶת וֶאֱוִיל
שְׂפָתַיִם יִלָּבֵט׃ (יא) מְקוֹר חַיִּים פִּי
צַדִּיק וּפִי רְשָׁעִים יְכַסֶּה חָמָס׃ (יב)
שִׂנְאָה תְּעֹרֵר מְדָנִים וְעַל כָּל־פְּשָׁעִים
תְּכַסֶּה אַהֲבָה׃ (יג) בְּשִׂפְתֵי נָבוֹן תִּמָּצֵא
חָכְמָה וְשֵׁבֶט לְגֵו חֲסַר־לֵב׃ (יד) חֲכָמִים
יִצְפְּנוּ־דָעַת וּפִי אֱוִיל מְחִתָּה קְרֹבָה׃
(טו) הוֹן עָשִׁיר קִרְיַת עֻזּוֹ מְחִתַּת דַּלִּים
רֵישָׁם׃ (טז) פְּעֻלַּת־צַדִּיק לְחַיִּים תְּבוּאַת

בנ״א זֵכֶר v. 7. בנ״א הֹלֵךְ v. 9.
בנ״א פִּי v. 11.

aussprüche, im Frevler der Gewaltsaussprüche. — 7. Bei Rabe wird bemerkt, wie V. 6. während des Lebens, so 7. nach dem Tode. רקב, namentlich von faulem Holze gebraucht Jesch. 40, 20. Ijob 41, 19., das zu nichts verwendet werden kann, zeigt, daß der Sinn nicht ist, wie Raschi meint: wer des Gerechten gedenkt, segnet ihn, sondern: das Andenken des Gerechten schafft noch Segen, indem es zum Guten anspornt, während der Name des Frevlers verweset, also Widerwillen erregt und verschwindet. — 8. Sinnigste Gegensätze in Herz und Lippen, Gebot annehmen und Thörichtes aussprechen. לבט s. zu Hosch. 4, 14. — 9. יודע Jirm. 31, 19. Richt. 8, 16. erkannt, ertappt, bestraft werden. Gerade die künstliche Hinterlist führt zum Erkennen des bösen Charakters, der sträflichen Absichten, worauf die Folgen nicht ausbleiben. — 10. Mit den Augen blinzen ist 6, 13. (vgl. 4, 25.) als eine Geberde des Falschen verstanden, der einem Andern damit ein Zeichen giebt und Unheil anrichtet, namentlich Hader stiftet. Dies ist hier in der ersten Versh. ausgedrückt, und schreitet dann fort vom Blinzeln der Augen zum thörichten Sprechen der Lippen, vom Kummerverursachen Anderer zum eigenen Sturz. Daß die zweite Versh. auch V. 8., kann nicht hindern, da auch die von V. 11. in V. 6. zu finden. Die Sept. haben dafür: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ, was Ewald geben will: ומוכיח בשפתים שלום, „wer mit Lippen tadelt, schafft Frieden," sehr gezwungen. — 11. S. zu V. 6. — 12. Selbst da, wo keine Veranlassung ist, regt der Haß Streit an, denn der Haß sieht Alles mit bösem Auge an und hat den Drang sich zu entladen, während die Liebe selbst wirkliches Unrecht verzeiht und verhüllt, um Zwist zu vermeiden. — 13. Der Satz ist vor allem witzig, Lippen und Rücken, Weisheit und Stock sind Gegensätze, in denen zugleich der Fortschritt, daß der Thor nicht allein nicht weise spricht, sondern so thöricht, daß ihn dafür Züchtigung trifft. — 14. Raschi und Rabe: die Weisen bergen ihr Wissen im Herzen, damit sie es nicht vergessen. Ralbag: sie theilen es nur vorsichtig mit, was davon den Menschen nützt. So auch die Neueren. מחתה s. zu Ps. 89, 41. Der Gegensatz liegt einerseits im צפן und פי, die Weisen bergen es, halten es zurück, während der Thor Alles ausspricht. Die zweite Versh. schreitet nun fort, indem sie die Wirkung der Geschwätzigkeit des Thoren bezeichnet: naher Schrecken, Unheil, das dem Reden des Thoren auf den Fuß folgt. — 15. Reichthum schafft Muth, Selbstvertrauen, Gefühl der Sicherheit. Armuth drückt diese Gefühle nieder. — 16. Das Fortschreitende in allen diesen Sprüchen lehrt, daß פעלה nicht „Lohn," sondern „Thun, Werk" bedeutet, das in der zweiten Versh. zu „Gewinn, Ertrag" fortschreitet. Dafür spricht auch לחיים, was, wenn Lohn, nur חיים geheißen hätte. Der Gerechte wirkt nur für Heil zu erlangen und zu verbreiten, aber selbst was der Thor schon gewonnen hat, verwendet er sündhaft. חטאת

Gewinn zur Sünde. — 17. Der Weg zum Leben geht wer wahret Zucht, wer Mahnung verläßt, geht irre. — 18. Wer Haß verbirgt, spricht Lug, ein Thor ist, wer Gerücht verbreitet. 19. Bei vielem Reden fehlt's am Frevel nicht, wer seine Lippen zügelt, der ist klug. 20. Erlesnes Silber ist die Zunge des Gerechten, das Herz der Frevler ist wie nichts. 21. Des Gerechten Lippen weiden Viele, im Unsinn starben Thoren hin. — 22. Des Ew'gen Segen, der macht reich, Abmühen fügt dem nichts hinzu. — 23. Wie Scherz ist es dem Thoren Verbrechen zu üben: Weisheit ist des Mannes von Vorsicht. — 24. Was er fürchtet, trifft den Frevler, der Gerechten Wunsch gewähret Er. — 25. Wie Sturm dahinfährt, ist der Frevler nicht mehr, doch der Gerechte ist eine ewige Veste. — 26. Wie Essig den Zähnen und Rauch den Augen, also der Träge denen die ihn senden. — 27. Des Ew'gen Furcht vermehrt die

רָשָׁע לְחַטָּאת׃ (יז) אֹרַח לְחַיִּים שׁוֹמֵר
מוּסָר וְעוֹזֵב תּוֹכַחַת מַתְעֶה׃ (יח) מְכַסֶּה
שִׂנְאָה שִׂפְתֵי־שָׁקֶר וּמוֹצִא דִבָּה הוּא
כְסִיל׃ (יט) בְּרֹב דְּבָרִים לֹא יֶחְדַּל־
פָּשַׁע וְחוֹשֵׂךְ שְׂפָתָיו מַשְׂכִּיל׃ (כ) כֶּסֶף
נִבְחָר לְשׁוֹן צַדִּיק לֵב רְשָׁעִים כִּמְעָט׃
(כא) שִׂפְתֵי צַדִּיק יִרְעוּ רַבִּים וֶאֱוִילִים
בַּחֲסַר־לֵב יָמוּתוּ׃ (כב) בִּרְכַּת יְהוָה
הִיא תַעֲשִׁיר וְלֹא יוֹסִף עֶצֶב עִמָּהּ׃
(כג) כִּשְׂחוֹק לִכְסִיל עֲשׂוֹת זִמָּה וְחָכְמָה
לְאִישׁ תְּבוּנָה׃ (כד) מְגוֹרַת רָשָׁע הִיא
תְבוֹאֶנּוּ וְתַאֲוַת צַדִּיקִים יִתֵּן׃ (כה) כַּעֲבוֹר
סוּפָה וְאֵין רָשָׁע וְצַדִּיק יְסוֹד עוֹלָם׃
(כו) כַּחֹמֶץ ׀ לַשִּׁנַּיִם וְכֶעָשָׁן לָעֵינָיִם כֵּן
הֶעָצֵל לְשֹׁלְחָיו׃ (כז) יִרְאַת יְהוָה תּוֹסִיף

נ"א יוסיף או יסיף v. 22. נ"א עֶצֶב ibid.

immer Sünde, nie Unglück, Fall. And.: Lohn des Gerechten ist Leben, Gewinn des Frevlers Unfall. — 17. Am angemessensten שומר auf ארח und מוסר. Die jüd. Kommentare und Neuere erkl. מתעה „führt Andere irre" durch sein Beispiel, Rdak intr. „geht irre," dem Umbreit und Ewald beistimmen. Letzteres liegt auch näher. — 18. Die gramm. Form zwingt vor שפתי zu suppl. איש, wie auch das ihm korresp. מוציא fordert. Der Spruchredner macht aufmerksam auf die Gefahr, überhaupt Haß zu hegen im Herzen, denn selbst ihn zu verbergen, ist nur durch Lug möglich; noch weiter geht der Thor, der nicht allein seinen Haß ausspricht, sondern sogar (vielleicht ohne Haß) böse Gerüchte verbreitet. — 20. Der tiefere Sinn des Gegensatzes liegt darin: das was der Mensch ausspricht, erreicht nie den vollen Werth, Umfang und Inhalt dessen was er fühlt und denkt. Dennoch ist was der Weise spricht, schon dem auserlesenen Silber gleich an Werth, während der ganze geistige Inhalt des Thoren wie nichts ist. — 21. Der Fortschritt zwingt wider Rabe's Meinung חסר לב als Subst. zu fassen. Der Gerechte erhält nicht nur sich, sondern auch viele Andere, während die Thoren nicht allein Anderen nicht nützen, sondern auch sich selbst zum größten Schaden bringen. — 22. Der einfache religiöse Sinn: Gott segnet mit Reichthum, Abmühen hilft dazu nichts, Ps. 127, 2. Rabe und Neuere gekünstelt: er fügt nicht Schmerz hinzu, Gott läßt den regelmäßig erlangten Reichthum freudig genießen. — 23. Die meisten Erklärer, schon Raschi, wiederholten כשחוק עשות vor חכמה, „wie dem Thoren das Verbrechen zu üben leicht wird, so dem Manne der Vorsicht Weisheit zu üben; allein weder passen sprachlich diese Worte zu חכמה, noch ist der Sinn angemessen, sondern vielmehr: der Thor übt nicht allein das Verbrechen aus, sondern es ist dies ihm auch ein Leichtes, darum ist die Weisheit auch nur der Theil dessen, der vorsichtig ist. Der Gegensatz liegt in כשחוק und תבונה, sowie in עשות זמה und חכמה. — 24. Sehr sinniger Fortschritt: den Frevler trifft, was er fürchtet, aber der Gerechte hat nicht allein nichts zu fürchten, sondern erlangt auch was er begehrt. יתן sc. ה׳, Ewald liest יֻתַּן. — 25. Der dauernde Bestand des Gerechten, gegenüber dem Verschwinden des Bösen. Dieser fällt im Sturme, jener besteht diesen, wie eine ewige Grundveste. Poetische Gegensätze. — 26. Der träge Bote, wer ein Geschäft übernommen hat und träge ist, fügt seinen Mandanten Schaden zu. — 27. Vgl. 3, 16. — 28. „Freude," weil sie in Erfüllung geht. — 29. Die von einigen Neueren beliebte Verbindung

Tage, der Frevler Jahre werden abgekürzt. — 28. Der Gerechten Erwartung ist Freude, der Frevler Hoffnung geht unter. — 29. Schutzveste der Unschuld ist des Ew'gen Weg, Schrecken ist den Uebelthätern. — 30. Nimmer wanket der Gerechte, und Frevler werden nicht das Land bewohnen. — 31. Des Gerechten Mund sproßt Weisheit, der Falschheit Zunge wird getilgt. 32. Des Gerechten Lippen wissen zu gefallen, der Frevler Mund ist Falschheit. —

יָמִים וּשְׁנוֹת רְשָׁעִים תִּקְצֹרְנָה׃ (כח)
תּוֹחֶלֶת צַדִּיקִים שִׂמְחָה וְתִקְוַת רְשָׁעִים
תֹּאבֵד׃ (כט) מָעוֹז לַתֹּם דֶּרֶךְ יְהוָה
וּמְחִתָּה לְפֹעֲלֵי אָוֶן׃ (ל) צַדִּיק לְעוֹלָם
בַּל־יִמּוֹט וּרְשָׁעִים לֹא יִשְׁכְּנוּ־אָרֶץ׃
(לא) פִּי־צַדִּיק יָנוּב חָכְמָה וּלְשׁוֹן
תַּהְפֻּכוֹת תִּכָּרֵת׃ (לב) שִׂפְתֵי צַדִּיק
יֵדְעוּן רָצוֹן וּפִי רְשָׁעִים תַּהְפֻּכוֹת׃

11. 1. Trügerische Wage ist dem Ew'gen Gräuel, voll Gewicht sein Wohlgefallen. — 2. Kommt Hochmuth, kommt Schande, bei Bescheidenen ist Weisheit. — 3. Der Geraden Unschuld leitet sie, die Tücke der Verräther stürzet diese. — 4. Nichts hilft Reichthum am Tage des Zorngerichts, vom Tode rettet Gerechtigkeit. 5. Des Schuldlosen Gerechtigkeit ebnet seinen Weg, der Frevler fällt durch seinen Frevelmuth. 6. Der Geraden Gerechtigkeit rettet sie, Verräther werden durch ihre Gier gefangen. — 7. Stirbt ein frevelvoller

יא (א) מֹאזְנֵי מִרְמָה תּוֹעֲבַת יְהוָה
וְאֶבֶן שְׁלֵמָה רְצוֹנוֹ׃ (ב) בָּא זָדוֹן וַיָּבֹא
קָלוֹן וְאֶת־צְנוּעִים חָכְמָה׃ (ג) תֻּמַּת
יְשָׁרִים תַּנְחֵם וְסֶלֶף בֹּגְדִים וְשָׁדֵּם׃
(ד) לֹא־יוֹעִיל הוֹן בְּיוֹם עֶבְרָה וּצְדָקָה
תַּצִּיל מִמָּוֶת׃ (ה) צִדְקַת תָּמִים תְּיַשֵּׁר
דַּרְכּוֹ וּבְרִשְׁעָתוֹ יִפֹּל רָשָׁע׃ (ו) צִדְקַת
יְשָׁרִים תַּצִּילֵם וּבְהַוַּת בֹּגְדִים יִלָּכֵדוּ׃
(ז) בְּמוֹת אָדָם רָשָׁע תֹּאבַד תִּקְוָה

בנ״א מָעֻז v. 29. בנ״א פִּי v. 31.
ישדם קרי v. 3.

לתם דרך (vgl. 13, 6.) wird nicht allein durch die Akzente, sondern auch durch die Abtheilungsweise dieser Sprüche, wo von den 4 Worten einer Vershälfte gewöhnlich 2 zusammengehören, abgewiesen. דרך ה׳ Rabe, Ralbag: מצות התורה, מצות ה׳, also der Weg, den Gott zu wandeln vorgeschrieben, And. weniger passend die göttliche Vorsehung. Die 2te Versh. braucht keine Wiederholung von דרך ה׳. — 30. Vgl. V. 25. und 2, 21. 22. — 31. In den Reden des Gerechten liegt Weisheit, und diese hat stets gute Erfolge, aber die Rede des Falschen bringt ihm selbst Verderben. — 32. Ist eine Erklärung zum vorherg. V. ידעון sagt sowohl „sie reden Wohlgefälliges," als auch „sie finden Wohlgefallen." —

11. 1. S. 5 M. 25, 16. und I. S. 431. — 2. Hochmuth kömmt vor dem Fall. Wahre Bescheidenheit ruht immer auf weiser Anschauung vom Leben, von den Menschen, von sich. Umgekehrt kann Weisheit ohne Bescheidenheit nicht gedacht werden. Der Reim in זדון und קלון giebt Nachdruck. — 3. סלף nur noch 15, 4. Verdrehung (vgl. 2 M. 23, 8.), Hinterlist. „Führt sie" zum rechten, gedeihlichen Ziele, Verräther aber fallen durch ihre eigene tückische List. — 4. Eine andre, noch weiter greifende Fassung als 10, 2. Dort hilft dem Frevler der schlecht erworbene Reichthum nichts, hier Reichthum überhaupt nicht; als Gegensatz zur צדקה, s. Anm. zu 10, 2. Tag des Zorns, d. i. Gottes, am Tage göttlichen Strafgerichts, zur Zeit göttl. Heimsuchung. — 5. Vgl. V. 3. — 6. Rabe, de Wette הות Bosheit, allein die gew. Bedeutung „Gier" ist völlig am Platze, da die Begierde als Wurzel der bösen Handlungen der צדקה gegenübersteht. — 7. Mit dem Tode des Frevlers hören dessen Pläne und Werke auf, Alles was

וְתוֹחֶלֶת אוֹנִים אָבָדָה׃ (ח) צַדִּיק מִצָּרָה
נֶחֱלָץ וַיָּבֹא רָשָׁע תַּחְתָּיו׃ (ט) בְּפֶה
חָנֵף יַשְׁחִת רֵעֵהוּ וּבְדַעַת צַדִּיקִים
יֵחָלֵצוּ׃ (י) בְּטוּב צַדִּיקִים תַּעֲלֹץ קִרְיָה
וּבַאֲבֹד רְשָׁעִים רִנָּה׃ (יא) בְּבִרְכַּת
יְשָׁרִים תָּרוּם קָרֶת וּבְפִי רְשָׁעִים תֵּהָרֵס׃
(יב) בָּז לְרֵעֵהוּ חֲסַר־לֵב וְאִישׁ תְּבוּנוֹת
יַחֲרִישׁ׃ (יג) הוֹלֵךְ רָכִיל מְגַלֶּה־סּוֹד
וְנֶאֱמַן־רוּחַ מְכַסֶּה דָבָר׃ (יד) בְּאֵין
תַּחְבֻּלוֹת יִפָּל־עָם וּתְשׁוּעָה בְּרֹב יוֹעֵץ׃
(טו) רַע יֵרוֹעַ כִּי־עָרַב זָר וְשֹׂנֵא תוֹקְעִים
בּוֹטֵחַ׃ (טז) אֵשֶׁת חֵן תִּתְמֹךְ כָּבוֹד

v. 11. נ״א בְּבִרְכַת   v. 14. בנ״א בְּרֹב
v. 15. נ״א תֹקְעִים

Mensch, geht die Hoffnung unter, geht die Erwartung von Macht unter. — 8. Gerettet wird aus Nöthen der Gerechte, an seine Stelle kömmt der Frevler. — 9. Ruchloser stürzt den Nächsten mit dem Munde, durch Erkenntniß werden Gerechte gerettet. — 10. Bei der Gerechten Glück frohlockt die Stadt, beim Untergang der Frevler ist Jubel. 11. Durch der Geraden Segen wird die Stadt erhoben, vernichtet durch der Frevler Mund. — 12. Wer seinen Nächsten schmäht, ist unverständig, der Mann von Vorsicht schweigt. 13. Wer als Verläumder geht einher, enthüllt Verborgenes, wer treuen Geistes ist verdeckt die Sache. — 14. Wo keine Leitung, sinkt das Volk, Hülfe ist wo viele Räthe. — 15. Wie übel geht's wer für 'nen Fremden bürgt, wer Bürgschaft haßt, ist sicher. — 16. Holdselig Weib erlanget

von ihm ausgegangen, zertrümmert, weil es durch nichts als sein Ansehen, seine Macht, seine Anstrengung gestützt war. Leicht abzusehen ist es nun, daß in diesem V. durch die zweite Versh. kein Gegensatz, sondern nur eine Erweiterung gegeben ist. Sept. Syr. Arab. u. Targ. nehmen nun אונים für אַנְשֵׁי אָוֶן, so auch Rabe, de Wette, Umbr.: „die Erwartung der Uebelthäter geht unter," was sprachlich nicht gerechtfertigt werden kann, und den Sinn hereinbringt, die Erwartung, die andere Uebelthäter auf den Frevler setzten, geht auch unter, wofür wir nirgend in den Sprüchen einen Anklang. Ewald gab es daher „Schmerzensharren," nach Hosch. 9, 4., indem das Harren des Bösen ein schmerzliches und doch nichtiges sei; allein das ist nicht wahr. אונים heißt aber Macht, Vermögen Jesch. 40, 26. 29., und da במות אדם רשע auch für die zweite Versh. gilt, und darum so ausführlich ist, תאבד im אבדה nur eine Wiederholung hat, des Nachdrucks wegen, so ist תוחלת אונים nur eine nähere Bestimmung des תקוה, die Erwartung von Macht, Vermögen, die der Frevler hegte. — 8. Ein Trostwort, das im Leben nicht immer sich bewahrheitet. „An seine Stelle," der Frevler muß die Noth übernehmen, die der Gerechte gehabt. — 9. Die Neueren: der Mund d. i. die Verleumdung des Falschen stürzt seinen Nächsten, aber die Gerechten retten ihn wieder durch ihre Einsicht. Mann nimmt dann den Sing. רעהו, weil „unbestimmt" als Subj. vom Plur. יחלצו. Willkührlich. Es soll vielmehr 1) die Kraft des Falschen und die des Gerechten gegenübergestellt werden, jene stürzt, diese rettet, 2) die Mittel beider, jener wirkt durch den Mund, die Verleumdung, dieser durch die Erkenntniß, das Wissen. Der Falsche stürzt seinen Nächsten; ist aber dieser gerecht, so hat er nichts zu fürchten, denn der Gerechte rettet sich wieder durch seine Erkenntniß. — 10. Trotz aller unter den Menschen vorhandenen Bosheit findet dennoch die Tugend allein allgemeine Achtung und Theilnahme. — 11. Unter dem „Segen" wie „Mund" Wort und That zu verstehen. Der sittliche Geist erhält und hebt, der unsittliche zerstört den Staat. — 12. „Verachtet" und diese Verachtung äußert, wodurch er sich viele Feinde zuzieht. — 13. Die zweite Versh. zeigt, daß unter סוד ein geheimer Fehltritt zu verstehen. — 14. Rathgeber d. h. gute, wie auch bei „Leitung" zu ergänzen. — 15. Vergl. 6, 1. Eigentlich: „wer bürgen haßt" d. h. wer nicht selbst ein Bürge wird. — 16. Bei dem חן haben die Erklärer übersehen, daß es mit אשת verbunden nur etwas Aeußerliches bedeutet, das vergänglich ist, wie 31, 30. geradezu ausspricht, und Nach. 3, 4. חן mit Buhlerin, Zauberkundigen verbunden wird. Der Spruch sagt: allerdings erlangt ein Weib durch Anmuth Ehre, aber nur wie עריצים Gewaltthätige Reichthum, auf kurze Zeit. Eine andere Bedeutung hat auch עריצים nirgend. Falsch will daher Ewald חריצים „Fleißige" lesen. — 17. Die Wahl

וְעָרִיצִים יִתְמְכוּ־עֹשֶׁר׃ (יז) גֹּמֵל נַפְשׁוֹ
אִישׁ חֶסֶד וְעֹכֵר שְׁאֵרוֹ אַכְזָרִי׃ (יח) רָשָׁע
עֹשֶׂה פְּעֻלַּת־שָׁקֶר וְזֹרֵעַ צְדָקָה שֶׂכֶר
אֱמֶת׃ (יט) כֵּן־צְדָקָה לְחַיִּים וּמְרַדֵּף
רָעָה לְמוֹתוֹ׃ (כ) תּוֹעֲבַת יְהוָה עִקְּשֵׁי־
לֵב וּרְצוֹנוֹ תְּמִימֵי דָרֶךְ׃ (כא) יָד לְיָד
לֹא־יִנָּקֶה רָּע וְזֶרַע צַדִּיקִים נִמְלָט׃
(כב) נֶזֶם זָהָב בְּאַף חֲזִיר אִשָּׁה יָפָה
וְסָרַת טָעַם׃ (כג) תַּאֲוַת צַדִּיקִים אַךְ־
טוֹב תִּקְוַת רְשָׁעִים עֶבְרָה׃ (כד) יֵשׁ
מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד וְחוֹשֵׂךְ מִיֹּשֶׁר אַךְ־
לְמַחְסוֹר׃ (כה) נֶפֶשׁ־בְּרָכָה תְדֻשָּׁן וּמַרְוֶה
גַּם־הוּא יוֹרֶא׃ (כו) מֹנֵעַ בָּר יִקְּבֻהוּ לְאוֹם
וּבְרָכָה לְרֹאשׁ מַשְׁבִּיר׃ (כז) שֹׁחֵר טוֹב
יְבַקֵּשׁ רָצוֹן וְדֹרֵשׁ רָעָה תְבוֹאֶנּוּ׃
(כח) בּוֹטֵחַ בְּעָשְׁרוֹ הוּא יִפֹּל וְכֶעָלֶה
צַדִּיקִים יִפְרָחוּ׃ (כט) עֹכֵר בֵּיתוֹ יִנְחַל־

נ״א מֹנֵעַ v. 26.
נ״א וְכֶעָלֶה v. 28. נ״א צַדִּיקִים ibid.

Ehre, wie Gewaltthätige Reichthum erlangen. — 17. Seiner Seele thut wohl der Mann voll Güte, wer sein Fleisch peinigt, ist grausam. — 18. Der Frevler schafft Lügenwerk, wer Gerechtigkeit säet, Wahrheitslohn. — 19. Wer fest ist in Gerechtigkeit, kömmt zum Leben, wer Bösem nachjagt, sein ist Tod. — 20. Dem Ewigen Gräuel sind Herzensverkehrte, sein Wohlgefallen die in Unschuld wandeln. — 21. Die Hand darauf! der Böse bleibt nicht ungestraft, doch der Gerechten Same wird gerettet. — 22. Ein goldner Ring in Schweines Nase ist eine schöne Frau, die ohne Sitte. — 23. Der Wunsch der Gerechten ist nur Gutes, der Frevler Hoffnung Zorngericht. — 24. Der streuet Gaben aus, und es mehrt sich noch, und der spart mehr als billig, doch verarmt. 25. Wohlthuende Seele wird wohl gesättigt, wer erquickt, wird selbst erquickt. — 26. Wer Korn zurückhält, ihm flucht das Volk, Segen auf dessen Haupt, der es verkauft. — 27. Wer Gutem nachsucht, sucht Gefallen, wer nach Bösem strebt, den trifft's. — 28. Wer sich auf seinen Reichthum stützt, der fällt, Gerechte grünen wie Laub. — 29. Wer sein Haus peinigt,

des Wortes שארו zeigt, daß dies wie נפשו nicht mit „sich selbst" gegeben werden kann, sondern daß konkret auf die Behandlung seiner selbst eingegangen wird. Der Gedanke ist: daß die wahre Tugend nicht in der Selbstentsagung, Selbstkreuzigung liegt, da, das liegt im Hintergrunde, wer diese übt, auch gegen Andere hart sein wird. — 18. Nicht etwa bloß matte Gegensätze, sondern allerdings ein Fortschreiten in den beiden Vershälften, ganz wie 10, 16. Daher פעלה „Werk, Thun." — 19. כן, dem מרדף gegenüber, und da es als „so" diesen V. an den vorhergehenden zu knüpfen (Rabe, Ralbag) höchst gezwungen wäre, als Adj. (schon Raschi erinnert an 4 M. 27, 7.) — 21. Auch 16, 5. יד ליד לא ינקה, Targ.: „wer seine Hand gegen seinen Nächsten ausstreckt." Die jüd. Komm. erkl. „Gottes Hand gegen des Bösen Hand." Einige: „von Geschlecht zu Geschlecht" falsch, denn darin liegt gerade der Fortschritt im V., der Böse bleibt nicht unbestraft, aber nicht allein der Gerechte, sondern noch seine Nachkommen werden gerettet. Daher am angemessensten Betheurungsformel, die zu dem einfachen Satze sehr passend ist. So יד על 2 M. 17, 16. — 22. Ueber Näsenringe s. I. S. 112. Die Vergleichspunkte sind: die Schönheit und der Nasenring, das dem edlern Sinne entwichene Weib und die Sau. Mit Recht wird die Unsittlichkeit in schöner Erscheinung für noch verwerflicher erachtet. — 23. „Hoffnung" nicht die man hegt, sondern hier für das was wirklich erfolgt. — 24. פזר vom reichlichen Wohlthun Ps. 112, 9. Das Verständniß liegt in diesem Nebenbegriff des פזר und im מישר, das Einige steif „sich vom Rechten zurückhalten" erkl. Da Gott vergilt, so gewinnt der Wohlthätige, während der hartherzige Geizige verliert. — 25. Die Erklärung zum vorhergehenden V.: die göttliche Vergeltung des Wohlthuns. יורא = ירוה. Benetzen, beregnen im Sinne des Morgenlandes: erquicken, beleben. — 26. Gegen den Korn=

erbet Luft, Knecht wird der Thor dem Weisen. — 30. Des Gerechten Frucht ist vom Baume des Lebens, der Weise ziehet Seelen an sich. 31. Sieh, dem Gerechten wird auf Erden vergolten, um wie viel mehr dem Frevler und Sünder. —

12. 1. Wer Zucht liebt, liebt Erkenntniß; wer Mahnung haßt, ist dumm. — 2. Der Gute erlangt vom Ew'gen Wohlgefallen, den Mann der Ränke straft er. — 3. Nicht steht der Mensch im Frevel fest, doch der Gerechten Wurzel wanket nicht. — 4. Ein Biederweib ist ihres Mannes Krone, wie Knochenfraß ein Schandweib. — 5. Der Gerechten Gedanken sind auf Recht, der Frevler Entwürfe auf Trug. 6. Der Frevler Reden sind Blutauflauern, aber der Mund der Geraden errettet sie. — 7. Im Umwenden sind die Frevler nicht mehr, aber das Haus der Gerechten besteht. — 8. Nach seiner Klugheit Maß lobt man den Mann, zum Spott wird wer verkehrten Sinnes. 9. Besser wer gering geachtet

רוּחַ וְעֶבֶד אֱוִיל לַחֲכַם־לֵב׃ (ל) פְּרִי
צַדִּיק עֵץ חַיִּים וְלֹקֵחַ נְפָשׁוֹת חָכָם׃
(לא) הֵן צַדִּיק בָּאָרֶץ יְשֻׁלָּם אַף כִּי־רָשָׁע
וְחוֹטֵא׃

יב (א) אֹהֵב מוּסָר אֹהֵב דָּעַת וְשׂוֹנֵא
תוֹכַחַת בָּעַר׃ (ב) טוֹב יָפִיק רָצוֹן
מֵיְהוָה וְאִישׁ מְזִמּוֹת יַרְשִׁיעַ׃ (ג) לֹא־
יִכּוֹן אָדָם בְּרֶשַׁע וְשֹׁרֶשׁ צַדִּיקִים בַּל־
יִמּוֹט׃ (ד) אֵשֶׁת חַיִל עֲטֶרֶת בַּעְלָהּ
וּכְרָקָב בְּעַצְמוֹתָיו מְבִישָׁה׃ (ה) מַחְשְׁבוֹת
צַדִּיקִים מִשְׁפָּט תַּחְבֻּלוֹת רְשָׁעִים מִרְמָה׃
(ו) דִּבְרֵי רְשָׁעִים אֱרָב־דָּם וּפִי יְשָׁרִים
יַצִּילֵם׃ (ז) הָפוֹךְ רְשָׁעִים וְאֵינָם וּבֵית
צַדִּיקִים יַעֲמֹד׃ (ח) לְפִי שִׂכְלוֹ יְהֻלַּל־
אִישׁ וְנַעֲוֵה־לֵב יִהְיֶה לָבוּז׃ (ט) טוֹב

נ״א אֹהֵב v. 1.

wucher. Richtig fügt Targ. hinzu: באולצנא in Hungersnoth. — 29. Knecht wird der Thor beim Weisen, heißt: er verliert sein Hab und Gut, und muß aus Armuth sich verkaufen, (s. 3 M. 25, 39.); dies ist denn auch der Sinn von „Wind erben, erwerben." Es verarmt, עכר ביתו, wer sein Haus tyrannisirt, weil er dadurch in allen seinen Hausgenossen sich Feinde schafft, die ihn benachtheiligen. — 30. Die beiden Versh. passen ganz gut zusammen, indem sie den Erfolg des Weisen bezeichnen, die erste im Allgemeinen, die zweite etwas Besonderes hervorhebend. Die erste sagt, was schon oft gesagt, der Gerechte gewinnt Leben, Heil, unter dem Bilde eines Baumes, der Früchte des Lebens, belebende, beglückende Früchte trägt wie 3, 18., (wobei an den Baum im Paradiese 1 M. 2. 3. nicht gedacht zu werden braucht); die zweite: er gewinnt, zieht an sich Seelen, auf die er wirkt, die höchste Befriedigung des Weisen. — 31. Mit Sinnigkeit wählt der Spruchredner das Verb. neutr. ישלם, was vergelten nach beiden Seiten hin bedeutet. Denn aus der Vergeltung des guten Werks folgt auch die des bösen; noch augenscheinlicher wenn selbst der Gerechte für Fehltritte bestraft wird, was der Verf. nur denken läßt. —

12. 1. Durch Zucht zur Erkenntniß! Jede Entwickelung des Menschen ist einseitig, die nicht durch die Einwirkung Anderer gefördert und geregelt wird. — 2. Alle Ränke und krummen Wege führen dahin, ihren Urheber bloß zu stellen. — 4. מבישה s. 10, 5. — 6. Der Gegensatz ist: die Bösewichter haben nur Verderben für ihre Mitmenschen vor, die Gerechten nur Rettung. Das Suff. in יצילם kann daher auf die Gerechten selbst nicht beschränkt werden, sondern die sind gemeint, welchen die Frevler auflauern. — 7. Vgl. B. 3. 10, 25. Schon richtig הפוך Raschi: כמהפכת רגע והפכים, Eichel: wie man eine Hand umwendet. Das Schöne liegt darin, daß הפוך zugleich das Schnelle und doch auch das Umstürzen andeutet. — 9. Zum richtigen Verständniß muß auf das Hithp.

נִקְלֶה וְעֶבֶד לוֹ מִמִּתְכַּבֵּד וַחֲסַר־לָחֶם׃
(י) יוֹדֵעַ צַדִּיק נֶפֶשׁ בְּהֶמְתּוֹ וְרַחֲמֵי
רְשָׁעִים אַכְזָרִי׃ (יא) עֹבֵד אַדְמָתוֹ
יִשְׂבַּע־לָחֶם וּמְרַדֵּף רֵיקִים חֲסַר־לֵב׃
(יב) חָמַד רָשָׁע מְצוֹד רָעִים וְשֹׁרֶשׁ
צַדִּיקִים יִתֵּן׃ (יג) בְּפֶשַׁע שְׂפָתַיִם מוֹקֵשׁ
רָע וַיֵּצֵא מִצָּרָה צַדִּיק׃ (יד) מִפְּרִי פִי־
אִישׁ יִשְׂבַּע־טוֹב וּגְמוּל יְדֵי־אָדָם יָשׁוּב
לוֹ׃ (טו) דֶּרֶךְ אֱוִיל יָשָׁר בְּעֵינָיו וְשֹׁמֵעַ
לְעֵצָה חָכָם׃ (טז) אֱוִיל בַּיּוֹם יִוָּדַע כַּעְסוֹ
וְכֹסֶה קָלוֹן עָרוּם׃ (יז) יָפִיחַ אֱמוּנָה
יַגִּיד צֶדֶק וְעֵד שְׁקָרִים מִרְמָה׃ (יח) יֵשׁ
בּוֹטֶה כְּמַדְקְרוֹת חָרֶב וּלְשׁוֹן חֲכָמִים

ישיב קרי v. 14. נ״א יִוָּדַע v. 16.

und einen Knecht hat, als der Eitle, der des Brodes mangelt. — 10. Der Gerechte sorgt für seines Viehes Leben, der Frevler Mitgefühl ist Grausamkeit. — 11. Wer seinen Acker baut, wird satt des Brodes, wer Leeren nachfolgt, ist unverständig. — 12. Der Frevler ergötzt sich am Netze der Bösen, doch Er giebt Wurzel den Gerechten. 13. Im Frevel der Lippen liegt ein böser Fallstrick, doch der Gerechte geht hervor aus Nöthen. 14. Von des Mundes Frucht sättigt sich der Mann des Guten, Vergeltung kehrt der Hand des Menschen zurück. — 15. Des Thoren Weg ist gerad' in seinen Augen, doch weis' ist wer auf Rath hört. — 16. Des Thoren Zorn thut selben Tags sich kund, wer Schmach verdeckt, ist klug. — 17. Wer Wahrheit ausströmt, kündigt Recht, ein Lügenzeuge Trug. 18. Der Eine schwatzt wie Schwerterstiche,

מתכבד gesehen werden, welches „sich selbst ehren, für sich nach Ehre streben, geizen" bedeutet, dem gegenüber נקלה nicht verachtungswerth, sondern wer ohne Ehren, still für sich lebt. Dem Gegensatz „ohne Brod" gegenüber, muß עבד לו einen Sklaven habend, d. h. Besitzthum habend bedeuten, also: der ohne Ehrgeiz, unbeachtet lebt, aber einen kleinen Wohlstand hat, ist besser, als wer nach Ehren trachtet, viel aus sich macht und dabei Hunger leidet. וְעֹבֵד לוֹ „sich selbst bedienend" zu lesen, wie Ewald und Umbreit wollen, ist sogar sinnstörend. Der Satz ist nicht sowohl gegen den Bettelstolz, als vielmehr gegen den Ehrgeiz gerichtet, der sein eigenes Haus vernachlässigt, und hat so große Wahrheit. — 10. Der Gegensatz ist dadurch gehoben, daß in der zweiten Versh. kein Gegenstand des Mitleidens genannt ist: der Gerechte erbarmt sich selbst seines Viehes, der Frevler hat kein Mitgefühl. רחמי ist ironisch gebraucht, mit der Bedeutung des Sitzes des Mitgefühls, der Eingeweide. — 11. Selbst da, wo ריקים absolut steht 2 Schem. 6, 20., bedeutet es Männer, nicht aber ein Neutr. „Leeres," wie die Verss. thier geben. Die Abhängigkeit wird aber auch dadurch noch sehr sinnig gehoben; er ist nicht einmal so selbstständig, daß er „Leerem" nachjagt, sondern Menschen, die Leeres verfolgen. — 12. So viele Worte, so viele verschiedene Auffassung. מצוד als „Netz" Targ.: der Frevler wünscht ein böses, verderbliches Netz (רע), ähnlich Ewald: „des Frevlers Gier ist gar ein böses Netz." Raschi: der Fr. wünscht den Fang der Bösen, so Umbr. And. als Befestigung, Vulg. desiderium impii munimentum est pessimorum. In der zweiten Versh. שרש entweder als Nominativ: die Wurzel der Gerechten giebt, näml. Frucht, so Raschi, de Wette, oder als Accus.: Gott gewährt Wurzel, d. h. Bestand der Frommen (Umbr.) Ewald will יִתֵּן „dauert" lesen, wofür des Targ. יתקים spricht. Das abgebrochene יִתֵּן ist aber durch 10, 24., שרש צדיקים durch V. 3., und יצור als Netz durch den folg. V. gestützt. חמד heißt nicht blos wonach begehren, sondern sich an etwas ergötzen, an etwas Lust haben, wie z. B. Jesch. 1, 29. Der Sinn ist jedenfalls: während der Frevler zu vernichten sucht, erhält Gott den Gerechten. Darum: der Frevler hat Lust am Netz der Bösen, am Netz, das die Bösen für den Gerechten ausbreiten, aber Gott gewährt den Gerechten Wurzel, Bestand. Während die Bösen den Gerechten für ein Wild halten, das sie fangen können, ist er ein Baum, dessen Wurzel nicht wanket (V. 3.) — 13. Der Gerechte geht aus jeder Noth gerettet hervor, während der Böse sich selbst in der Falschheit seiner Worte verstrickt. Ein. wie לרע „für den Bösen." — 14. Wort und Werk tragen ihre Frucht. — 16. כסה und כעס bilden eine Paronomasie. — 17. Die Wahrheit allein macht das Recht aus; es ist also niemals recht, die Wahrheit zu umgehen, auch wenn man einem Freunde dadurch nützen würde. — 18. Der

doch Heilung ist der Weisen Zunge. 19. Wahrhaft'ge Lippe stehet fest auf immer, nur einen Augenblick die Lügenzunge. — 20. Trug ist im Herzen der Bösesschmieder, denen die Frieden rathen, wird Freude. — 21. Nicht begegnet dem Gerechten irgend ein Unrecht, aber Frevler sind des Bösen voll. — 22. Dem Ewigen Gräuel sind Lügenlippen, die Wahrheit üben, sind sein Wohlgefallen. — 23. Ein kluger Mensch verdeckt Erkenntniß, das Herz des Thoren rufet Thorheit aus. — 24. Fleißiger Hand herrscht, lässige wird fröhnen müssen. — 25. Sorge im Herzen des Mannes, es unterdrücke sie: ein freundlich Wort erfreuet es. — 26. Seinen Nächsten leitet der Gerechte recht, der Weg der Frevler führt sie irre. — 27. Der Träge brät sein Wildpret nicht, dem Fleißigen wird kostbare Fülle der Menschen. — 28. Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben, der Weg ihrer Bahn Unsterblichkeit. —

מַרְפֵּא׃ (יט) שְׂפַת־אֱמֶת תִּכּוֹן לָעַד וְעַד־
אַרְגִּיעָה לְשׁוֹן שָׁקֶר׃ (כ) מִרְמָה בְּלֶב־
חֹרְשֵׁי־רָע וּלְיֹעֲצֵי שָׁלוֹם שִׂמְחָה׃
(כא) לֹא־יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל־אָוֶן וּרְשָׁעִים
מָלְאוּ רָע׃ (כב) תּוֹעֲבַת יְהוָה שִׂפְתֵי־
שָׁקֶר וְעֹשֵׂי אֱמוּנָה רְצוֹנוֹ׃ (כג) אָדָם
עָרוּם כֹּסֶה דָּעַת וְלֵב כְּסִילִים יִקְרָא
אִוֶּלֶת׃ (כד) יַד־חָרוּצִים תִּמְשׁוֹל וּרְמִיָּה
תִּהְיֶה לָמַס׃ (כה) דְּאָגָה בְלֶב־אִישׁ
יַשְׁחֶנָּה וְדָבָר טוֹב יְשַׂמְּחֶנָּה׃ (כו) יָתֵר
מֵרֵעֵהוּ צַדִּיק וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תַּתְעֵם׃
(כז) לֹא־יַחֲרֹךְ רְמִיָּה צֵידוֹ וְהוֹן־אָדָם
יָקָר חָרוּץ׃ (כח) בְּאֹרַח־צְדָקָה חַיִּים
וְדֶרֶךְ נְתִיבָה אַל־מָוֶת׃

v. 20. נ״א וְלְיוֹעֲצֵי
v. 28. הה׳ רפה

Weise besänftigt mit seinen Worten, während Andere verletzen, verwunden, das sind also Thoren. Mancher thut sich auf die Kräftigkeit seiner Rede etwas zu gut, nennt sich gerade, aufrichtig, ist aber nur boshafter Thor. Dies durch יש angedeutet. — 19. ועד ארגיעה ausführlich, was sonst רגע, um eindringlicher zu sein, in לעד ועד eine Paronom. — 20. Das Schmieden des Bösen hat seinen wesentlichen Inhalt im Ausstreuen der Zwietracht, des Unheils, als Gegensatz zu שלום. Dieses Schmieden muß den Trug zur Hülfe rufen, kann ohne Trug nicht zur Ausführung kommen. Die Bemühungen der Erkl., einen Gegensatz zwischen מרמה und שמחה zu finden, so daß sie מרמה als „Schadenfreude" erkünsteln, sind sehr unnütz. Der Vers schreitet fort, in der ersten Hälfte das Mittel des Bösen, das wovon er ausgeht, in der zweiten den Erfolg des Guten angebend. — 21. און ist nicht „Unglück" wie die Neueren wollen, sondern Unrecht, Bosheit, wie die Verss. haben. So auch Raschi, Ralbag. In der Stelle Ps. 91, 10. steht רעה. Frevler sind ganz voll des Bösen, während Gerechte sich davon fern halten, mindestens es nicht absichtlich (כל און) thun. Man muß nur bemerken, daß oft die zweite Versh. das ausdrückt, was eigentlich der Spruchredner will, und die erste als dessen Gegensatz voraufgestellt wird. — 23. Dasselbe findet V. 23. statt, der Thor verkündet seine Thorheit am meisten selbst, während der Kluge sein Wissen nur zur rechten Zeit hervortreten läßt. — 24. Vgl. 10, 4. — 25. Raschi und Ralbag beziehen die Suff. fem. in ישחנה und ישמחנה auf דאגה, nicht auf לב, und übertragen also: ist Sorge im Herzen des Mannes, so erdrücke er sie, ein gutes Wort erfreuet sie, wandelt sie in Freude. So auch Umbr. Die Neueren beziehen sie hingegen auf לב, wo dann die doppelte Schwierigkeit, daß דאגה mit dem masc. verbunden ist, und לב fem. genommen ist. Hierzu kömmt, daß dann die erste Versh. „die Sorge drückt das Herz nieder" zu sehr Gemeinplatz ist. Vielmehr sollen die Mittel der Herzenserleichterung angegeben werden, zuerst eigene Kraft, dann freundliche Zusprache. Indeß kann ישמחנה nicht von der Sorge gesagt werden, denn die kann nicht „erfreut" werden. Das Richtige ist demnach, daß ישמחנה auf לב sich bezieht, aber im Gleichklang zu ישחנה als fem. behandelt ist. — 26. Früher nach Targ.: טב מן חבריה צדיקא „besser ist der Gerechte als ein Genosse;" jetzt יתר als fut. Hiph. von תור. — 27. Der Träge benutzt selbst das nicht, was er hat, während der Fleißige Fülle erwirbt. רמיה vgl. 10, 4. Weil die Verss. das ἅπ. λεγ. חרך unbestimmt Sept. ἐπιτεύξεται, Targ. נסתקבל geben, die Neueren: „Der Träge jagt sein Wildpret nicht,"

13. 1. Ein weiser Sohn wird's durch des Vaters Zucht, ein Spötter hört auf Tadel nicht. — 2. Von seines Mundes Frucht zehrt Gutes wohl der Mensch, doch der Verräther Lust ist nur Gewaltthat. — 3. Wer seinen Mund wahrt, hütet seine Seele, wer seine Lippen aufreißt, ihm wird Schrecken. — 4. Wohl sehnt sich, doch umsonst, des Trägen Lust, die Lust der Fleißigen wird reich gesättigt. — 5. Lügenwort haßt der Gerechte, der Frevler schaffet Schimpf und Schande. 6. Gerechtigkeit bewacht den schuldlos Wandelnden, der Frevler stürzt den Sünder in's Verderben. — 7. Der Eine stellt sich reich, und hat doch gar nichts, der Andre arm bei großer Fülle. 8. Lösegeld für sein Leben muß Manchem sein Reichthum werden, der Arme höret keinen Tadel. — 9. Fröhlich brennet das Licht der Gerechten, der Frevler Leucht' erlischt. — 10. Im

יג (א) בֵּן חָכָם מוּסַר אָב וְלֵץ לֹא־שָׁמַע
גְּעָרָה׃ (ב) מִפְּרִי פִי־אִישׁ יֹאכַל טוֹב
וְנֶפֶשׁ בֹּגְדִים חָמָס׃ (ג) נֹצֵר פִּיו שֹׁמֵר
נַפְשׁוֹ פֹּשֵׂק שְׂפָתָיו מְחִתָּה־לּוֹ׃ (ד)
מִתְאַוָּה וָאַיִן נַפְשׁוֹ עָצֵל וְנֶפֶשׁ חָרֻצִים
תְּדֻשָּׁן׃ (ה) דְּבַר־שֶׁקֶר יִשְׂנָא צַדִּיק
וְרָשָׁע יַבְאִישׁ וְיַחְפִּיר׃ (ו) צְדָקָה תִּצֹּר
תָּם־דָּרֶךְ וְרִשְׁעָה תְּסַלֵּף חַטָּאת׃ (ז) יֵשׁ
מִתְעַשֵּׁר וְאֵין כֹּל מִתְרוֹשֵׁשׁ וְהוֹן רָב׃
(ח) כֹּפֶר נֶפֶשׁ־אִישׁ עָשְׁרוֹ וְרָשׁ לֹא־שָׁמַע
גְּעָרָה׃ (ט) אוֹר־צַדִּיקִים יִשְׂמָח וְנֵר
רְשָׁעִים יִדְעָךְ׃ (י) רַק־בְּזָדוֹן יִתֵּן מַצָּה

v. 3. נ״א מְחִתָּה לּוֹ

während es nach Dan. 3, 27. „brennen, braten" heißt, wie Raschi, Rabe, Gesen., Ewald. Selbst das Wildpret, welches der Träge schon hat, brät er nicht. — 28. Die zweite Versh. negativ, was die erste positiv. ה in נתיבה müßte das Mappik haben. —

13. Die meisten Neueren wollen שמע aus der zweiten Versh. in der ersten suppliren, was hart. Raschi suppl. אוהב. Am richtigsten Ralbag: die Ursache, daß der Sohn weise ist, ist die Zucht des Vaters. — 2. Vgl. 12, 14. איש ist, den בגדים gegenüber, der, welcher jedenfalls Etwas vom Guten an sich hat, nach dessen Maaß ihm nun Vergeltung wird. Die בגדים (11, 3. 6.) haben aber nur an Gewaltthat Lust (נפש als Gegensatz zu פרי), folglich trifft sie nur Gewaltthat. Die zweite Versh. giebt nur den Vordersatz und läßt den Hörer selbst die Folgerung aus der ersten ziehen. — 3. Die zwei Versh. entsprechen sich als Gegensätze sehr genau. Gegensatz des Besonnenen und des eiteln Schwätzers. — 5. Raschi: bringt Andere in Schande, die Neueren: bringt sich selbst in Schande, Ewald: handelt schimpflich, vgl. 19, 26. — 6. Mit großem Rechte sahen Raschi und Rabe ein, daß wenn תם ד׳ und חטאת hier Abstrakte wären, der Spruch sehr matt wäre, indem sie mit צדקה und רשע doch nur identisch sind, sondern daß vor jenen איש zu suppl. So auch de Wette. Den Mittelpunkt des Spruches bildet der Gegensatz von תצר und תסלף, welches letztere vollständiger 21, 12. לרע, 19, 3. דרכו vgl. 2 M. 23, 8., also „zum Unglück drehen, in's Unglück stürzen." Umbreit „Lüge verführt zum Fehltritt in die Krümme," das ist ja aber die Lüge schon an sich. Noch gezwungener Ewald: „Bosheit stürzt die Sünde nieder." — 7. Der Spruch will aufmerksam machen, daß wir dem äußern Anschein nicht trauen sollen, und daß solche Warnung niemals vergeblich ist, lehrt die tägliche Erfahrung. — 8. גערה braucht der Spruchredner, wie V. 1. und 17, 10. beweisen, als „Tadel." Der Arme hört keinen Tadel, hieße: ihn beachtet Niemand, wogegen der Reiche beachtet, und nicht allein getadelt wird, sondern in Gefahr geräth, aus der er sich nur durch Hingabe seiner Schätze retten kann. (Man denke insonders an den orientalischen Despotismus!) Der Spruch zeigt demnach sehr sinnig auf die Gefahren hin, welche der Reichthum mit sich bringt. Gezwungen wollten Alte und Neuere den Spruch vom Reichthum der Seele verstehen: Ewald: „arm ward wer nie Rüge hörte." — 9. Licht, Leuchte bezeichnet den glücklichen Bestand. Man achte auf die sinnige Vertheilung von Licht auf die Gerechten, Leuchte auf die Frevler. — 10. Hochmuth ruft instinktmäßig bei den Menschen Opposition hervor. Umbreit's „Aufwallung" (זדון) schwächt den tiefen Sinn des Spruches. — 11. Die drei gangbaren Erkl.

Hochmuth schafft man Hader nur, bei Wohlberathenen ist Weisheit. — 11. Reichthum mindert sich durch Eitelkeit, ihn mehrt wer sammelt in der Hand. — 12. Hinzögerndes Erwarten macht das Herz krank, ein Baum des Lebens ist erfüllte Sehnsucht. — 13. Wer das Wort verschmäht, wird ihm verpfändet, wer das Gebot ehrt, wird bezahlt. — 14. Des Weisen Lehre ist ein Quell des Lebens, des Todes Schlingen fern zu bleiben. 15. Gute Einsicht schaffet Gunst, verderblich ist der Verräther Weg. 16. Jedweder Kluge handelt mit Erkenntniß, der Thor verbreitet Narrheit. — 17. Frevelhafter Bote fällt in's Unglück, ein treuer Bot' ist Heilung. — 18. Wer Zucht verwirft, Armuth ihm und Schande, geehrt wird wer die Mahnung wahrt. — 19. Erfülltes Verlangen ist der Seele süß, den Thoren Gräuel ist vom Bösen weichen. — 20. Geh mit Weisen um, und du wirst weise, wer Lust am Thoren hat, verdirbt. — 21. Sündern folget Unglück nach, Gerechten lohnt Er Gutes. 22. Gutes läßt Er

וְאֶת־נֽוֹעָצִים חָכְמָה׃ (יא) הוֹן מֵהֶבֶל
יִמְעָט וְקֹבֵץ עַל־יָד יַרְבֶּה׃ (יב) תּוֹחֶלֶת
מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה
בָאָה׃ (יג) בָּז לְדָבָר יֵחָבֶל לוֹ וִירֵא
מִצְוָה הוּא יְשֻׁלָּם׃ (יד) תּוֹרַת חָכָם מְקוֹר
חַיִּים לָסוּר מִמֹּקְשֵׁי מָוֶת׃ (טו) שֵׂכֶל־
טוֹב יִתֶּן־חֵן וְדֶרֶךְ בֹּגְדִים אֵיתָן׃ (טז) כָּל־
עָרוּם יַעֲשֶׂה בְדָעַת וּכְסִיל יִפְרֹשׂ אִוֶּלֶת׃
(יז) מַלְאָךְ רָשָׁע יִפֹּל בְּרָע וְצִיר אֱמוּנִים
מַרְפֵּא׃ (יח) רֵישׁ וְקָלוֹן פּוֹרֵעַ מוּסָר
וְשֹׁמֵר תּוֹכַחַת יְכֻבָּד׃ (יט) תַּאֲוָה נִהְיָה
תֶּעֱרַב לְנָפֶשׁ וְתוֹעֲבַת כְּסִילִים סוּר
מֵרָע׃ (כ) הלוך אֶת־חֲכָמִים וחכם וְרֹעֶה
כְסִילִים יֵרוֹעַ׃ (כא) חַטָּאִים תְּרַדֵּף רָעָה
וְאֶת־צַדִּיקִים יְשַׁלֶּם־טוֹב׃ (כב) טוֹב

נ״א נֽוֹעָצִים v. 10. נ״א מַחֲלָה v. 12.
נ״א שֵׂכֶל v. 15.
הולך קרי v. 20. יחכם קרי ibid.
עטי׳ כְּסִילִים ibid.

von הון מהבל sind: der durch Unrecht erworbene Reichthum, hingegen וק׳ על יד der mühsam erworbene (Rabe); oder „Reichthum schwindet schneller als ein Hauch" (de Wette, Umbreit); oder „Reichthum wird durch Eitelkeit, durch eitele Gelüste ff. vermindert" (Rosenm.) Bei יַרְבֶּה ist הון zu suppl., folglich setzen beide Versh. den Reichthum voraus; dann will die erste angeben, wodurch er vermindert, die zweite, wodurch er vermehrt werde. Hierdurch werden die beiden ersten Erkl. abgewiesen. מהבל muß also den Grund der Verminderung angeben, und dem ק על יד entgegengesetzt sein. Bezeichnet dies aber das sorgfältige, besonnene Sammeln, so zeigt מהבל hier die Nichtigkeit, Eitelkeit des Geistes an, welche nichts schafft und nichts beschickt, sondern Alles davon gehen läßt. — 12. Lebensbaum, dessen Frucht belebt. Vgl. 3, 18. 11, 30. — 13. דבר durch מצוה klar; Niph. von חבל nur hier. Gew. „geht zu Grunde," wofür kein Nachweis und wobei לו schwierig. Mit Recht stellt aber Ewald das יחבל dem ישלם gegenüber; dieses bezeichnet das Bezahlen, jenes verpfändet sein. Wer das Wort des Sittengesetzes verachtet, der hat eine Schuld gegen dasselbe zu lösen, er wird bestraft, während wer es fürchtet, nicht allein ohne Schuld ist, sondern noch obendrein Lohn erhält. — 14. Wechsel der Bilder in den Gegensätzen, der zeigt, wie sehr jene schon bloßes Wort geworden. — 15. Dem איתן kann die Bedeutung „verderblich" nicht abgesprochen werden, daher nur gesucht Umbreit „Sumpf," Ewald „öder Fels." — 17. Als Bote immer abhängig gedacht, wird er für seine Treulosigkeit bestraft, während der treue, weil er erquickt, belohnt wird. Dieselbe Weise wie V. 2. — 18. Gedrängt sinnige Ausdrucksweise in der ersten Versh. — 19. Den einfachen Sinn hat schon Raschi angegeben. Der Gegensatz liegt in תערב und תועבה, wobei noch sekundair in תאוה und תועבה. Die Thoren haben ihre Begierde im Bösen; da nun eine Begierde zu stillen angenehm ist, so ist es ihnen unangenehm, vom Bösen zu weichen. Gezwungen Ralbag: unterdrückte Lust, Umbreit: entstandene Lust. — 20. Das Chethib viel ursprünglicher. ירוע — רעה Paranom. — 21. Subj. zu ישלם Gott, vgl. 10, 24. And. Glück belohnt ihn. — 22. Das Vermögen des Sünders fällt zuletzt

Kindeskinder erben; des Sünders Reichthum wird dem Gerechten aufgehoben. — 23. Viel Speise bringt der Armen Neuacker, Andere schwinden durch Unrecht. — 24. Wer seine Ruthe schont, haßt seinen Sohn, doch wer ihn liebt, sucht für ihn Zucht. — 25. Der Gerechte hat zur Sättigung seiner Lust zu essen, der Bauch der Frevler leidet Mangel. —

יַנְחִיל בְּנֵי־בָנִים וְצָפוּן לַצַּדִּיק חֵיל
חוֹטֵא׃ (כג) רָב־אֹכֶל נִיר רָאשִׁים וְיֵשׁ
נִסְפֶּה בְּלֹא מִשְׁפָּט׃ (כד) חוֹשֵׂךְ שִׁבְטוֹ
שׂוֹנֵא בְנוֹ וְאֹהֲבוֹ שִׁחֲרוֹ מוּסָר׃ (כה)
צַדִּיק אֹכֵל לְשֹׂבַע נַפְשׁוֹ וּבֶטֶן רְשָׁעִים
תֶּחְסָר׃

14. 1. Der Frauen Weisheit baut ihr Haus auf, Thorheit reißt's mit ihren Händen ein. — 2. In seiner Geradheit wandelt wer den Ew'gen fürchtet, verkehrt im Wandel ist, wer ihn verachtet. — 3. Im Munde des Narren ist seines Stolzes Ruthe, aber der Weisen Lippen bewahren diese. — 4. Wo keine Ochsen, ist die Krippe rein, doch viel Ertrag nur durch des Rindes Kraft. — 5. Ein treuer Zeuge lüget nicht, Lügen schnaubt ein falscher Zeuge. — 6. Sucht ein Spötter Weisheit, ist sie nicht da, doch dem Verständ'gen wird Erkenntniß leicht. — 7. Geh hinweg vom thörichten Manne, sonst lernst du die Lippen der Erkenntniß

יד (א) חַכְמוֹת נָשִׁים בָּנְתָה בֵיתָהּ
וְאִוֶּלֶת בְּיָדֶיהָ תֶהֶרְסֶנּוּ׃ (ב) הוֹלֵךְ
בְּיָשְׁרוֹ יְרֵא יְהוָה וּנְלוֹז דְּרָכָיו בּוֹזֵהוּ׃
(ג) בְּפִי־אֱוִיל חֹטֶר גַּאֲוָה וְשִׂפְתֵי חֲכָמִים
תִּשְׁמוּרֵם׃ (ד) בְּאֵין אֲלָפִים אֵבוּס בָּר
וְרָב־תְּבוּאוֹת בְּכֹחַ שׁוֹר׃ (ה) עֵד אֱמוּנִים
לֹא יְכַזֵּב וְיָפִיחַ כְּזָבִים עֵד שָׁקֶר׃
(ו) בִּקֶּשׁ־לֵץ חָכְמָה וָאָיִן וְדַעַת לְנָבוֹן
נָקָל׃ (ז) לֵךְ מִנֶּגֶד לְאִישׁ כְּסִיל וּבַל־

נ״א חֵיל v. 22. נ״א שִׁחֲרוֹ v. 24.
בנ״א בְּכֹחַ v. 4.
בנ״א בִּקֶּשׁ v. 6.

dem Gerechten zu, da das Glück Jenes keinen Bestand hat. — 23. ניר vgl. Jirm. 4, 3. ein Stück Acker, welches der Arme mit großer Mühe urbar gemacht hat. Dem entgegen לא משפט „Unrecht." Einige יש Habe, Reichthum, wie 8, 21., wo es aber zuletzt steht. — 25. Der Gerechte „ißt," d. h. hat zu essen. —

14. 1. Kluge Frauen schaffen Vermögen und Ansehen ihrer Familie, thörichte vernichten Beides. חכמות wie 9, 1. Ps. 46, 4. Nom. sing. abstr. Raschi Adj. fem. Bei „Thorheit" ist „der Frauen" zu suppl. — 2. Die eigentlichen Subj. sind ירא ה׳ und בוזהו, denn von der Gottesfurcht fließt der rechte Wandel aus, nicht umgekehrt. Wie schon öfter, drückt auch dieser Spruch die Identität der Gottesfurcht und wahren Sittlichkeit aus. Die Uebers. verfahren umgekehrt. — 3. ־ם in תשמורם kann nur auf die Weisen gehen: Diese werden durch ihre besonnenen und bescheidenen Reden bewahrt. Die erste Versh. spricht also als Gegensatz aus: die Reden der Thoren richten diese selbst zu Grunde, weil diese Reden voller Hochmuth sind. So sind die Reden der Thoren die Ruthe des eignen Stolzes, sie strafen die Thoren selbst für ihren Hochmuth. — 4. אבום Jesch. 1, 3. Jjob 39, 9. Krippe, also auch hier. בר rein, leer. Wer keine Ochsen hält, spart freilich sie zu füttern, aber er hat auch keinen Ertrag. So der, welcher zu einem Geschäfte das Nöthige nicht hergeben will, wird den Gewinn nicht haben. — 5. Vgl. 6, 19. Der Hauptsinn ist: wer einmal lügt, der wird immer mehr Lügen vorbringen. — 6. Umbreit schön: „dem ernsten und heiligen Sinne der Wahrheit öffnen sich die Tiefen der Weisheit wie von selbst, während ein frivoler und oberflächlicher Geist nie in das Heiligthum fester und gewisser Erkenntniß bringt." — 7. Der einfache Sinn des מנגד ist „von etwas weg," also hier nicht wie Umbreit und Ewald will: geh auf den Thoren los, sondern: geh vom Thoren weg. ובל, sehr schwach

יָדַעְתָּ שִׂפְתֵי־דָעַת׃ (ח) חָכְמַת עָרוּם
הָבִין דַּרְכּוֹ וְאִוֶּלֶת כְּסִילִים מִרְמָה׃
(ט) אֱוִלִים יָלִיץ אָשָׁם וּבֵין יְשָׁרִים רָצוֹן׃
(י) לֵב יוֹדֵעַ מָרַּת נַפְשׁוֹ וּבְשִׂמְחָתוֹ לֹא־
יִתְעָרַב זָר׃ (יא) בֵּית רְשָׁעִים יִשָּׁמֵד
וְאֹהֶל יְשָׁרִים יַפְרִיחַ׃ (יב) יֵשׁ דֶּרֶךְ
יָשָׁר לִפְנֵי־אִישׁ וְאַחֲרִיתָהּ דַּרְכֵי־מָוֶת׃
(יג) גַּם־בִּשְׂחֹק יִכְאַב־לֵב וְאַחֲרִיתָהּ
שִׂמְחָה תוּגָה׃ (יד) מִדְּרָכָיו יִשְׂבַּע סוּג
לֵב וּמֵעָלָיו אִישׁ טוֹב׃ (טו) פֶּתִי יַאֲמִין
לְכָל־דָּבָר וְעָרוּם יָבִין לַאֲשֻׁרוֹ׃ (טז) חָכָם
יָרֵא וְסָר מֵרָע וּכְסִיל מִתְעַבֵּר וּבוֹטֵחַ׃

הר׳ דגושה v. 10.
נ״א בִּשְׂחֹק או בִּשְׂחוֹק v. 13.
בנ״א איש v. 14.

nimmer kennen. — 8. Des Klugen Weisheit ist seinen Weg zu verstehen, aber die Narrheit der Thoren Täuschung. — 9. Der Narr spottet der Schuld, aber unter den Geraden ist Wohlwollen. — 10. Das Herz kennt seinen eignen Kummer, und in seine Freude mischt kein Fremder sich. — 11. Das Haus der Frevler wird zertrümmert, es blühet der Geraden Zelt. — 12. Wege giebt's, die gerade scheinen vor dem Menschen, doch ihr End' ist Pfad zum Tode. — 13. Auch im Lachen thut das Herz weh, und der Freude End' ist Kummer. — 14. An seinen Wegen sättigt sich weß Herz abtrünnig, und an seinen Thaten der gute Mensch. — 15. Der Einfältige traut jedem Worte, doch seine Schritte versteht der Kluge. 16. Der Weise fürchtet und weicht vom Bösen, der Thor ereifert sich und hält sich sicher. —

Ein.: und von dem du nicht ff., And. denn du vernimmst nicht. Am angemessensten: „sonst lernst du die Lippen der Erkenntniß nicht kennen," vgl. Ps. 32, 9. Wer mit Thoren umgeht, kann Weisheit nicht erlangen. — 8. Darin besteht die Weisheit, mit vollem Bewußtsein seinen Lebenswandel einzurichten und zu verstehen, während der Thor nur in Täuschung lebt. Man frägt, was für Täuschung? Allein der Spruchredner stellt vieldeutig מרמה hin, zunächst Selbsttäuschung, dann der Versuch Andere zu täuschen, endlich die Erfahrung von Anderen getäuscht zu werden. Des Weisen Leben beruht im vollen Bewußtsein, des Thoren in Täuschung aller Art. De Wette verweist auf V. 15., um zu zeigen, daß Betrug den er erleidet, gemeint sei. Allein dort ist nicht vom כסיל dem bösen Thoren, sondern vom פתי dem Einfältigen die Rede, und nicht vom allgemeinen Lebenswandel, sondern von den einzelnen Schritten im Leben (אשורו). — 9. רצון muß hier in der Bedeutung „Wohlwollen" gefaßt werden; Redliche üben Wohlwollen aus, die Thoren aber begehen Feindseligkeit, Verbrechen, und spotten noch darüber. יליץ in der gew. Bedeutung (19, 28.), und אוילים quisque stultorum. And. Gottes Wohlgefallen, oder: die Geraden haben Wohlgefallen an einander. Ewald: der Narren spottet doch zuletzt die Schuld (!). Rabe: die Thoren spotten des Schuldopfers; Raschi, יליץ anders fassend: für die Thoren muß oft die Strafe fürsprechen. — 10. Niemand kennet und kann ganz ermessen die Gefühle des Andern. Das innigste Verhältniß, die tiefste Theilnahme schließt die Wahrheit dieses psychologischen Satzes nicht aus. — 11. Zwischen Haus und Zelt (jenes fest, dieses leicht) Bezug. יפריח schon sehr fern von der Grundbedeutung gebraucht. — 12. Eine Warnungstafel, namentlich beim Beginn einer That; sie beginnt im Guten, aber die Konsequenz des falschen Gedankens, der falschen Voraussetzung führt zum Bösen, dann zum Verderben! — 13. Fälschlich meinen einige Erkl., es sei hier von Verstellung, oder nur vom Schein die Rede. Vielmehr mitten im Lachen fühlt bisweilen das Herz Schmerz, wie umgekehrt wir bisweilen mitten unter Thränen lachen müssen. Die Welt der menschlichen Empfindungen ist ein geheimnißvolles Reich, verdeckt dem Blick des Andern (V. 10.), und in sich wunderbar gemischt. — 14. Abermals die Lehre von der Vergeltung, die jeder für sein Thun erhält. Sehr schwierig ist מעליו. Raschi: וממעל לו לרשע יהי צדיק. Vulg.: super eum erit vir bonus. Ralbag: von ihm weicht der gute Mann fort. Umbreit: מאשר לו von dem, was ihm gebührt, sättigt sich der Gute. Ewald kömmt daher zu der Meinung, daß das Wort verstümmelt sein muß und übersetzt „von seinen Edelthaten," ohne daß er das hebräische Wort finden kann. Wir vermuthen מעלילותיו, dem מדרכיו parallel. — 15. S. zu V. 8. — 16. Die

17. Der Zornige begehet Narrheit, der Mann der Ränke wird gehaßt. — 18. Einfält'ge erben Narrheit, die Klugen krönen mit Erkenntniß sich. — 19. Es beugen sich die Schlechten vor den Guten, die Frevler an den Thoren des Gerechten. — 20. Auch seinem Nächsten ist verhaßt der Arme, viele Freunde hat der Reiche. 21. Wer seinen Nächsten verachtet, sündigt, wer der Bedrängten sich erbarmt, heil ihm! — 22. Geh'n nicht die Böses schmieden, irre? Die Gutes schmieden, Lieb' und Wahrheit finden sie. — 23. Bei aller Mühsal Ueberfluß, doch leere Worte nur zum Mangel. — 24. Der Weisen Krone ist ihr Reichthum, der Thoren Narrheit nichts als Narrheit. — 25. Seelen rettet der Zeuge der Wahrheit, Lügen schnaubet der der Täuschung. — 26. In des Ewigen Furcht ist mächtige Zuversicht, den

(יז) קְצַר־אַפַּיִם יַעֲשֶׂה אִוֶּלֶת וְאִישׁ מְזִמּוֹת
יִשָּׂנֵא׃ (יח) נָחֲלוּ פְתָאיִם אִוֶּלֶת וַעֲרוּמִים
יַכְתִּרוּ דָעַת׃ (יט) שַׁחוּ רָעִים לִפְנֵי
טוֹבִים וּרְשָׁעִים עַל־שַׁעֲרֵי צַדִּיק׃ (כ) גַּם־
לְרֵעֵהוּ יִשָּׂנֵא רָשׁ וְאֹהֲבֵי עָשִׁיר רַבִּים׃
(כא) בָּז לְרֵעֵהוּ חוֹטֵא וּמְחוֹנֵן עֲנָיִים
אַשְׁרָיו׃ (כב) הֲלוֹא יִתְעוּ חֹרְשֵׁי רָע
וְחֶסֶד וֶאֱמֶת חֹרְשֵׁי טוֹב׃ (כג) בְּכָל־עֶצֶב
יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר׃
(כד) עֲטֶרֶת חֲכָמִים עָשְׁרָם אִוֶּלֶת כְּסִילִים
אִוֶּלֶת׃ (כה) מַצִּיל נְפָשׁוֹת עֵד אֱמֶת
וְיָפִחַ כְּזָבִים מִרְמָה׃ (כו) בְּיִרְאַת יְהוָה

נ״א פְּתָאִים v. 18.
בנ״א בָּז־ v. 21. ענוים קרי ibid.
בנ״א הֲלֹא או הֲלוֹא־ v. 22.
בנ״א וְיָפֵחַ v. 25.

Gefühle, unter denen der Weise handelt, denen des Thoren gegenüber: der erstere hat in seine eigene Kraft nicht unbedingtes Vertrauen, sondern fürchtet Umstände, die jene nicht zu bestehen vermag, (bei ירא also weder „Strafe" mit Raschi, noch „Gott" mit Rabe zu suppl.), beruhigt sich aber darin, daß er jedenfalls das Böse meidet; der Thor aber überläßt sich der Leidenschaft und ist voller Zuversicht. עבר im Hithp. an allen Stellen außer diesem Buche „zürnen"; aber 20, 2. 26, 17. beweisen, daß der Spruchredner „sich ereifern, der Leidenschaft sich hingeben" darunter versteht. — 17. Der schöne, verständige Satz bedarf keiner Veränderung, wie Ewald meinte. Der Zornige begeht Thorheit, aber eben darum verzeiht man sie ihm leichter als dem, der mit großer Bedachtsamkeit und Tücke langsam Ränke schmiedet: dieser verfällt dem Hasse. Es ist also vollständiger Gegensatz, dessen Spitze, wie oft, sinnig verdeckt ist. — 18. Der Spruchredner will darauf aufmerksam machen, daß der Erfolg überall davon abhängig ist, von was man ausgeht, daß der Fortschritt bedingt ist vom Beginn. — 19. Der unausbleibliche, immer wieder eintreffende Triumph der Tugend über das Laster, wobei wir im Spruche nur „zuletzt" hinzuzudenken haben. — 20. 21. Zwei genau zusammenhängende Sprüche, von denen der erste den gewöhnlichen Weltlauf zeichnet, der zweite diesen vom Standpunkt der Sittlichkeit beurtheilt. — 22. „Irren, in der Irre gehen," also ohne Erfolg, ohne den Gewinn eines festen und gesicherten Bestandes, der in der Liebe und Wahrheit seinen unerschütterlichen Boden hat. — 23. Die Erfolge des mühevollen Thuns und des thatenlosen Geschwätzes einander gegenüber gestellt. — 24. Hier wie aus vielen Stellen der Spruchsammlung ist zu erkennen, daß diese durchaus von jenem Kynismus sich entfernt hält, der den Reichthum, die Fülle äußerer Habe an sich für verächtlich, des Weisen unwürdig hielt. Vielmehr betrachtet jene ihn in seiner doppelten Beziehung als Frucht redlichen Fleißes und als Mittel der Wirksamkeit, und in diesen beiden Beziehungen erkennt sie den Reichthum als eine Krone des Weisen, der ihm Schmuck und Herrschaft (zur Bethätigung der Weisheit) bietet. Die zweite Versh. kann sich nicht schlagender ausdrücken, als daß sie die Narrheit als unter allen Umständen das bleibend bezeichnet, was sie an sich ist, also selbst wenn ihr Reichthum zufällig geworden. Eine andere Bedeutung in dem ersten אולת zu suchen, ist unnütze Mühe Umbreit's. — 25. Vgl. V. 5., wodurch klar wird, daß עד vor מרמה zu suppl. Der innerste Sinn der Sprüche dieses Inhalts ist: zu warnen irgend lügenhafter Aussagen sich zu bedienen, selbst um einem guten Zwecke zu dienen, da allein die Wahrheit zur Rettung ausfällt. — 26. Richtig beziehen die jüd. Komment. das Suff. in לבניו auf den Gottesfürchtigen. „Dann bekömmt der bereits entwickelte Sinn noch die schöne Erwei=

Kindern wird sie noch Zuflucht sein. 27. Des Ewigen Furcht ist Quell des Lebens, des Todes Schlingen fern zu bleiben. — 28. Des Volkes Menge ist des Königs Schmuck, des Fürsten Schrecken Mangel an Volk. — 29. Der Langmüthige ist voller Einsicht, der Jähzornige thut Narrheit kund. — 30. Des Leibes Leben ist gesundes Herz, Knochenfraß die Leidenschaftlichkeit. — 31. Wer den Armen drückt, lästert seinen Schöpfer, ihn ehrt, wer sich des Dürftigen erbarmt. — 32. Durch seine Bosheit stürzt der Frevler, im Tode selbst vertrauet der Gerechte. — 33. In des Verständigen Herzen ruhet Weisheit, aus der Thoren Brust wird sie laut. — 34. Gerechtigkeit erhöht ein Volk, die Schande der Nationen ist die Sünde. — 35. Des Königs Wohlgefallen wird dem klugen Diener, der schändliche wird noch sein Grimm sein. —

מִבְטַח־עֹז וּלְבָנָיו יִהְיֶה מַחְסֶה׃ (כז) יִרְאַת
יְהוָה מְקוֹר חַיִּים לָסוּר מִמֹּקְשֵׁי מָוֶת׃
(כח) בְּרָב־עָם הַדְרַת־מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם
מְחִתַּת רָזוֹן׃ (כט) אֶרֶךְ אַפַּיִם רַב־תְּבוּנָה
וּקְצַר־רוּחַ מֵרִים אִוֶּלֶת׃ (ל) חַיֵּי בְשָׂרִים
לֵב מַרְפֵּא וּרְקַב עֲצָמוֹת קִנְאָה׃
(לא) עֹשֵׁק דָּל חֵרֵף עֹשֵׂהוּ וּמְכַבְּדוֹ חֹנֵן
אֶבְיוֹן׃ (לב) בְּרָעָתוֹ יִדָּחֶה רָשָׁע וְחֹסֶה
בְמוֹתוֹ צַדִּיק׃ (לג) בְּלֵב נָבוֹן תָּנוּחַ
חָכְמָה וּבְקֶרֶב כְּסִילִים תִּוָּדֵעַ׃ (לד) צְדָקָה
תְּרוֹמֵם גּוֹי וְחֶסֶד לְאֻמִּים חַטָּאת׃
(לה) רְצוֹן־מֶלֶךְ לְעֶבֶד מַשְׂכִּיל וְעֶבְרָתוֹ
תִּהְיֶה מֵבִישׁ׃

15. 1. Sanfte Antwort wendet Grimm, bittres Wort erhöht den Zorn. 2. Der Weisen

טו (א) מַעֲנֶה־רַךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר־
עֶצֶב יַעֲלֶה־אָף׃ (ב) לְשׁוֹן חֲכָמִים

v. 34. נ״א תְּרֹמֵם

terung, daß die religiösen Grundsätze eines Hauses der ganzen nachwachsenden Familie sichern Schutz des Lebens gewähren." (Umbreit). — 27. S. 13, 14. — 28. Seit Rdak versteht man רָזוֹן als dasselbe wie רוֹזֵן Fürst, dem הדרת מלך parallel; wogegen das Wort sonst Auszehrung heißt, was einen sehr gezwungenen Sinn giebt. Dem ist מחתת vollständig genügender Gegensatz. — 29. Vgl. V. 17. מרים aufrichten, erheben, daß Jeder sie sieht. 3, 35. wird das Wort von Sachen, hier von Menschen gebraucht, daher verschiedenen Sinnes. — 30. Ueberraschend tiefer Einblick in das verschlungene Ineinanderleben der Seele und des Körpers, so daß fortdauernde Gemüthsstimmung wesentlich auf die Gesundheit des Körpers einwirkt. Dem קנאה gegenüber, das die Alten zu speziell auf „Neid" beschränkten, da es vielmehr die leidenschaftliche Erregtheit bezeichnet, ist מַרְפֵּא in seiner gew. Bedeutung von Heilung, Gesundheit ganz an der Stelle, und die von Rdak an behauptete statt מַרְפֵּה von רפה „gelassenes Herz," zu speziell. Vgl. noch 12, 4. — 31. Weil Gottes Gebot dahin geht, weil Alle Gottes Kinder sind, und weil die ungleiche Vertheilung der Güter Werk der göttl. Vorsehung ist. — 32. Den Frevler ereilt Unglück, während der Gerechte selbst in den unvermeidlichen Uebeln des Lebens noch eine Stütze in seinem Gottvertrauen hat. „Vertraut," daß Alles zu gutem Ziele, zum Heile führt. — 33. Der Nachdruck liegt im Gegensatz von תנוח und תודע, und חכמה ist nicht absolut Weisheit, sondern was in ihm an Weisheit vorhanden ist, das hält der Verständige besonnen in sich, während der Thor es hinaussprudelt, es mag passen oder nicht. — 34. חסד s. I. S. 635. Die gew. Bedeutung des חסד, die Rabe, Ralbag beibehalten, konnte nur sehr gezwungene Erkl. hervorrufen. Schon Targ. חסודא, was er gewöhnl. für חרפה gebraucht. Nicht allein für den einzelnen Menschen, sondern auch für die Völker als Gesammtheiten ist die Sittlichkeit der Maßstab ihrer Höhe und ihres Verfalls. — 35. Vgl. 10, 5. —

15. 2. תיטיב und יביע, die Form bezeichnend, in welcher Weisheit und Narrheit sich kund thun, bilden den Kern des Spruches. Auch die Weisheit könnte unangenehm und die Narrheit reizend werden, wenn sie eine solche

תֵּיטִיב דָּעַת וּפִי כְסִילִים יַבִּיעַ אִוֶּלֶת׃
(ג) בְּכָל־מָקוֹם עֵינֵי יְהוָה צֹפוֹת רָעִים
וְטוֹבִים׃ (ד) מַרְפֵּא לָשׁוֹן עֵץ חַיִּים וְסֶלֶף
בָּהּ שֶׁבֶר בְּרוּחַ׃ (ה) אֱוִיל יִנְאַץ מוּסַר
אָבִיו וְשֹׁמֵר תּוֹכַחַת יַעְרִם׃ (ו) בֵּית
צַדִּיק חֹסֶן רָב וּבִתְבוּאַת רָשָׁע נֶעְכָּרֶת׃
(ז) שִׂפְתֵי חֲכָמִים יְזָרוּ דָעַת וְלֵב כְּסִילִים
לֹא־כֵן׃ (ח) זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֲבַת יְהוָה
וּתְפִלַּת יְשָׁרִים רְצוֹנוֹ׃ (ט) תּוֹעֲבַת יְהוָה
דֶּרֶךְ רָשָׁע וּמְרַדֵּף צְדָקָה יֶאֱהָב׃ (י) מוּסָר
רָע לְעֹזֵב אֹרַח שׂוֹנֵא תוֹכַחַת יָמוּת׃
(יא) שְׁאוֹל וַאֲבַדּוֹן נֶגֶד יְהוָה אַף כִּי
לִבּוֹת בְּנֵי־אָדָם׃ (יב) לֹא־יֶאֱהַב לֵץ
הוֹכֵחַ לוֹ אֶל־חֲכָמִים לֹא יֵלֵךְ׃ (יג) לֵב
שָׂמֵחַ יֵיטִב פָּנִים וּבְעַצְּבַת־לֵב רוּחַ
נְכֵאָה׃ (יד) לֵב נָבוֹן יְבַקֶּשׁ־דָּעַת וּפְנֵי
כְסִילִים יִרְעֶה אִוֶּלֶת׃ (טו) כָּל־יְמֵי עָנִי

נ״א תֹּכַחַת v. 5. נ״א יַעֲרִים ibid.
נ״א יֶאֱהָב v. 9.
בנ״א יֵיטִיב v. 13.
ופי קרי יתיר נון v. 14.

Zunge macht Erkenntniß lieblich, Narrheit sprudelt der Thoren Mund. — 3. Aller Orten sind des Ewigen Augen, auf Böse und auf Gute schauend. — 4. Heilsame Zunge ist ein Baum des Lebens, Verkehrtheit auf ihr zerstört den Geist. — 5. Der Narr verschmähet seines Vaters Zucht, wer Mahnung wahrt, wird klug. — 6. Viel Reichthum ist im Hause des Gerechten, in des Frevlers Einkommen Peinigung. — 7. Der Weisen Lippen streu'n Erkenntniß aus, unzuverlässig ist des Thoren Herz. — 8. Der Frevler Opfer ist dem Ew'gen Gräuel, ihm wohlgefällig das Gebet der Geraden. 9. Dem Ew'gen Gräuel ist des Frevlers Weg, wer dem Recht nachjagt, den liebt er. — 10. Dem, der den Pfad verläßt, wird schlimme Zucht, wer Mahnung haßt, wird sterben. — 11. Unterwelt und Abgrund sind offen vor dem Ewigen, wie mehr der Menschensöhne Herzen. — 12. Der Spötter liebet Mahnung nicht, zu den Weisen geht er nicht. — 13. Ein fröhliches Herz erheitert das Angesicht, bei Herzenskummer ist der Geist gebeugt. — 14. Ein verständiges Herz suchet Erkenntniß, der Thoren Antlitz weidet sich an Narrheit. — 15. Alle Tage des Bedrängten sind schlimm,

Form sich wählen, aber es liegt in beider Wesen, sich so zu geben, wie sie in ihrer innern Natur sind. — 4. Die Kraft der Rede zu heilen oder zu verwunden. מרפא s. 14, 30. סלף s. 11, 3. שבר ברוח s. Jesch. 65, 14. — 5. Vgl. 13, 1. — 6. חסן Jirm. 20, 5. Jech. 22, 25., Reichthümer. נעכרת vgl. נעכר Ps. 39, 3., noch ein Schritt weiter als חסן, es ist kein Bestand im Einkommen des Frevlers, aber auch kein Genuß, sondern Peinigung, Qualen. — 7. Der Gegensatz des „Herzens" (die Gesinnung) zu den „Lippen" (die Rede) und die ungewöhnl. Kahlheit im לא כן „nicht also," geben diesem die Bedeutung „nicht recht, nicht fest, falsch, unzuverlässig," vgl. 11, 19. Jesch. 16, 6. — 8. Allerdings liegt im „Opfer" und „Gebet" ein Nachdruck, indem jenes als äußere Gabe bei den Alten höhere Bedeutung hatte; andrerseits Gebet unmittelbarer aus dem Herzen kömmt. Ein „Opfer" kann der Frevler bringen, Gebet nicht. — 10. Pfad, d. i. der rechte Pfad. — 11. Vergl. Ps. 139. — 13. Die zweite Versh. geht weiter als die erste, und soll nicht der bloße Gegensatz sein. Der Kummer des Herzens lähmt alle Kraft des Geistes. Das äußere Ansehen ist in der ersten abgethan, und die zweite zeichnet tief psychologisch den Eindruck auf den ganzen Geist, der unter der Wucht des Grames sich nicht erheben kann. Daher Umbreit sehr matt „ist der Athem schwer." — 14. Das Chethib פְּנֵי ist sprachlich und dem Sinne nach passender als das Keri פִּי, denn daß der Mund sich ergötzt, ist hart; auch der Anschluß an den vorh. V. spricht dafür. — 15. Das Gleiche in beiden Versh. liegt im כל ימי und

רָעִים וְטוֹב־לֵב מִשְׁתֶּה תָמִיד׃ (טז) טוֹב־
מְעַט בְּיִרְאַת יְהוָה מֵאוֹצָר רָב וּמְהוּמָה
בוֹ׃ (יז) טוֹב אֲרֻחַת יָרָק וְאַהֲבָה־שָׁם
מִשּׁוֹר אָבוּס וְשִׂנְאָה־בוֹ׃ (יח) אִישׁ חֵמָה
יְגָרֶה מָדוֹן וְאֶרֶךְ אַפַּיִם יַשְׁקִיט רִיב׃
(יט) דֶּרֶךְ עָצֵל כִּמְשֻׂכַת חָדֶק וְאֹרַח
יְשָׁרִים סְלֻלָה׃ (כ) בֵּן חָכָם יְשַׂמַּח־אָב
וּכְסִיל אָדָם בּוֹזֶה אִמּוֹ׃ (כא) אִוֶּלֶת
שִׂמְחָה לַחֲסַר־לֵב וְאִישׁ תְּבוּנָה יְיַשֶּׁר־
לָכֶת׃ (כב) הָפֵר מַחֲשָׁבוֹת בְּאֵין סוֹד
וּבְרֹב יוֹעֲצִים תָּקוּם׃ (כג) שִׂמְחָה לָאִישׁ
בְּמַעֲנֵה־פִיו וְדָבָר בְּעִתּוֹ מַה־טּוֹב׃
(כד) אֹרַח חַיִּים לְמַעְלָה לְמַשְׂכִּיל לְמַעַן
סוּר מִשְּׁאוֹל מָטָּה׃ (כה) בֵּית גֵּאִים יִסַּח ׀
יְהוָה וְיַצֵּב גְּבוּל אַלְמָנָה׃ (כו) תּוֹעֲבַת

בנ"א וְטוֹב v. 15. עטי' בּוֹ v. 16.
נ"א וְאַהֲבָה v. 17. עטי' שָׁם ibid.
נ"א סְלוּלָה v. 19. בנ"א יִסַּח v. 25.

aber ein frohes Herz ist wie beständiges Mahl. — 16. Besser ist wenig in des Ewigen Furcht, als großer Schatz und Unruhe dabei. 17. Besser ein Gericht Gemüse und Liebe daselbst, als Mastochse und Haß dabei. 18. Jähzorniger erreget Hader, Langmüthiger beschwichtigt Streit. — 19. Der Weg des Faulen ist wie Dornenhecke, der Geraden Pfad gebahnt. — 20. Ein weiser Sohn erfreut den Vater, ein thörichter Mensch verachtet seine Mutter. — 21. Narrheit erfreut den Unverständigen, der Mann von Einsicht geht geraden Weg. — 22. Pläne vereiteln, wo keine Berathung, wo viele Rathgeber, bestehen sie. — 23. Freude hat der Mann an seines Mundes Antwort, ein Wort zur Zeit, wie kostbar! — 24. Der Pfad des Lebens geht dem Denker aufwärts, daß er der Unterwelt abwärts entweiche. — 25. Hoffährtiger Haus reißet der Ewige nieder, und stellt der Witwe Grenze fest. — 26. Dem

תמיד, eine gewisse Färbung des Gemüthes breitet auch über das ganze Leben einen bestimmten Charakter aus. Ein heiteres Temperament ist eine herrliche Gabe, da sich mit ihm auch Herzensgüte vereinigt. — 16. Vgl. Ps. 37, 16. מהומה, als Gegensatz zur Gottesfurcht, all die Unruhe, die aus einem der Erde und ihren Leidenschaften ergebenen Sinn hervorgeht. — 17. Was 16. die Gottesfurcht, hier die Liebe. ארחה ist eigentlich nicht „Gericht," sondern „Unterhalt," also hier ein sehr mäßiger Lebensunterhalt von Kräutern. Vgl. 2 Kön. 25, 30. Jirm. 52, 34. — 19. Eine Dornenhecke insonders von Zisyphus spina Christi ist undurchdringlich (s. II. S. 1347), vgl. Mich. 7, 4. Mit vielem Witze wird also angedeutet, daß der Träge zu keinem Ziele kommt, daß er, der alle Hindernisse scheut, gerade durch seine Trägheit sich so viele schafft, während der redlich Strebende sich mit Anstrengung seinen Weg eröffnet, und dann rasch zum Ziele kömmt. — 20. S. 10, 1. — 21. Den vielen Verdrehungen dieses Satzes entgeht man, wenn man aus der zweiten Versh. voraussetzt, die Thorheit geht krumme Wege, und daran hat der Unverständige noch obendrein Freude, während der Einsichtsvolle nur einen geraden Weg einschlägt, und darauf zum Ziele kömmt. — 22. Ermahnung, nur mit besonnenem Rathe zu handeln, vgl. 11, 14. — 23. Würdigung des großen Werthes der angemessenen Sprache. מענה treffende, geistreiche Antwort, sie bringt dem Urheber Freude, theils durch die Selbstbefriedigung, theils durch den glücklichen Erfolg. — 24. Alle suchen den Weg des Lebens; aber der Einsichtsvolle weiß, daß er nur zu finden durch die Richtung nach oben, nach dem Ideal des Sittlichen, nach Gott, und dadurch entgeht er dem Wege, der abwärts zum Verderben führt. Nach der natürlichen Anschauung des Menschen ist das was oben ist das Reine, das Licht, das Freie, das Göttliche, was unten das Gegentheil. Außer dem tiefen Sinne zeichnet sich der V. auch durch die schöne, besonnene Form aus. — 25. Höchst sinnige Gegensätze in jedem Wort. Witwe, die Andere unterdrücken wollen, den Stolzen, welche unterdrücken, gegenüber. Haus als das engste Eigenthum, der Grenze, als der weitesten Ausdehnung desselben gegenüber. — 26. Vgl. 6, 18. אמרי נעם Gegensatz zu den bösen Anschlägen, Reden, die

יְהוָה מַחְשְׁבוֹת רָע וּטְהֹרִים אִמְרֵי־נֹעַם:
(כז) עֹכֵר בֵּיתוֹ בּוֹצֵעַ בָּצַע וְשׂוֹנֵא מַתָּנֹת
יִחְיֶה: (כח) לֵב צַדִּיק יֶהְגֶּה לַעֲנוֹת וּפִי
רְשָׁעִים יַבִּיעַ רָעוֹת: (כט) רָחוֹק יְהוָה
מֵרְשָׁעִים וּתְפִלַּת צַדִּיקִים יִשְׁמָע: (ל)
מְאוֹר־עֵינַיִם יְשַׂמַּח־לֵב שְׁמוּעָה טוֹבָה
תְּדַשֶּׁן־עָצֶם: (לא) אֹזֶן שֹׁמַעַת תּוֹכַחַת
חַיִּים בְּקֶרֶב חֲכָמִים תָּלִין: (לב) פּוֹרֵעַ
מוּסָר מוֹאֵס נַפְשׁוֹ וְשׁוֹמֵעַ תּוֹכַחַת קוֹנֶה
לֵּב: (לג) יִרְאַת יְהוָה מוּסַר חָכְמָה
וְלִפְנֵי כָבוֹד עֲנָוָה:

טז (א) לְאָדָם מַעַרְכֵי־לֵב וּמֵיְהוָה מַעֲנֵה
לָשׁוֹן: (ב) כָּל־דַּרְכֵי־אִישׁ זַךְ בְּעֵינָיו וְתֹכֵן
רוּחוֹת יְהוָה: (ג) גֹּל אֶל־יְהוָה מַעֲשֶׂיךָ
וְיִכֹּנוּ מַחְשְׁבֹתֶיךָ: (ד) כֹּל פָּעַל יְהוָה

v. 26. נ״א וּטְהוֹרִים
v. 28. עט׳ יֶהְגֶּה

Ew'gen Gräuel sind der Bosheit Pläne, an-
muthige Reden rein vor ihm. — 27. Es
peinigt sein Haus wer nach Gewinn geizt,
wer Geschenke haßt, wird leben. — 28. Des
Gerechten Herz erwägt, was er zu antworten,
Bosheit sprudelt der Frevler Mund. — 29. Fern
ist der Ewige von Frevlern, der Gerechten Ge-
bet erhört er. — 30. Der Augen Blick erfreut
das Herz, gute Nachricht stärket das Ge-
bein. — 31. Das Ohr, das Mahnung zum
Leben hört, wird unter Weisen weilen stets.
32. Wer Zucht verwirft, verschmähet seine
Seele, wer Mahnung hört, erwirbt Verstand.
33. Die Furcht des Ewigen ist Zucht zur
Weisheit, und vor der Ehre gehet Demuth
her. —

16. 1. Des Menschen sind die Ent-
würfe des Herzens, vom Ew'gen kömmt die
Erhörung der Zunge. 2. Alle Wege des
Mannes sind rein vor seinen Augen, der Ew'ge
wägt die Geister. 3. Wälz' auf den Ew'gen
deine Werke, und deine Pläne werden fest.
4. Alles schuf der Ewige zu seinem Zwecke, den

Anderen wohl thun, beruhend auch auf dem Willen wohl zu thun. טהרים Gegensatz zu „Gräuel," Gott wohlgefällig, wie ein reines Thier zum Opfer. — 27. Vgl. 11, 29. „Geschenke," Bestechung, Raschi fügt hinzu: „um so mehr Raub." — 28. לענות, um nicht zu verwunden, wehe zu thun; das Gegentheil der Böse, der bittere und giftige Reden zu geben trachtet. — 29. מאור ist das, wovon Licht ausgeht, Leuchte, wie die Sonne ff. מאור פניך Ps. 90, 8. das Licht, das von Gottes Antlitz ausgeht. Daher hier das Licht, das aus den Augen Jemandes strahlt, also die Freundlichkeit, mit der man Jemandem entgegenkömmt, erfreut diesem das Herz. Eine tief psychologische Wahrheit, die nicht bloß etwa auf einen Bittsteller Anwendung hat. Daher falsch Raschi: was angenehm zu sehen ist als wie ein schöner Garten ff. — 31. Ganz willkührlich Umbreit wer im Leben auf Warnungen hört, auf die Warnungen, die das Leben selbst giebt, während חיים hier nirgends diese Bedeutung hat. Vielmehr die Warnungen, die zum חיים Heil führen wollen. — 33. Der Weg zur Weisheit ist Gottesfurcht, der Weg zur Ehre ist Demuth, wie umgekehrt „Hochmuth kommt vor dem Fall." —

16. 1. Rosenm. faßt den Sinn höchst beschränkt: es kömmt von Gott unsere von uns geordneten Gedanken richtig auszusprechen; vielmehr: der Mensch kann frei die Entwürfe in seinem Herzen anlegen, aber Gottes ist es sie, um die der Mensch betet, erhörend zu gewähren. So schon Rabe. — 2. Vgl. 12, 15. 14, 12. Sehr sinnig den „Wegen" die „Geister" gegenübergestellt, Gott sieht auf die Gesinnung, aus der die That hervorgeht. — 3. Vgl. Ps. 37, 5. 22, 9. Der Mensch thue was er muß, was er für recht erkennt: über den Ausgang vertraue er auf Gott. — 4. Der Art. in לַמַּעֲנֵהוּ unterscheidet dies so wesentlich vom לְמַעַנ׳, daß mit ält. Komm. an „seinetwegen," um sich zu verherrlichen, Zeugen seiner Herrlichkeit aufzustellen, nicht zu denken ist; vielmehr wird die Zweckmäßigkeit aller

Frevler selbst zum Tag des Unheils. 5. Dem Ew'gen Gräu'l ist jeder Uebermüthige, die Hand darauf! er bleibt nicht ungestraft. 6. Durch Lieb' und Wahrheit wird die Schuld gesühnt, und in des Ew'gen Furcht lieget vom Bösen weichen. 7. Hat Gott Gefallen an des Mannes Wegen, versöhnt er ihm selbst seine Feinde. — 8. Besser wenig in Gerechtigkeit, als viel Einkommen in Unrecht. — 9. Des Menschen Herz denkt seinen Weg aus, der Ew'ge festigt seinen Schritt. — 10. Weiser Spruch sei auf des Königs Lippen, nicht trüge im Gericht sein Mund. — 11. Gerechte Wage und Gewicht, sie sind vom Ewigen, sein Werk alle Gewichtsteine. — 12. Den Königen ein Gräu'l sei Bosheit üben, denn durch Gerechtigkeit wird fest sein Thron. 13. Der Könige Gefallen sei'n gerechte Lippen, wer Gerades spricht, den liebe er. 14. Königsgrimm Todesbote, ein weiser Mann versöhnet ihn. 15. Im Licht des Angesichts des Königs ist Leben, sein Wohlgefallen wie Gewölk Spätregens. — 16. Weisheit erwerben, wie besser ist's als Gold, Einsicht erwerben köstlicher als Silber. — 17. Der Steg des Geraden ist vom Bösen weichen, seine Seele

לְמַעֲנֵהוּ וְגַם־רָשָׁע לְיוֹם רָעָה׃ (ה) תּוֹעֲבַת
יְהוָה כָּל־גְּבַהּ־לֵב יָד לְיָד לֹא יִנָּקֶה׃
(ו) בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֺן וּבְיִרְאַת יְהוָה
סוּר מֵרָע׃ (ז) בִּרְצוֹת יְהוָה דַּרְכֵי־אִישׁ
גַּם־אוֹיְבָיו יַשְׁלִם אִתּוֹ׃ (ח) טוֹב מְעַט
בִּצְדָקָה מֵרֹב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט׃
(ט) לֵב אָדָם יְחַשֵּׁב דַּרְכּוֹ וַיהוָה יָכִין
צַעֲדוֹ׃ (י) קֶסֶם ׀ עַל־שִׂפְתֵי־מֶלֶךְ
בְּמִשְׁפָּט לֹא יִמְעַל־פִּיו׃ (יא) פֶּלֶס ׀
וּמֹאזְנֵי מִשְׁפָּט לַיהוָה מַעֲשֵׂהוּ כָּל־אַבְנֵי־
כִיס׃ (יב) תּוֹעֲבַת מְלָכִים עֲשׂוֹת רֶשַׁע
כִּי בִצְדָקָה יִכּוֹן כִּסֵּא׃ (יג) רְצוֹן מְלָכִים
שִׂפְתֵי־צֶדֶק וְדֹבֵר יְשָׁרִים יֶאֱהָב׃
(יד) חֲמַת־מֶלֶךְ מַלְאֲכֵי־מָוֶת וְאִישׁ חָכָם
יְכַפְּרֶנָּה׃ (טו) בְּאוֹר־פְּנֵי־מֶלֶךְ חַיִּים
וּרְצוֹנוֹ כְּעָב מַלְקוֹשׁ׃ (טז) קְנֹה־חָכְמָה
מַה־טּוֹב מֵחָרוּץ וּקְנוֹת בִּינָה נִבְחָר
מִכָּסֶף׃ (יז) מְסִלַּת יְשָׁרִים סוּר מֵרָע

v. 5. עטי׳ גָּבַהּ־

Erschaffnisse Gottes ausgesprochen. Auf die Frage nun: wie kann das Böse einem göttlichen Zwecke entsprechen? (eine Frage, die im וגם angedeutet ist), lautet die Antwort: der Böse fällt dem Strafgerichte anheim, und insofern wird das Böse an sich vernichtet, das aber, was an Wirklichem durch denselben hervorgebracht worden, reiht sich in das ein, was eben dem göttl. Zwecke entspricht. So wie das Böse überhaupt nur subjektiv an der Person existirt, und mit ihr aufhört, so ist objektiv gar nichts Böses vorhanden. — 5. Vgl. zu 11, 21. — 6. Die erste Versh. hat ihre Wahrheit, mögen wir bei Gott oder bei den Menschen verstehen. — 7. Mit tiefem Grunde wird die Versöhnung mit den Feinden auf Gott zurückgeführt, da bei diesem höchst schwierigen Gegenstande sehr viel auf begünstigende Umstände ankömmt. Im Allgemeinen besagt der Spruch eben, wie schwer, aber auch wie wichtig die Aussöhnung mit seinen Feinden ist. — 8. Vgl. 15, 16. — 9. Vgl. V. 1. Die Wahrheit liegt insonders darin, daß der Mensch immer abhängig ist von den Umständen und Verhältnissen, in welche ihn die göttl. Vorsehung bringt. — 10. Ueberall in der Schrift heißt קסם ein falsches Orakel; nur Jech. 21, 26. deutet darauf hin, daß es auch ein wahres Orakel bedeuten könne. Es geht daraus hervor, daß es im Munde des Volkes, sobald man vom streng religiösen Standpunkte absah, einen weissagenden Ausspruch bedeutete, und so ist es hier zu fassen. Während die zweite Versh. ausspricht, daß im Gericht der Ausspruch des Königs streng gerecht sein müsse: so die erste, daß er immer streng der Wahrheit gemäß und voll Voraussicht sein müsse. — 11. Vgl. 11, 1. Da der Käufer dem Verkäufer vertrauen muß, so ist jedes falsche Maaß und Gewicht, weil dieses Vertrauen benutzt wird, um zu betrügen, um so mehr gegen Gottes Willen. Vgl. 5 M. 25, 13. — 12. Das Motiv noch verstärkt, um dessentwillen Könige gerecht sein sollen. Will man diesen und V. 13. nicht anempfehlend nehmen, so müßte „ein wahrer König" gedacht sein. — 14. Man braucht just nicht an den orientalischen Despotismus zu denken, um den Spruch wahr zu finden. — 15. Der Gegensatz vom vor. V.

wahrt, wer seinen Weg hütet. — 18. Vor Sturz Stolz, vor Fall Hochmuth. 19. Besser, demüthig mit Bedrängten, als Beute theilen mit Stolzen. — 20. Wer wohl erwägt die Sache, findet Glück, wer auf den Ew'gen traut, heil ihm. — 21. Wer weisen Herzens, wird als verständig berufen, der Lippen Anmuth mehret Lehre. — 22. Ein Lebensquell ist Verstand seinem Besitzer, der Narrheit Zucht ist die Narrheit. — 23. Des Weisen Herz macht seinen Mund besonnen, auf seinen Lippen mehrt er Lehre. — 24. Honigseim sind anmuthige Reden, süß der Seele, Heilung dem Gebein. — 25. Wege giebt's, die gerade scheinen vor dem Menschen, doch ihr End' ist Pfad zum Tod. — 26. Des Arbeiters Hunger arbeitet für ihn, denn sein Mund legt Arbeit ihm auf. — 27. Der Niederträchtige legt's auf Unheil an, auf seinen Lippen ist es wie versengend Feuer. 28. Der Falsche stiftet Hader an, der Ohrenbläser trennt Vertraute. 29. Der Gewaltthätige verleitet seinen Nächsten, führt ihn auf einem Wege, der nicht gut; 30. er drückt die Augen zu, Falsches zu bedenken, preßt die Lippen zusammen: vollbracht hat er

שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ נֹצֵר דַּרְכּוֹ׃ ° (יח) לִפְנֵי־
שֶׁבֶר גָּאוֹן וְלִפְנֵי כִשָּׁלוֹן גֹּבַהּ רוּחַ׃
(יט) טוֹב שְׁפַל־רוּחַ אֶת־עֲנָיִים מֵחַלֵּק
שָׁלָל אֶת־גֵּאִים׃ (כ) מַשְׂכִּיל עַל־דָּבָר
יִמְצָא־טוֹב וּבוֹטֵחַ בַּיהוָה אַשְׁרָיו׃
(כא) לַחֲכַם־לֵב יִקָּרֵא נָבוֹן וּמֶתֶק שְׂפָתַיִם
יֹסִיף לֶקַח׃ (כב) מְקוֹר חַיִּים שֵׂכֶל
בְּעָלָיו וּמוּסַר אֱוִלִים אִוֶּלֶת׃ (כג) לֵב
חָכָם יַשְׂכִּיל פִּיהוּ וְעַל־שְׂפָתָיו יֹסִיף
לֶקַח׃ (כד) צוּף־דְּבַשׁ אִמְרֵי־נֹעַם מָתוֹק
לַנֶּפֶשׁ וּמַרְפֵּא לָעָצֶם׃ (כה) יֵשׁ דֶּרֶךְ
יָשָׁר לִפְנֵי־אִישׁ וְאַחֲרִיתָהּ דַּרְכֵי־מָוֶת׃
(כו) נֶפֶשׁ עָמֵל עָמְלָה לּוֹ כִּי־אָכַף עָלָיו
פִּיהוּ׃ (כז) אִישׁ בְּלִיַּעַל כֹּרֶה רָעָה וְעַל־
שְׂפָתוֹ כְּאֵשׁ צָרָבֶת׃ (כח) אִישׁ תַּהְפֻּכוֹת
יְשַׁלַּח מָדוֹן וְנִרְגָּן מַפְרִיד אַלּוּף׃
(כט) אִישׁ חָמָס יְפַתֶּה רֵעֵהוּ וְהוֹלִיכוֹ
בְּדֶרֶךְ לֹא־טוֹב׃ (ל) עֹצֶה עֵינָיו לַחְשֹׁב

v. 17. נ"א שֹׁמֵר
ibid. נ"א גֹּבַהּ v. 18. חצי הספר בפסוקים
v. 20. נ"א וּבֹטֵחַ v. 19. ענוים קרי
v. 27. שפתו קרי v. 22. נ"א אֱוִילִים
v. 28. נון זעירא

Vergl. 15, 30. — 16. Vergl. 3, 14. 8, 10. 19. — 19. עניים ist besser als das Keri ענוים, indem es den Gegensatz zu „Beute theilen" enthält. Der Satz ist individualisirt der vorh. V. — 20. Die beiden Bedingungen, die nothwendig sind, um eine Sache glücklich aus- und durchzuführen: besonderes Erwägen, reifliche Ueberlegung, und dann Gottvertrauen. Eines ohne das Andere ist nur Halbwerk, und beide widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. — 21. Die Erkl. mühten sich vergebens ab, den Zusammenhang der beiden Versh. zu erkünsteln. Der Schlüssel ist einfach: die Wirksamkeit beruht auf der Anerkennung (יקרא), diese wird aber durch die angenehme anpassende Form, in welcher der weise Inhalt auftritt, erlangt. Vgl. 15, 2. — 22. Die Klugheit bringt ihren Nutzen, die Narrheit ihren Schaden von selbst mit. — 23. „Das Herz macht den Redner!" Die zweite Versh.: indem der Weise spricht, erhellt er die Sache sich und Anderen immer mehr. — 24. Honig in seiner doppelten Eigenschaft als angenehme Speise und (bei den alten Morgenländern) als Heilmittel. — 25. Derselbe V. 14, 12. — 26. Der Hunger treibt zur Arbeit an. אכף ἅπ. λεγ. wie auch das Nom. אֶכֶף Ijob 33, 7. — 27. Versengendes Feuer: wer Verleumdung, Verdächtigung ausspricht. — 28. Vgl. 6, 14. 19. נרגן nur diesem Buche eigen. — 30. עצה ἅπ. λεγ. In V. 27—29.

die Bosheit. — 31. Schmückende Krone ist graues Haar, auf dem Weg der Gerechtigkeit wird es erreicht. — 32. Langmüthiger ist besser als ein Held, wer seinen Geist beherrscht, als Städtebezwinger. — 33. In den Schooß wirft man das Loos, vom Ew'gen kommt sein Urtel ganz. —

תַּהְפֻּכוֹת קֹרֵץ שְׂפָתָיו כִּלָּה רָעָה׃
(לא) עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת שֵׂיבָה בְּדֶרֶךְ צְדָקָה
תִּמָּצֵא׃ (לב) טוֹב אֶרֶךְ אַפַּיִם מִגִּבּוֹר
וּמֹשֵׁל בְּרוּחוֹ מִלֹּכֵד עִיר׃ (לג) בַּחֵיק
יוּטַל אֶת־הַגּוֹרָל וּמֵיְהוָה כָּל־מִשְׁפָּטוֹ׃

17. 1. Besser ist ein Stücklein Brod und dabei Ruhe, als ein Haus voll Hader-Opfermale. — 2. Ein verständiger Knecht wird Herr des schändlichen Sohnes, und theilt die Erbschaft unter Brüdern. — 3. Schmelztiegel für Silber, Ofen für Gold, die Herzen prüft der Ewige. — 4. Ein Bösewicht, wer auf des Unrechts Lippe lauscht, ein Lügner, wer auf Frevels Zunge horcht. — 5. Wer des Armen spottet, lästert seinen Schöpfer, wer an Verderben sich erfreut, bleibt nimmer unbestraft. — 6. Der Greise Krone sind Kindeskinder, der

יז (א) טוֹב פַּת חֲרֵבָה וְשַׁלְוָה־בָהּ מִבַּיִת
מָלֵא זִבְחֵי־רִיב׃ (ב) עֶבֶד מַשְׂכִּיל יִמְשֹׁל
בְּבֵן־מֵבִישׁ וּבְתוֹךְ אַחִים יַחֲלֹק נַחֲלָה׃
(ג) מַצְרֵף לַכֶּסֶף וְכוּר לַזָּהָב וּבֹחֵן לִבּוֹת
יְהוָה׃ (ד) מֵרַע מַקְשִׁיב עַל־שְׂפַת־אָוֶן
שֶׁקֶר מֵזִין עַל־לְשׁוֹן הַוֹּת׃ (ה) לֹעֵג
לָרָשׁ חֵרֵף עֹשֵׂהוּ שָׂמֵחַ לְאֵיד לֹא יִנָּקֶה׃
(ו) עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתִפְאֶרֶת

v. 5. נ"א לועג

werden drei Arten Bösewichter geschildert, deren letzterer zu künstlerischer Abrundung V. 30. eine genauere Charakterisirung hinzugefügt wird. Zuerst der Ränkeschmied V. 27., der Anderen eine Grube gräbt und durch listiges, aber tief eindringendes Wort überall verderbliche Leidenschaft anfacht; dann der Falsche V. 28., welcher speziell Hader stiftet zwischen Freunden und Brüdern; endlich 29. der Gewaltthätige, der durch sein Beispiel und sein halbzwangsmäßiges Werben Andere verleitet, und nun V. 30. schnell bösen Plan entwirft, schnell ihn vollführt. Diese Schnelligkeit in der gewaltsamen That wird durch die physiognomischen Zeichen, mit denen er sein Thun begleitet, gezeichnet. Das Zusammendrücken der Augen ist das Zeichen schnellen, aber sehr bestimmten Ueberdenkens; das Zusammenbeißen der Lippen geschieht bei einer viele Kraft erfordernden, aber mit Konzentration aller Kraft schnell zu vollführenden Handlung. Vgl. noch 6, 12. 13. — 31. Vgl. 4, 9. Gerechtigkeit erhält den Körper gesund, indem sie vor verderblichen Leidenschaften bewahrt. — 32. Der Held, der Städtebezwinger kämpft gegen äußere Feinde mit äußeren Mitteln und Kräften; bei dem Langmüthigen und sich selbst beherrschenden Menschen ist der Kampf nach innen gewendet, und die Kräfte des Menschen selbst sind in demselben getheilt. Auch der Erfolg ist ein höherer, denn dort bewährt sich nur die rohe Kraft um äußeres Gut zu erlangen: hier wird der Triumph der Sittlichkeit bereitet. — 33. Nichts ist zufällig, selbst wenn etwas durch Loose, die in ein zusammengefaltetes Gewandes (בחיק, sinus) geworfen werden, entschieden werden soll, wird das Loos nach der Bestimmung der göttl. Vorsehung gezogen. —

17. 1. Vgl. 15, 16. Ob זבחים hier Mahlzeiten aus den Opferstücken der Friedensopfer, oder wie טבח überhaupt von geschlachtetem Vieh, ist gleichgültig, da doch nur die Mahlzeiten gemeint sind. — 2. Die siegreiche Kraft der Besonnenheit, der Verständigkeit über Leichtsinn, Unverstand, Schlechtigkeit, individualisirt am besonnenen Knechte, dem der Herr die vormundschaftliche Gewalt über seinen entarteten Sohn einräumt, und unter seinen Söhnen ein gleiches Erbtheil anweist. Ueber die Worte vgl. 4 M. 27, 4. 7. — 3. Das Edelste in den Herzen der Menschen entgeht dem Blick der Menschen, da sie zwar für Metalle Schmelzapparate haben, die Herzen aber nur Gott zu prüfen vermag. — 4. Die Erkl. des Satzes findet ihren Schlüssel in den Worten מקשיב und מזין, die ein aufmerksames, eifriges Hören und begieriges in sich Aufnehmen bezeichnen. Dies, auf Worte des Unrechts und Verderbens gewendet, kann nur von dem stattfinden, der schon selbst verpestet ist: der Redliche, Wahrheitsliebende wendet vielmehr sich unwillig ab. — 5. Vergl. 14, 31. — 6. Das sonst verbundene עטרת תפארת 4, 9. 16, 32. Jes. 62, 3. Jirm.

Söhne Schmuck sind ihre Väter. — 7. Es ziemt dem Dummen hohe Rede nicht, noch weniger dem Edeln Lügenlippe. — 8. Edelstein ist in Empfängers Augen die Bestechung, wohin sie dringet, hat sie Glück. — 9. Wer Sünde zudeckt, suchet Liebe, wer wiederholt Gerücht, entzweit Vertraute. — 10. Tiefer dringt Tadel bei Verständ'gem ein, als hundert Schläge bei dem Thoren. — 11. Nur Böses suchet der Empörer, doch grausamer Bote wird wider ihn gesandt. — 12. Begegnen mag dem Manne eine Bärin, der die Jungen sind geraubt, nur nicht der Thor in seiner Narrheit. — 13. Wer Böses vergilt für Gutes, aus seinem Hause wird Unheil nicht weichen. — 14. Frei läßt des Wassers Strom wer Zank beginnt; bevor er erglüht, laß ab vom Streit. — 15. Der den Schuldigen unschuldig, schuldig den Unschuldigen spricht, dem Ewigen ein

בָנִים אֲבוֹתָם׃ (ז) לֹא־נָאוָה לְנָבָל שְׂפַת
יֶתֶר אַף כִּי־לְנָדִיב שְׂפַת־שָׁקֶר׃ (ח) אֶבֶן
חֵן הַשֹּׁחַד בְּעֵינֵי בְעָלָיו אֶל־כָּל־אֲשֶׁר
יִפְנֶה יַשְׂכִּיל׃ (ט) מְכַסֶּה־פֶּשַׁע מְבַקֵּשׁ
אַהֲבָה וְשֹׁנֶה בְדָבָר מַפְרִיד אַלּוּף׃
(י) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל
מֵאָה׃ (יא) אַךְ מְרִי יְבַקֶּשׁ־רָע וּמַלְאָךְ
אַכְזָרִי יְשֻׁלַּח־בּוֹ׃ (יב) פָּגוֹשׁ דֹּב שַׁכּוּל
בְּאִישׁ וְאַל־כְּסִיל בְּאִוַּלְתּוֹ׃ (יג) מֵשִׁיב
רָעָה תַּחַת טוֹבָה לֹא־תָמִישׁ רָעָה
מִבֵּיתוֹ׃ (יד) פּוֹטֵר מַיִם רֵאשִׁית מָדוֹן
וְלִפְנֵי הִתְגַּלַּע הָרִיב נְטוֹשׁ׃ (טו) מַצְדִּיק
רָשָׁע וּמַרְשִׁיעַ צַדִּיק תּוֹעֲבַת יְהוָה גַּם־

v. 6. נ״א אֲבֹתָם
v. 9. נ״א מְכַסֶּה
v. 10. מלעיל
v. 13. תמוש קרי

13, 18. Jech. 16, 12. hier angemessen vertheilt. — 7. Der Narr wird noch verächtlicher, wenn er sich erhabener, großtönender Worte bedient, durch welche seine Narrheit doch nur um so greller hindurchblickt; paßt aber das Große nicht für den Niedern, so steht dem Großen das Niedere noch schlechter an, und sinkt er noch tiefer, als jener, der steigen will und fällt. — 8. Man braucht nur 2 M. 23, 8. (5 M. 16, 19.) zu lesen: „denn Bestechung verblendet die Scharfsichtigen und verdreht die Worte der Gerechten," um den Sinn des V. richtig zu fassen. Schon Targ. und Ralbag erkl. richtig בעליו der die Bestechung empfängt. Rabe: der sie nimmt. Ein Geschenk erscheint dem Empfänger noch von größerm Werthe, als es in der That hat, weil außer der Habsucht auch seine Selbstsucht befriedigt wird. — 9. Vgl. 12, 20. 16, 29. — 10. Die Ableitung des תחת von נחת wie Jirm. 21, 13. Ps. 38, 3. ist jetzt wohl sicher gestellt. — 11. Der Spruch behauptet, daß jede Auflehnung gegen die gültige Macht in der Gesellschaft böse Absicht (בקש) in sich schließt (noch schärfer als etwa „hervorbringt"), aber harte Strafe erhält. Den scharfen Ausspruch noch stärker hervorzuheben, ist ihm אך vorangesetzt, welches den Satz gewissermaßen von einer vorausgedachten langen Diskussion als Resultat abscheidet, speziell jedoch nicht auf מרי, sondern höchstens auf רע bezogen werden muß. Der „grausame Bote" ist das Werkzeug, durch welches die herrschende Macht die Strafe üben läßt. — 12. Ein Thor in seiner Narrheit ist gefährlicher als eine Bärin, der man die Jungen geraubt. דב dem Sinne nach fem. — 13. פוטר מים ist wer dem Wasser freien Lauf läßt, wer das hinweggräumt, was es behinderte, so daß es nunmehr seinem eigenen Gewichte nach frei verläuft. Sobald man dies thut, hat man seinen Lauf nicht mehr in der Gewalt, man kennt das Ziel nicht und welch Unheil es anrichten wird. So auch der Hader, wenn er begonnen ist. Das lang im Herzen Aufgestaute hat nun freien Lauf, und Alles wird ausgesprochen. Ziel und Unheil, das daraus erwüchse, kann Niemand übersehen. גלע und zwar im Hithp. kommt nur in diesem Buche vor, und zwar 18, 1. 20, 3. Beide Male vom Menschen, und ohne Objekt, weshalb auch hier הריב mit נטוש zu verbinden, wie die Akz. wollen, um so mehr, da נטש nirgend ohne Akkus. steht. Targ. קדיא קדם bevor er erglüht, Raschi קודם שתתגלה חרפתיך, Rabe und Ralbag התערב. Ein. Neuere nach dem Arab.: die Zähne blöcken. — 15. Oefter glaubt der, welcher einen Schuldigen aus irgend einer Nebenrücksicht freispricht, nicht gefehlt zu haben, hiergegen der Spruch. — 16. Ohne

שְׁנֵיהֶם׃ (טז) לָמָּה־זֶּה מְחִיר בְּיַד־כְּסִיל
לִקְנוֹת חָכְמָה וְלֶב־אָיִן׃ (יז) בְּכָל־עֵת
אֹהֵב הָרֵעַ וְאָח לְצָרָה יִוָּלֵד׃ (יח) אָדָם
חֲסַר־לֵב תֹּקֵעַ כָּף עֹרֵב עֲרֻבָּה לִפְנֵי
רֵעֵהוּ׃ (יט) אֹהֵב פֶּשַׁע אֹהֵב מַצָּה
מַגְבִּיהַּ פִּתְחוֹ מְבַקֶּשׁ־שָׁבֶר׃ (כ) עִקֶּשׁ־
לֵב לֹא יִמְצָא־טוֹב וְנֶהְפָּךְ בִּלְשׁוֹנוֹ יִפּוֹל
בְּרָעָה׃ (כא) יֹלֵד כְּסִיל לְתוּגָה לוֹ וְלֹא
יִשְׂמַח אֲבִי נָבָל׃ (כב) לֵב שָׂמֵחַ יֵיטִב
גֵּהָה וְרוּחַ נְכֵאָה תְּיַבֶּשׁ־גָּרֶם׃ (כג) שֹׁחַד
מֵחֵק רָשָׁע יִקָּח לְהַטּוֹת אָרְחוֹת מִשְׁפָּט׃
(כד) אֶת־פְּנֵי מֵבִין חָכְמָה וְעֵינֵי כְסִיל
בִּקְצֵה־אָרֶץ׃ (כה) כַּעַס לְאָבִיו בֵּן כְּסִיל
וּמֶמֶר לְיוֹלַדְתּוֹ׃ (כו) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק

v. 16. נ״א זֶה
v. 19. נ״א אֹהֵב
v. 22. נ״א יֵיטִיב

Gräuel sind sie beide. — 16. Weshalb der Kaufpreis in des Thoren Hand da? Weisheit zu erwerben? Ist doch Verstand nicht da. — 17. Es liebt zu jeder Zeit der Freund, als Bruder wird er in der Noth geboren. — 18. Ein unverständiger Mensch schlägt ein die Hand, und leistet Bürgschaft für den Andern. — 19. Sünde liebt, wer Streit liebt, wer seine Thür' erhöht, sucht Sturz. — 20. Wer falschen Herzens, findet nimmer Glück, wer wandelbar mit seiner Zunge, fällt in Unheil. — 21. Wer einen Thoren zeugt, ihm wird's zum Kummer, des Narren Vater freut sich nicht. — 22. Ein fröhlich Herz befördert Heilung, gebeugter Geist vertrocknet das Gebein. — 23. Bestechung nimmt der Frevler aus dem Schooße, des Rechtes Pfad zu beugen. — 24. Vor des Verständigen Angesicht ist Weisheit, des Thoren Augen sind am Saum der Erde. — 25. Ein Sohn, der Thor, ist seinem Vater Aerger, und Bitterkeit seiner Erzeugerin. — 26. Mit Gelde den Gerechten büßen, auch das ist schlecht: den

לב Herz, Sinn, kann Weisheit nicht erworben werden; wenn der Thor also aus irgend einer Laune sie erwerben will, kann er es nicht, wenn er auch noch soviel dafür bezahlen will. Nicht mit Gelde, sondern nur aus eigenem Geiste heraus läßt sich Weisheit erwerben. — 17. Schon Raschi erkl. כאח, noch bedeutender tritt der Werth des wahren Freundes in der Zeit der Noth hervor, wie ein Bruder, der durch die Bande der Natur zum Beistande genöthigt ist, erweist er sich da. Schön daher יולד er wird ihm da wie ein Bruder geboren. Matt Ralbag als Vergleich zwischen Freund und Bruder. — 18. Vgl. 6, 1. — 19. Eigentliches Subj. muß אהב מצה sein, indem vom Kleinern auf's Größere geschlossen wird, nicht umgekehrt. מגביה פתחו, Raschi und Rabe פתחי פיך (Mich. 7, 5.) vom Hochmuth. Rdak: wer kostbare Gebäude baut, Ralbag bildlich für den, der sich überhebt und Verachtung gegen Andere ausspricht. Daß der Hochmüthige dem Hadererreger sehr nahe steht, also die beiden Versh. Zusammenhang haben, ist einsichtlich. Ewald erinnert passend bezüglich des Ausdrucks an Ps. 24, 7—10. Unnöthig will Umbreit פשע Unheil geben, es ist eben der Fortschritt, daß die erste Versh. im „Frevel" noch voraussetzt, was die zweite ausspricht: die Strafe. — 22. גהה ἅπ. λεγ. Wegschaffung der Krankheit, Heilung, wie das Verb. גהה Hosch. 5, 13. wozu Anm. Vergl. 15, 13. — 23. Vgl. V. 8. מחיק vgl. 16, 33. und Anm. heimlich im Gewande ihm zugetragene Bestechung. — 24. Der Gegensatz liegt im את פני vor sich haben und בקצה הארץ weit entlegen. Den einfachen Sinn: der Verständige hat die Weisheit nahe, für den Thoren ist sie weit entfernt (vgl. V. 16. 14, 6.), drückt der Spruch sinnreich mit unbestimmteren Ausdrücken aus, um noch mehr zu denken zu geben, wie: die Augen des Thoren schweifen weit in die Ferne, während die Weisheit im Allernächsten zu finden ist. — 25. Vgl. V. 21. — 26. Um den V. richtig zu verstehen, muß namentlich das stark bezeichnete Fortschreiten in den beiden Versh. beachtet werden. Zuerst tritt es im ענוש und הכות hervor. ענש ist mit Geldstrafen büßen, wie 5 M. 22, 19. 2 M. 21, 22. 2 Kön. 23, 33. 2 Chr. 36, 3. erweisen, dann mit anderer Habe wie Esr. 7, 26. נכסין, mit Wein, Am. 2, 8. הכה dagegen am Leibe

Edeln schlagen, über's Recht hinaus. — 27. Wer seine Reden sparet, kennt Erkenntniß, und kühlen Geistes ist der Mann der Vorsicht. 28. Auch der Narr wird, so er schweigt, für klug erachtet, wer seine Lippen schließet, für verständig. —

לֹא־טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עַל־יֹשֶׁר׃ (כז) חוֹשֵׂךְ אֲמָרָיו יוֹדֵעַ דָּעַת וְקַר־רוּחַ אִישׁ תְּבוּנָה׃ (כח) גַּם אֱוִיל מַחֲרִישׁ חָכָם יֵחָשֵׁב אֹטֵם שְׂפָתָיו נָבוֹן׃

18. 1. Wer sich absondert, sucht eigenes Gelüste, bei jedem Heilsgedanken ergrimmet er. — 2. An Vorsicht hat der Thor nicht Lust, sondern sein Herz bloß zu legen. — 3. Kommt

יח (א) לְתַאֲוָה יְבַקֵּשׁ נִפְרָד בְּכָל־תּוּשִׁיָּה יִתְגַּלָּע׃ (ב) לֹא־יַחְפֹּץ כְּסִיל בִּתְבוּנָה כִּי אִם־בְּהִתְגַּלּוֹת לִבּוֹ׃ (ג) בְּבוֹא

v. 26. עטי׳ לא־

v. 27. יקר קרי

züchtigen. Eben so ist ein Fortschritt im צדיק zum נדיב. Falsch ist die Behauptung Ewald's, daß נדיב nur den äußerlichen Adel bezeichne. Mit לב verbunden heißt es der freiwillig zu guten, großmüthigen Thaten sich angetrieben fühlt 2 M. 35, 5. 22. 1 Chr. 28, 21. 2 Chr. 29, 31. In Jesch. 32, 5. 8. steht es dem נבל und כלי entgegen, und mit שוע parallel. So erscheint es in dieser Spruchsammlung dem נבל gegenüber V. 7., dem איש מתן parallel 19, 6., und nur in der spätern Sammlung 25, 7. heißt es Fürst. So heißt es auch hier die Freigebigen, die Großmüthigen, dem צדיק parallel, aber fortschreitend. Diese Großmüthigen, Freigebigen körperlich züchtigen — denn Geldstrafe würde sie weniger betreffen — ist das schreiendste Unrecht. Um so weniger angemessen wandelt Ewald נדיבים in das Subj. „daß Fürsten züchtigen." Dann bleibt על ישר mit לא שוב fortschreitend parallel, wie מישר 11, 24. And. „um des Rechtes willen." גם bezeichnet dann den Vordersatz als minder bedeutend als den Nachsatz. — 27. Das etwas kühne וקר (aber ו würde nicht gut fehlen), führte zum Keri יְקַר kostbar, theuer, was matt. Vgl. 10, 19. — 28. O si tacuisses, philosophus mansisses. —

18. 1. Der Kern des Spruches liegt im נפרד, und da פרד an allen Stellen von dem trennen, absondern, was naturgemäß zu einander gehört, heißt, so ist נפרד, absolut gestellt, derjenige, welcher sich von den übrigen Menschen absondert. בקש ל (abgesehen vom Inf. mit ל und dem Dativ. utilit.) nur noch Jjob 10, 6., nach etwas sorgfältig suchen, (also nicht „gemäß"). תאוה bedeutet aber überall die Begierde, welche rein persönlich ist, in dieser Person entstanden und enthalten ist, also dem Allgemeinen gegenüber. Die erste Versh. besagt demnach: wer sich von der Gemeinschaft mit dem Menschen absondert, hat auch nur seine eigene Persönlichkeit zum Zweck, und versenkt sich ganz in dieselbe, so daß er diese nur aufsucht, nur dieser sich einlebt. Eine große Wahrheit, welche selbst bei denen, die sich aus „Ekel an der Welt" absondern, statt hat. Die zweite Versh. muß nun eine weitere Folge angeben. יתגלע s. zu 17, 14. sich ereifern. Was bedeutet nun תושיה? Wir finden das Wort am öftersten mit עצה Rath zusammen 8, 14. Jesch. 28, 29. Jjob 26, 3., dann mit חכמה Weisheit Jjob 11, 6. 12, 16. (s. 12, 13.) vgl. Mich. 6, 9. endlich mit עזרה Hülfe Jjob 6, 13. Aus diesen Zusammenstellungen geht hervor, daß תושיה den zum Heile gerathenden Gedanken bezeichnet, der, zur That werdend, Heil hervorbringt. Dann spricht die zweite Vershälfte aus, daß der sich von der Gemeinschaft der Menschen Absondernde durch sein Versenken in seine Persönlichkeit allen geistigen Zusammenhang mit der Allgemeinheit verliert, eigensinnig, heftig, hitzig wird gegen jeden Gedanken und Plan, der das Heil, das doch nur in der Allgemeinheit beruht, hervorbringt; also: er ereifert sich gegen alles heilsame, gegen alle heilsamen Entwürfe und Gedanken. Ganz entlegenen Sinn geben Targ. und Sept. Rabe will נפרד den vom Vaterlande sich entfernenden verstehen, der „Weisheit" aus Begierde sucht, der wird sich mit allen Weisen vereinigen; Ralbag erkl. נפרד das Abstrakte, die Erkenntniß des Abstrakten; Raschi: wer sich von Gott trennt, verfolgt seine Begierde, und seine Schande wird unter Weisen offenbar. Saadias wie wir oben, jedoch בכל תושיה „über alles Kluge," so de Wette und Neuere. Ewald: „wer Spaltung liebt," und „weist die Zähne." — 2. Das בהתגלות weist dem תבונה die spezielle Bedeutung an, und der Spruch gründet sich auf die alte Wahrheit: sprich stets wie du denkst, aber nicht Alles was du denkst. — 3. Rabe und Ralbag verstehen unter

der Frevler, kommt Verachtung auch, mit Schandewerthem kommet Schmach. — 4. Tiefe Wasser sind die Worte aus des weisen Mannes Munde, sprudelnder Bach der Weisheit Quelle. — 5. Der Frevler Anseh'n achten ist nicht gut, um den Gerechten im Gericht zu beugen. — 6. Des Thoren Lippen bringen Streit, sein Mund ruft Schlägerei herbei. 7. Des Thoren Mund wird ihm zum Schrecken, und seine Lippen Fallstrick seiner Seele. — 8. Des Ohrenbläsers Worte sind süße Speisen, doch fahren in des Leibes Tiefe sie hinein. — 9. Doch ist, wer lässig ist in seinem Werke, der Bruder des Zugrunderichters. — 10. Des Ew'gen Name ist ein fester Thurm, dahin eilt der Gerechte und wird beschirmt. 11. Dem Reichen ist der Reichthum feste Stadt und wie hohe Mau'r, in seiner Einbildung. — 12. Vor dem Sturz bläht sich des Mannes Herz, und vor der Ehre geht die Demuth her. — 13. Wer Antwort giebt, bevor er hörte, Narrheit ist's

רָשָׁע בָּא גַם־בּוּז וְעִם־קָלוֹן חֶרְפָּה׃
(ד) מַיִם עֲמֻקִּים דִּבְרֵי פִי־אִישׁ נַחַל
נֹבֵעַ מְקוֹר חָכְמָה׃ (ה) שְׂאֵת פְּנֵי־רָשָׁע
לֹא־טוֹב לְהַטּוֹת צַדִּיק בַּמִּשְׁפָּט׃ (ו)
שִׂפְתֵי כְסִיל יָבֹאוּ בְרִיב וּפִיו לְמַהֲלֻמוֹת
יִקְרָא׃ (ז) פִּי־כְסִיל מְחִתָּה־לוֹ וּשְׂפָתָיו
מוֹקֵשׁ נַפְשׁוֹ׃ (ח) דִּבְרֵי נִרְגָּן כְּמִתְלַהֲמִים
וְהֵם יָרְדוּ חַדְרֵי־בָטֶן׃ (ט) גַּם מִתְרַפֶּה
בִמְלַאכְתּוֹ אָח הוּא לְבַעַל מַשְׁחִית׃
(י) מִגְדַּל־עֹז שֵׁם יְהוָה בּוֹ־יָרוּץ צַדִּיק
וְנִשְׂגָּב׃ (יא) הוֹן עָשִׁיר קִרְיַת עֻזּוֹ וּכְחוֹמָה
נִשְׂגָּבָה בְּמַשְׂכִּיתוֹ׃ (יב) לִפְנֵי־שֶׁבֶר יִגְבַּהּ
לֵב־אִישׁ וְלִפְנֵי כָבוֹד עֲנָוָה׃ (יג) מֵשִׁיב
דָּבָר בְּטֶרֶם יִשְׁמָע אִוֶּלֶת הִיא־לוֹ

v. 6. נ״א לְמַהֲלֻמוֹת
v. 7. בנ״א לוֹ
v. 8. עטי׳ נִרְגָּן
v. 10. בנ״א עוֹז

בוז die Verachtung, mit der der Bösewicht Andere behandelt. Allein richtiger: der Frevler wird bald verachtet; קלון ist dann das Schmachbringende, das Schändliche, das Jemand ausübt. So Raschi. — 4. Zu איש Rabe und Ralbag חכם, Andere „manches Menschen," was nichtssagend. Der Weisheit wird tiefe, vielbedeutende, und immerfort strömende Rede, also Tiefe und Lebenskraft des Inhalts zugesprochen. — 5. Vgl. 17, 15. 23. — 6. בוא ב׳ bringen, der Thor bewirkt durch seine Reden Hader, den er bis zu Schlägerei steigert. מהלמות nur hier und 19, 29., nicht zweifelhaft. — 7. Noch mehr, der Thor fängt sich in seine eigenen Reden, bis zum Untergang. — 8. נרגן s. 16, 28. Die große Frage ist, was heißt das ἅπ. λεγ. (nur noch in der Wiederholung des Satzes 26, 22.) מתלהמים? Rabe „verborgene, geheimnißvolle Worte," Raschi: להם für הלם Schläge, Wunden; Schultens und die Neueren: Leckerbissen von להם = لَهِمَ gierig verschlingen, was Ewald darum verwirft, weil והם einen Gegensatz einführen muß, und „lispelnd" überträgt, להם mit רעם und נהם vergleichend. Indeß kann man den Gegensatz darin finden, daß die Leckerbissen leichte, süße Waare sind, die nur für den Wohlgeschmack den nächsten Zweck hat, dennoch aber den Magen füllt: so wird das Wort des Ohrenbläsers begierig angenommen, gern gehört, so sehr es ohne wirklichen Grund ist, und bringt doch tief in das Herz und nistet sich da ein. — 9. Der Träge ist gleich dem Verschwender, beide kommen zur Armuth. גם hebt hervor, um das Auffällige, daß der Lässige ein Verderber genannt wird, durch den Nachdruck zu mildern. Es sagt gleichsam: ich weiß, der Ausspruch ist hart, aber er ist wahr. — 10. Der Name Gottes, d. i. die Zuversicht auf Gott und die Anbetung desselben. — 11. Dem gegenüber, worin der Reiche seinen Schutz sucht, in seinem Reichthum, mit einem ironischen Schlusse, der die Nichtigkeit dieser Zuversicht bezeichnet. Die erste Versh. ist bereits 10, 15. gebraucht, aber hier in ganz andrer Wendung. Dort ist vom Muthe, vom Selbstvertrauen des Reichen, dem Gedrücktsein des Armen gegenüber, die Rede, als einer bloßen Lebenserscheinung, hier von der Nichtigkeit dieses Vertrauens, als einer Lebenserfahrung. — 12. zusammengesetzt aus 15, 33. 16, 18. —

וּכְלִמָּה׃ (יד) רוּחַ אִישׁ יְכַלְכֵּל מַחֲלֵהוּ
וְרוּחַ נְכֵאָה מִי יִשָּׂאֶנָּה׃ (טו) לֵב נָבוֹן
יִקְנֶה־דָּעַת וְאֹזֶן חֲכָמִים תְּבַקֶּשׁ־דָּעַת׃
(טז) מַתָּן אָדָם יַרְחִיב לוֹ וְלִפְנֵי גְדֹלִים
יַנְחֶנּוּ׃ (יז) צַדִּיק הָרִאשׁוֹן בְּרִיבוֹ יָבֹא
רֵעֵהוּ וַחֲקָרוֹ׃ (יח) מִדְיָנִים יַשְׁבִּית הַגּוֹרָל
וּבֵין עֲצוּמִים יַפְרִיד׃ (יט) אָח נִפְשָׁע
מִקִּרְיַת־עֹז וּמִדְוָנִים כִּבְרִיחַ אַרְמוֹן׃
(כ) מִפְּרִי פִי־אִישׁ תִּשְׂבַּע בִּטְנוֹ תְּבוּאַת
שְׂפָתָיו יִשְׂבָּע׃ (כא) מָוֶת וְחַיִּים בְּיַד־
לָשׁוֹן וְאֹהֲבֶיהָ יֹאכַל פִּרְיָהּ׃ (כב) מָצָא
אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְהוָה׃
(כג) תַּחֲנוּנִים יְדַבֶּר־רָשׁ וְעָשִׁיר יַעֲנֶה
עַזּוֹת׃ (כד) אִישׁ רֵעִים לְהִתְרֹעֵעַ וְיֵשׁ
אֹהֵב דָּבֵק מֵאָח׃

v. 17. ובא קרי ונ״א יָבֹא־
v. 19. נ״א נִפְשָׁע ומדינים קרי למד׳ ומדינים ibid.
v. 20. למד׳ תביאת

ihm und Schande. — 14. Des Mannes Geist erträgt sein Leiden, gebrochner Geist, wer trägt ihn? — 15. Des Klugen Herz erwirbt Erkenntniß, das Ohr der Weisen sucht Erkenntniß. — 16. Geschenk schafft Raum dem Menschen, und führt ihn vor die Großen. — 17. Der Erst' im Streit erscheint gerecht, kommt dann der Andre, prüft man ihn. 18. Streitsachen schwichtiget das Loos, und zwischen Mächtigen entscheidet es. — 19. Böslich verletzter Bruder ist schwieriger als feste Stadt, ihr Hader eines Schlosses Riegel. — 20. Von seines Mundes Frucht sättigt sich des Mannes Leib, er sättigt sich von seiner Lippen Zins. 21. Tod und Leben in der Macht der Zunge, wer sie liebt, zehrt ihre Frucht. — 22. Wer ein Weib fand, fand ein Glück, und gewinnet Wohlgefallen vom Ewigen. — 23. Flehend spricht der Arme, der Reiche antwortet hart. — 24. Viele Genossen sind zum Verderben, ein wahrer Freund hängt mehr als Bruder an. —

13. Nachtheil der Voreiligkeit. — 14. Es kommt beim Ertragen von Leiden Alles auf den Geist an, der in uns wohnt; ist dieser kräftig, so erträgt es sich; ist er gebrochen, so wird es unerträglich. רוח zuerst männlich in seiner Kraft, dann weiblich in seiner Schwäche. — 15. Nicht Gegensätze, aber Schattirungen sind in יקנה und תבקש, wie in לב und און nicht zu verkennen, das Herz, die Gesinnung erwirbt Erkenntniß, das Ohr sucht danach, jene verarbeitet, was dieses aufnimmt. — 16. Vgl. 17, 8. — 17. Beide Partcien sind anzuhören, da die eine die Sache so vorträgt, daß sie Recht zu haben scheint, die andere jene zu widerlegen sucht. — 18. Vgl. 16, 33. Wenn nichts mehr die Streitenden aus einander zu bringen vermag, oder wenn die Parteien zu mächtig sind, als daß man das Recht zu verwirklichen vermöchte, so soll man das Loos in Vorschlag bringen, und es wird Aushülfe sein. — 19. Die Frage ist, wer ist der אח נפשע? Einfach der Bruder, gegen den gesündigt worden, nämlich vom andern Bruder. In der zweiten Vershälfte ist בין אחים zu suppliren. Entzweite Brüder sind am schwierigsten zu versöhnen. — 20. 21. Die schon oft ausgesprochene Wahrheit, daß die Reden des Menschen die für ihn heilsamsten und verderblichsten Erfolge haben können, und daß er daher diese auf sich zu nehmen hat. „Die sie lieben" sind die, welche im guten oder bösen Sinne dem Reden anhangen, gern sprechen; daß diese insonders in der Art ihres Redens zum Theil ihr Schicksal finden, ist klar. Geschmacklos und ohne Ursache will Ewald אחויה oder תמביה lesen. — 22. Zu „Weib" ist natürlich „gut" zu suppliren wie oft z. B. zu איש V. 14. Die zweite Vershälfte auch 8, 35., Umschreibung des מצא טוב. — 23. Die beklagenswerthe Stellung des Armen und Reichen zu einander. Sehr richtig bemerkt Umbr., daß der Spruch ironisch auf die s. g. Weltbildung der Reichen blickt, die äußerlich fein, innerlich roh, im Bewußtsein ihrer Obmacht diese gegen den Aermern geltend macht. Welche Verachtung zeigt oft der Reiche gegen den Armen, die doch nur in zufälligen Glücksgütern ihren Boden hat. — 24. איש רעים, das schon Raschi richtig den Mann, der sich viele Genossen erwirbt, erkl., hat seinen Gegensatz im אהב, dem wahren, liebenden Freunde. Dieser hängt mehr an als ein Bruder, während die viele Genossenschaft להתרועע, welches jetzt von רעע Jesch. 24, 19. abgeleitet wird, zum Unglück gereicht, indem es falsche Zuversicht einflößt, und zu vielen Verwickelungen führt. —

יט (א) טוֹב רָשׁ הוֹלֵךְ בְּתֻמּוֹ מֵעִקֵּשׁ
שְׂפָתָיו וְהוּא כְסִיל׃ (ב) גַּם בְּלֹא־דַעַת
נֶפֶשׁ לֹא־טוֹב וְאָץ בְּרַגְלַיִם חוֹטֵא׃
(ג) אִוֶּלֶת אָדָם תְּסַלֵּף דַּרְכּוֹ וְעַל־יְהוָה
יִזְעַף לִבּוֹ׃ (ד) הוֹן יֹסִיף רֵעִים רַבִּים
וְדָל מֵרֵעֵהוּ יִפָּרֵד׃ (ה) עֵד שְׁקָרִים לֹא
יִנָּקֶה וְיָפִיחַ כְּזָבִים לֹא יִמָּלֵט׃ (ו) רַבִּים
יְחַלּוּ פְנֵי־נָדִיב וְכָל־הָרֵעַ לְאִישׁ מַתָּן׃
(ז) כָּל אֲחֵי־רָשׁ ׀ שְׂנֵאֻהוּ אַף כִּי מְרֵעֵהוּ
רָחֲקוּ מִמֶּנּוּ מְרַדֵּף אֲמָרִים לֹא־הֵמָּה׃
(ח) קֹנֶה־לֵּב אֹהֵב נַפְשׁוֹ שֹׁמֵר תְּבוּנָה
לִמְצֹא־טוֹב׃ (ט) עֵד שְׁקָרִים לֹא יִנָּקֶה
וְיָפִיחַ כְּזָבִים יֹאבֵד׃ (י) לֹא־נָאוֶה לִכְסִיל

לוֹ קְרִי v. 7.

19. 1. Besser ein Armer, der in seiner Unschuld wandelt, als wer falsch an Lippen, denn ein Thor ist er. — 2. Auch in der Seele Unkenntniß ist Gutes nicht, doch wer mit den Füßen eilt, geht fehl. — 3. Des Menschen Narrheit verkehret seinen Weg, und gen den Ewigen ergrimmt sein Herz. — 4. Reichthum mehrt der Freunde Menge, der Arme wird von seinem Freund gesondert. — 5. Ein trügerischer Zeuge bleibt nicht ungestraft, wer Lügen schnaubt, wird nicht gerettet. — 6. Freigeb'gem schmeicheln Viele, dem Gabenreichen ist ein Jeder Freund. 7. Des Armen Brüder alle hassen ihn, um wie viel mehr entfernen von ihm seine Freunde sich; folgt er Versprechungen: nicht sind sie mehr. — 8. Wer Verstand erwirbt, liebt seine Seele; wer Vorsicht wahrt, ist's Heil zu finden. — 9. Ein Trugeszeuge bleibt nicht unbestraft, wer Lügen schnaubt, geht unter. — 10. Dem Thoren kommt Wohl=

19. 1. Gerade daß עשיר als Gegensatz zu „arm" fehlt, giebt, dem fast gleichen 28, 6. gegenüber, den Charakter des Originalen, indem dieses in dem „Falschen" den zeitlich durch seine Falschheit Reichthum gewinnenden voraussetzt. — 2. Raschi setzt an die Stelle von דעת: תורה „die Seele ohne die göttliche Lehre ist nicht gut;" Neuere: „Gier ohne Einsicht." Die zweite Versh. besagt unzweideutig, daß Uebereilung zur Sünde führt; die erste Versh. muß etwas aussagen, was das Gegentheil, und doch auch „nicht gut," aber als solches nicht genugsam so anerkannt ist, wie das in der zweiten Versh. Ausgesagte. Dies ist der Sinn des גם. Der Gegensatz liegt nun im בלא דעת und אץ ברג׳. Letzteres ist: voll Eifers die Sache überstürzen, die Seele ist so voll davon, daß sie leidenschaftlich dazu antreibt, und nicht genug Vorsicht und Ueberlegung anwendet. Das Erstere, wo gar keine Kenntniß der Sache und vom Nothwendigen ist, die Bewußtlosigkeit. Läßt der Mensch von außen her, vom Strome des Lebens sich treiben, so ist das nicht gut, es kann gut, es kann schlecht ablaufen, sicher geht aber der Ueberstürzende fehl. גם ist Milderung, aber dennoch Behauptung gegenüber dem ו der zweiten Versh. — 3. Der Thor, der in's Unglück stürzt, klagt Gott an. — 4. Vgl. 14, 20. — 5. Vgl. unter vieler Spr. 14, 5. — 6. Vgl. Ps. 45, 13. — 7. Weitere Ausführung von V. 4. und 14, 20. Mit Recht macht Ewald darauf aufmerksam, daß ein dreigliederiger Spruch in dieser Spruchsammlung nicht weiter vorkommt, also an sich verdächtig ist. Hierzu das Abgebrochene der Sprache im dritten Gliede, wo מרדף auf das abhängige רש des ersten Gliedes zurückzuführen ist. Indeß das Ursprüngliche herzustellen, kann nicht gelingen, weil zwar die Sept. vier Glieder haben, aber so verworren, daß nichts damit anzufangen. Von der andern Seite geben die beiden ersten Glieder etwas sehr Gemeinplätziges. Die Verwandten sind dem Verarmten gram, um wie viel mehr Freunde. Hieran scheint sich nun ein bedeutenderer Spruch gelehnt zu haben, dem der vorhergehende wie zur Einleitung diente, wie dies z. B. gerade für denselben Gegenstand 14, 20. 21. der Fall ist. Es wäre dann etwa zu denken: Versprechungen werden genug gegeben, hält man sich aber an sie, fordert deren Erfüllung, so sind sie nicht mehr da, so schwinden die Versprechungen, sie werden als solche nicht beachtet, oder gar geleugnet, wenigstens verdreht. So richtig das Chethib לא. Das Keri לו hieße: so sind sie ihm eben Worte und nichts mehr, was sprachlich und dem Sinne nach gezwungener. רדף wie רדף קדים Hosch. 12, 2. המה auf אמרים, nicht auf „Freunde." — 8. Vgl. 15, 32. Vor למצא etwa יש. — 9. Nur im positiven יאבד ver=

תַּעֲנוּג אַף כִּי־לְעֶבֶד ׀ מְשֹׁל בְּשָׂרִים׃
(יא) שֵׂכֶל אָדָם הֶאֱרִיךְ אַפּוֹ וְתִפְאַרְתּוֹ
עֲבֹר עַל־פָּשַׁע׃ (יב) נַהַם כַּכְּפִיר זַעַף
מֶלֶךְ וּכְטַל עַל־עֵשֶׂב רְצוֹנוֹ׃ (יג) הַוֺּת
לְאָבִיו בֵּן כְּסִיל וְדֶלֶף טֹרֵד מִדְיְנֵי אִשָּׁה׃
(יד) בַּיִת וָהוֹן נַחֲלַת אָבוֹת וּמֵיְהוָה אִשָּׁה
מַשְׂכָּלֶת׃ (טו) עַצְלָה תַּפִּיל תַּרְדֵּמָה
וְנֶפֶשׁ רְמִיָּה תִרְעָב׃ (טז) שֹׁמֵר מִצְוָה
שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ בּוֹזֵה דְרָכָיו יוּמָת׃ (יז) מַלְוֵה
יְהוָה חוֹנֵן דָּל וּגְמֻלוֹ יְשַׁלֶּם־לוֹ׃ (יח) יַסֵּר
בִּנְךָ כִּי־יֵשׁ תִּקְוָה וְאֶל־הֲמִיתוֹ אַל־תִּשָּׂא
נַפְשֶׁךָ׃ (יט) גְּרָל־חֵמָה נֹשֵׂא עֹנֶשׁ כִּי

בנ"א עֲבֹר v. 11.
בנ"א בּוֹזֵה v. 16. ibid. ימות קרי
בנ"א חוֹנֵן v. 17. ibid. נ"א וּגְמֻלוֹ
גדל קרי v. 19.

leben nimmer zu, noch weniger dem Sklaven Herrschaft über Fürsten. — 11. Des Menschen Klugheit hält seinen Zorn auf, zur Zier ist's ihm, Vergehung übersehen. — 12. Wie Löwenbrüllen ist des Königs Zorn, wie Thau auf Gras sein Wohlgefallen. — 13. Unheil seinem Vater ist ein thörichter Sohn, beständige Dachtraufe des Weibes Zänkereien. 14. Haus und Habe sind der Väter Erbtheil, doch vom Ew'gen ein verständig Weib. — 15. Faulheit versenkt in tiefen Schlaf, des Trägen Seele hungert. — 16. Wer Gebot wahrt, wahret seine Seele, wer seines Wegs nicht achtet, kommt zu Tode. — 17. Dem Ew'gen leiht, wer Armen schenkt, Er wird die Wohlthat ihm vergelten. — 18. Züchtige deinen Sohn, denn es ist Hoffnung da: und nicht zu tödten ihn, reiß deine Seele hin. — 19. Der Zornmüthige trägt Lohn davon, du müßtest wieder-

schieden von V. 5. — 10. Bei allen Dingen kommt es auf den rechten Gebrauch an, der von ihnen gemacht wird. Diesen rechten Gebrauch kann nur der machen, welcher durch Erziehung, Gewohnheit darin geschickt gemacht worden. Daher den Thoren der Reichthum, den Sklaven die Herrschaft nur zu ungebührlichen Ausschreitungen veranlassen wird. — 12. Vgl. 16, 14. 15. — 13. טרד nur noch 27, 15. und in derselben Zusammenstellung, „drängend," unaufhörlich. — 14. Die erste Versh. ist nur um der zweiten willen da, um hervorzuheben, welche besondere, allein durch Gottes Fügung erlangte Gabe eine vernünftige gute Gattin ist. „Die Ehen werden im Himmel geschlossen." — 15. תרדמה tiefer Schlaf, Erschlaffung, die zur Arbeit unfähig macht. Vgl. 1 M. 2, 21. רמיה vergl. 10, 4. — 16. בוזה Vulg.: negligit, wer seinen Wandel nicht nach dem Gebote d. i. Gottes, der Sittlichkeit einrichtet, sondern ihn nach seinen wechselnden Gelüsten gehen läßt. Das Chethib ist stärker und origineller. — 17. Da Gott die Wohlthat vergilt, so ist es, als ob man ihm nur geliehen hätte. Rabe ה' als Nomin. — 28. Eine pädagogische Regel, die vielfach nicht verstanden ist. Es giebt drei Fälle: entweder die Eltern verziehen das Kind durch zu große Nachsicht, oder sie mißhandeln es durch zu starke, unmenschliche Züchtigung, oder sie wenden eine gemäßigte vernünftige Zucht an. Der Spruch ist gegen die zweite, und für die dritte Weise gerichtet, indem ein zum Schlimmen neigender Sohn vorausgesetzt ist. Als Grund der mäßigen Zucht ist eingeschoben: כי יש תקוה, denn es ist bei einem Menschen stets noch die Hoffnung, d. h. die Möglichkeit der Besserung vorhanden. And.: „so lange noch Hoffnung da ist," aber dann sagt der Spruch gar nichts, denn wann soll die Hoffnung aufhören? und wäre damit nicht der zweiten Versh. widersprochen, wenn die Eltern die Hoffnung aufgeben müßten? — 19. Das Keri גדל ist so flach, daß man bei dem Chethib גרל stehen bleiben muß. Auch ist es nicht wahr, daß die Verss. גדל ausdrücken, indem sie vielmehr darüber hinweggehen; Sept. κακόφρων ἀνήρ. Vulg. qui impatiens est. Targ. גברא חמתנא. גרל will Rosenm. als גורל fassen: „das Loos des Zornes ist Strafe empfangen," was sprachlich ganz unpassend. Gesen. grillig, grollig, grämlich sein, mit dem arab. جَرِلَ Ewald: häufig, جرتل, wo aber s in r übergehen müßte. Zweifelhaft kann es jedoch nicht sein, daß vom Jähzornigen die Rede ist', der traurige Folgen zu tragen hat. Nun aber die schwierige zweite Versh. Einige: wenn du ihn rettest, mußt du es immer wieder thun; And.: wird der Zorn nur größer werden.

holt ihn retten. — 20. Hör' auf Rath und Zucht nimm an, auf daß du weise seist in deiner Folge. — 21. Viele sind der Gedanken im Herzen des Menschen, aber des Ewigen Rathschluß, der besteht. — 22. Nach des Menschen Begierde ist seine Liebe, doch der Arme ist besser als der lügenhafte Mann. — 23. Die Furcht des Ew'gen führt zum Leben; ein solcher ruht gesättigt, nicht heimgesucht vom Bösen. — 24. Der Faule berget in der Schlüssel seine Hand, er führt sie selbst zu seinem Munde nicht. — 25. Den Spötter schlage, so wird klug der Einfältige; den Einsichtsvollen mahne, so siehet er Erkenntniß ein. — 26. Den Vater plündert, die Mutter verjagt ein schändlicher und schimpflicher Sohn. — 27. Höre nur auf, mein Sohn, auf Zucht zu hören, um von den

אִם־תַּצִּיל וְעוֹד תּוֹסִף׃ (כ) שְׁמַע עֵצָה
וְקַבֵּל מוּסָר לְמַעַן תֶּחְכַּם בְּאַחֲרִיתֶךָ׃
(כא) רַבּוֹת מַחֲשָׁבוֹת בְּלֶב־אִישׁ וַעֲצַת
יְהוָה הִיא תָקוּם׃ (כב) תַּאֲוַת אָדָם חַסְדּוֹ
וְטוֹב רָשׁ מֵאִישׁ כָּזָב׃ (כג) יִרְאַת יְהוָה
לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל־יִפָּקֶד רָע׃ (כד)
טָמַן עָצֵל יָדוֹ בַּצַּלָּחַת גַּם־אֶל־פִּיהוּ
לֹא יְשִׁיבֶנָּה׃ (כה) לֵץ תַּכֶּה וּפֶתִי יַעְרִם
וְהוֹכִיחַ לְנָבוֹן יָבִין דָּעַת׃ (כו) מְשַׁדֶּד־
אָב יַבְרִיחַ אֵם בֵּן מֵבִישׁ וּמַחְפִּיר׃
(כז) חֲדַל־בְּנִי לִשְׁמֹעַ מוּסָר לִשְׁגוֹת

בנ״א בְּלֵב v. 21.
נ״א מְשַׁדֶּד־ v. 26. נ״א חֲדַל־ v. 27.

Die Redensart לא יוסף, יוסף עוד, כה יוסף bezeichnet eine unbestimmt oftmalige Wiederholung der Sache. Hier also „du müßtest ihn sonst immer wiederholt retten," wenn er nicht die bösen Folgen, höchstes Unheil davon tragen sollte; womit angedeutet wäre: nicht durch Rettung, sondern durch Heilung vom Jähzorne ist dem Jähzornigen zu helfen. — 20. In deiner Zukunft weise, also vor Ueblem geschützt, wenn du auch gegenwärtig durch begangene Thorheit in schlimmer Lage bist. — 21. Der Gegensatz zwischen menschlichem und göttlichem Plane wird durch alle Worte in zwei Momenten hervorgehoben: in der Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Planes, gegenüber den רבות vielfältigen, wechselnden der Menschen, daher jener עצה ein Rathschluß, diese מחשבות Gedanken; und in der dadurch resultirenden Ausführung (תקום) des göttlichen Planes, während die menschlichen Entwürfe kommen und schwinden. — 22. Den vielfach mißverstandenen, tief psychologischen Spruch erkl. die Einen: des Menschen Lust sei oder ist seine Mildthätigkeit; die Anderen: des Menschen Zier (was ihn liebenswürdig macht) ist seine Milde; Ralbag, dem Michaelis folgt, des Menschen Begierde ist seine Schande (wie 14, 34.) Die beiden ersteren Erklärungen haben gegen sich, daß sie תאוה durchaus im falschen Sinne nehmen, nämlich bestimmt im guten Sinne, wogegen grade das unbestimmte אדם spricht, da sonst תאות צדיקים stehen würde (11, 23.), und als „Lust" d. h. Freude, Wonne, da es nur „Begierde" heißt, und daß der Zusammenhang mit der zweiten Versh. fehlt, oder doch die zweite weniger sagen würde, als die erstere. Vielmehr ist תאות אדם das was der Mensch begehrt, und חסדו das was er liebt; der Sinn demnach die tiefe Wahrheit: die Liebe des Menschen richtet sich nach den in ihm lebenden Begierden, wird von diesen bestimmt; und an diesen Erfahrungssatz reiht sich nun das Urtheil vom Standpunkt der Sittlichkeit: der Arme, der den Gelüsten weniger Menschen genügen kann, also wenig geliebt wird, ist doch besser als der lügenhafte Reiche, bei dem schmarotzirt wird. — 23. Aus dem ersten Gliede ist im zweiten ירא ה׳ der Gottesfürchtige zu ziehen. Das zweite malt in drei Momenten das חיים, zu welchem die Gottesfurcht führt, die Sättigung, die Sicherheit und das Befreitbleiben von allem Uebel, (äußerlich ausgedrückt, was doch vorzüglich auf dem Innern beruht). — 24. Wieder ein satyrisches Bild des Trägen, wie 12, 27. und öfter, sprachlich trefflich gezeichnet. Es ist dabei daran zu denken, daß im Morgenlande mit der Hand, ohne Löffel und Gabel, gegessen wird. Daß צלחת nicht der Busen, wie Sept., sondern Schüssel (s. 2 Kön. 21, 23.), beweist die zweite Versh. Ohne Bild besagt der Spruch: der Träge benutzt die günstigsten Umstände nicht wegen seiner Trägheit, die Folge ist: er hungert. — 25. Der Spruch zeigt die verschiedene Wirkung der Mahnung und Züchtigung bei den verschiedenen Menschen. Der Verständige braucht blos gemahnt zu werden, und er sieht das Bessere ein, der Spötter ist zwar selbst durch harte Züchtigung nicht zu bessern, aber er muß bestraft werden, damit der Einfältige sich ein Beispiel daran nehme, der sonst durch den unbestraften Spötter verleitet wird. הוכיח Ein. Inf., And. Imper. Letzteres erklärlicher. — 26. Ein schändlicher Sohn bringt großen Verlust und Unruhe in's Haus. — 27. Raschi will konstruiren: חדל בני לשגות מאמרי דעת בשביל

מֵאִמְרֵי־דָעַת׃ (כח) עֵד בְּלִיַּעַל יָלִיץ
מִשְׁפָּט וּפִי רְשָׁעִים יְבַלַּע־אָוֶן׃
(כט) נָכוֹנוּ לַלֵּצִים שְׁפָטִים וּמַהֲלֻמוֹת
לְגֵו כְּסִילִים׃

Worten der Erkenntniß abzuirren! — 28. Ein nichtswürdiger Zeuge spottet des Rechts, der Frevler Mund schlingt Unheil ein. 29. Bereitet sind den Spöttern Strafgerichte, Schläge dem Rücken der Thoren. —

כ (א) לֵץ הַיַּיִן הֹמֶה שֵׁכָר וְכָל־שֹׁגֶה בּוֹ
לֹא יֶחְכָּם׃ (ב) נַהַם כַּכְּפִיר אֵימַת מֶלֶךְ
מִתְעַבְּרוֹ חוֹטֵא נַפְשׁוֹ׃ (ג) כָּבוֹד לָאִישׁ
שֶׁבֶת מֵרִיב וְכָל־אֱוִיל יִתְגַּלָּע׃ (ד) מֵחֹרֶף
עָצֵל לֹא יַחֲרֹשׁ יִשְׁאַל בַּקָּצִיר וָאָיִן׃
(ה) מַיִם עֲמֻקִּים עֵצָה בְלֶב־אִישׁ וְאִישׁ
תְּבוּנָה יִדְלֶנָּה׃ (ו) רָב־אָדָם יִקְרָא אִישׁ
חַסְדּוֹ וְאִישׁ אֱמוּנִים מִי יִמְצָא׃ (ז)
מִתְהַלֵּךְ בְּתֻמּוֹ צַדִּיק אַשְׁרֵי בָנָיו אַחֲרָיו׃
(ח) מֶלֶךְ יוֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא־דִין מְזָרֶה

נ״א וּמַהֲלֻמוֹת v. 29.
ושאל ק׳ v. 4. נ״א עֲמֻקִּים v. 5.
נ״א וְאִישׁ v. 6.

20. 1. Ein Spötter ist der Wein, ein Lärmer stark Getränk, wer darin taumelt, wird nie weise. — 2. Wie Löwenbrüllen ist des Königs Schrecken, wer sich gegen ihn ereifert, sündigt an sich selbst. — 3. Es ehrt den Mann, vom Streite abzulassen, doch jeder Thor erglüht. — 4. Ob Wintersturms pflügt nicht der Faule, er sucht zur Ernte, und es ist nichts da. — 5. Tiefes Wasser ist der Rathschluß in des Mannes Herzen, der Kluge schöpft ihn doch heraus. — 6. Von Vielen rühmet Jeder seine Güte, doch einen treuen Mann, wer findet ihn? — 7. Wer gerecht in seiner Unschuld wandelt, heil seinen Söhnen nach ihm. — 8. Der König, sitzend auf dem Richterstuhle,

לשמע מוסר willkührlich; And. (Umbr., de Wette) machen das zweite Glied von מוסר abhängig, auf Unterricht zu hören, der von den Worten der Klugheit abführt, aber מוסר bedeutet in diesem Buche nie Unterricht im Bösen. Richtig Ewald: לשמע von חדל, לשגות von der ganzen ersten Versh. abhängig. Also ironisch: höre nur auf, Zucht zu hören, du wirst zwar dann von der Erkenntniß abirren und unglücklich werden, aber thue es nur, wenn du willst. — 28. „Verschlingt" d. h. füllt sich gierig damit an. Der Sinn ist: Frevel wächst durch sich selbst. Der falsche Zeuge lügt nicht bloß, sondern spottet auch des Rechts, höhnt dessen, und verderbt sich selbst daher immer mehr. — 29. Die Strafe bleibt nicht aus. Vgl. 18, 6. —

20. 1. Vgl. Jesch. 28, 7. — 2. Vgl. 19, 12. 16, 14. — 3. Targ. „ohne Streit zu sitzen," besser mit Rdak von שֶׁבֶת. Vergl. noch 17, 14. — 4. Die stürmische Jahreszeit und die Zeit des Pflügens und Säens ist dieselbe; der Träge nimmt jene zum Vorwand, um nicht zu pflügen, hat daher nichts in der Erndte. Schon Rabe: er fordert (bettelt) von den Erntenden, und bekömmt nichts, was weniger angemessen erscheint, da der Bettelnde wohl was bekömmt, aber der nach Ernte Suchende nichts findet. — 5. „Der Spruch veranschaulicht in einem treffenden Bilde die Kunst des Menschenkenners auch die verborgensten Gedanken aus der Seele eines Andern an das Licht zu ziehen." (Umbreit). Man beachte, es steht בלב איש, nicht etwa בלב כסיל. — 6. Am einfachsten: viele Menschen rühmen sich, aber selten ist ein treuer, wahrhaftiger Mensch. Die zweite Versh. straft die Menschen der ersten Hälfte Lügen (אמונים). — 7. Die erste Versh. ist nur sekundär, zur Bestimmung des Suff. in בניו und demnach nicht als besonderer Spruch zu behandeln. Hierfür spricht auch die Konstruktion im folg. V. — 8. Den König unterscheidet von jedem andern Menschen und selbst Richter die Würde, die Majestät des Thrones; sie unterstützt ihn in doppelter Beziehung, erstens daß er über den Parteien sitzt, und sein Auge, nicht von Parteigeist

בְּעֵינָיו כָּל־רָע׃ (ט) מִי־יֹאמַר זִכִּיתִי לִבִּי
טָהַרְתִּי מֵחַטָּאתִי׃ (י) אֶבֶן וָאֶבֶן אֵיפָה
וְאֵיפָה תּוֹעֲבַת יְהֹוָה גַּם־שְׁנֵיהֶם׃ (יא) גַּם
בְּמַעֲלָלָיו יִתְנַכֶּר־נָעַר אִם־זַךְ וְאִם־יָשָׁר
פָּעֳלוֹ׃ (יב) אֹזֶן שֹׁמַעַת וְעַיִן רֹאָה יְהֹוָה
עָשָׂה גַם־שְׁנֵיהֶם׃ (יג) אַל־תֶּאֱהַב שֵׁנָה
פֶּן־תִּוָּרֵשׁ פְּקַח עֵינֶיךָ שְׂבַע־לָחֶם׃
(יד) רַע רַע יֹאמַר הַקּוֹנֶה וְאֹזֵל לוֹ אָז
יִתְהַלָּל׃ (טו) יֵשׁ זָהָב וְרָב־פְּנִינִים וּכְלִי
יְקָר שִׂפְתֵי־דָעַת׃ (טז) לְקַח־בִּגְדוֹ כִּי־
עָרַב זָר וּבְעַד נָכְרִים חַבְלֵהוּ׃ (יז) עָרֵב
לָאִישׁ לֶחֶם שָׁקֶר וְאַחַר יִמָּלֵא־פִיהוּ
חָצָץ׃ (יח) מַחֲשָׁבוֹת בְּעֵצָה תִכּוֹן
וּבְתַחְבֻּלוֹת עֲשֵׂה מִלְחָמָה׃ (יט) גּוֹלֶה־
סּוֹד הוֹלֵךְ רָכִיל וּלְפֹתֶה שְׂפָתָיו לֹא
תִתְעָרָב׃ (כ) מְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ יִדְעַךְ
נֵרוֹ בֶּאֱישׁוּן חֹשֶׁךְ׃ (כא) נַחֲלָה מְבֹחֶלֶת

נכריה קרי v. 16.
יתיר ו׳ v. 20.
מבהלת קרי v. 21.

sichtet mit seinen Augen alles Böse. — 9. Wer spräche wohl: ich läuterte mein Herz, bin rein von meiner Sünde! — 10. Verschiedenes Gewicht, verschiednes Maaß, dem Ew'gen Gräuel sind sie beide. — 11. Auch der Knabe wird erkannt an seinen Werken, ob rein und redlich wird sein Thun. — 12. Das Ohr, das hört, das Aug', das sieht, der Ew'ge schuf sie beide. — 13. Den Schlaf nicht liebe, daß du nicht verarmst, thu deine Augen auf, so wirst du Brodes satt. — 14. Schlecht! Schlecht! so spricht der Käufer, geht er von dannen, rühmt er sich. — 15. Gold giebt's, der Perlen viel: doch seltenes Geräth sind einsichtsvolle Lippen. — 16. Nimm ihm sein Kleid, für Fremden bürgte er, für Andre, pfänd' ihn aus. — 17. Süß ist dem Mann das Brod des Truges, doch nachher füllt sein Mund mit Kiesel sich. — 18. Gedanken werden durch Berathung fest, mit guter Führung führt man Krieg. — 19. Verborgenes enthüllt, wer als Verleumder geht einher; wer seine Lippen offen hält, laß dich mit ihm nicht ein. — 20. Wer seinem Vater, seiner Mutter flucht, deß Leucht' erlischt in tiefster Nacht. — 21. Besitz, an dem

und persönlichem Vortheil verblendet, Unrecht vom Rechte schneller und genauer unterscheidet; zweitens daß sie den Menschen mehr imponirt, so daß sie vor ihm weniger sich verstellen können. — 9. Kein Mensch ist der nicht sündige 1 Kön. 8, 46. — 10. 11, 1. — 11. Wenn auch נכר im Hithp. 1 M. 42, 7. 1 Kön. 14, 5. 6. sich fremd stellen heißt, so kann es bemungeachtet auch die Bedeutung des Hiphil sich zu erkennen gegeben haben, wie dies die Verss. haben. **Ex ungue leonem.** — 12. Vgl. Ps. 94, 9. — 14. Während des Kaufs tadelt der Käufer die Waare, hat er sie gekauft, rühmt er sie und sich seines Kauftalents wegen. Der Handel beruht auf Heuchelei, hier von Seiten des Käufers. — 15. Der Gegensatz liegt in רב (dem יש parallel ist), und יקר was nicht bloß „köstlich," sondern auch „selten" heißt. Gold und Perlen sind kostbar, aber in Menge vorhanden gegen die seltenere, aber darum kostbarere, einsichtsvolle, weise Rede. — 16. Abmahnung von Bürgschaftsleistung, wie 6, 1—6. und öfter. Das Keri bringt sehr Gezwungenes herein, und ist wohl aus 27, 13. gekommen. — 17. Wird durch Trug anfänglich ein Vortheil erreicht, so wandelt er sich später um so mehr in Nachtheil und Verderben. — 18. מחשבות sind die Gedanken, עצה die genauere Erwägung, durch welche jene zu einem sichern Entwurf, festen Plane werden, vgl. 19, 21. — 19. 11, 13. Mit dem Schwätzer laß dich nicht ein, was fortschreitend die Strafe des Schwätzers andeutet. — 20. Vgl. 7, 9. — 21. Keri und die Verss. מבהלת übereiltes, schnell, ungerecht erworbenes Gut. Das originellere Chethib. מבחלת wird „ergeizt" mit إبخل „geizig sein" erklärt. Aber בחל noch Sacharj. 11, 11. überdrüssig sein, und so auch **مسبل** nauseans, بهل „verwünschen;" also: das so erworben wird, daß Verwünschungen daran kleben. —

בְּרִאשׁוֹנָה וְאַחֲרִיתָהּ לֹא תְבֹרָךְ׃ (כב)
אַל־תֹּאמַר אֲשַׁלְּמָה־רָע קַוֵּה לַיהוָה
וְיֹשַׁע לָךְ׃ (כג) תּוֹעֲבַת יְהוָה אֶבֶן וָאָבֶן
וּמֹאזְנֵי מִרְמָה לֹא־טוֹב׃ (כד) מֵיְהוָה
מִצְעֲדֵי־גָבֶר וְאָדָם מַה־יָּבִין דַּרְכּוֹ׃
(כה) מוֹקֵשׁ אָדָם יָלַע קֹדֶשׁ וְאַחַר נְדָרִים
לְבַקֵּר׃ (כו) מְזָרֶה רְשָׁעִים מֶלֶךְ חָכָם
וַיָּשֶׁב עֲלֵיהֶם אוֹפָן׃ (כז) נֵר יְהוָה נִשְׁמַת
אָדָם חֹפֵשׂ כָּל־חַדְרֵי־בָטֶן׃ (כח) חֶסֶד
וֶאֱמֶת יִצְּרוּ־מֶלֶךְ וְסָעַד בַּחֶסֶד כִּסְאוֹ׃
(כט) תִּפְאֶרֶת בַּחוּרִים כֹּחָם וַהֲדַר זְקֵנִים
שֵׂיבָה׃ (ל) חַבֻּרוֹת פֶּצַע תַּמְרִיק בְּרָע
וּמַכּוֹת חַדְרֵי־בָטֶן׃

v. 30. תמרוק קרי

von Anfang an Verwünschung, wird auch am Ende nicht gesegnet sein. — 22. Sprich nicht: vergelten will ich Böses! Harr' auf den Ewigen, er wird dir helfen. — 23. Dem Ew'gen Gräu'l ist zwiefaches Gewicht, und falsche Wage nimmer gut. — 24. Vom Ewigen sind des Mannes Schritte, der Mensch, wie könnt' er seinen Weg verstehen? — 25. Fallstrick dem Menschen ist, Heiligung voreilig auszusprechen, erst nach Gelöbnissen zu untersuchen. — 26. Die Frevler sichtet ein weiser König, und wälzt dann über sie das Rad. — 27. Eine Leuchte des Ewigen ist des Menschen Seele, durchforschend alle Kammern des Innern. — 28. Liebe und Wahrheit behüten den König, er stützt durch Liebe seinen Thron. — 29. Der Schmuck der Jünglinge ist ihre Kraft, der Greise Zier das graue Haar. — 30. Wundenstriemen sind Läuterung am Bösen, und Schläge bis in des Leibes Tiefen. —

22. Alle Selbstrache verworfen, sondern die Bestrafung des an dir verübten Bösen in Gottes Hand gelegt. — 23. V. 10. — 24. Vgl. 16, 9. Ps. 37, 23. Der Mensch versteht seinen Weg nicht, indem er niemals weiß, wie ihm eine That oder eine Begebenheit ausfallen werde. — 25. Ob ילע von לוע oder ילע, so wie woher hier die 3 Pers. herkäme, ist unentschiedene Frage der Lexikogr. und Gram. Der Sinn ist zweifellos: unvorsichtiges Aussprechen der Gelübde. — 26. Vgl. V. 8. Wenn זרה hier im eig. Sinne „würfeln" bezeichnen sollte, so wäre der Widerspruch, daß erst gewürfelt und dann gedroschen werden sollte. Sondern das Rad des Dreschwagens (s. I. S. 940) über sie bringen, heißt strafen, so daß זרה sichten, die Bösen aus den Guten heraussondern bedeutet. — 27. בטן ist hier nicht als Leib, sondern als das Innere des Menschen, also als Geist zu verstehen. Es ist demnach zunächst gesagt, daß der Geist des Menschen die Kraft hat, über sich selbst, über alle seine Kräfte und Gedanken, seinen ganzen Inhalt, zum Bewußtsein zu kommen, also das Selbstbewußtsein und Selbstbewußtwerden des menschlichen Geistes. Der Spruchredner vergleicht ihn daher ferner mit einer Leuchte, die die geheimsten Winkel beleuchtet, bestrahlt und sie so zum Anblick, zum Erkennen bringt. Er bezeichnet endlich diese Leuchte נר ה׳ Leuchte des Ewigen, d. h. die Leuchte ist von Gott, d. h. nicht allein von Gott gegeben (angezündet), sondern sie ist selbst göttlich, eine von Gott aus sich selbst in den Menschengeist hineingegebene Kraft, vgl. 1 M. 1, 27. 2, 7. So ist der Mensch herausgesondert aus allen übrigen Geschöpfen der Erdenwelt, indem erstens er den seiner selbst bewußten Geist hat, der zweitens aus Gott selbst ist. — 28. Welche Tugenden der König zu wahren hat. — 29. Jedes Alter hat sein Eigenthümliches, es Ehrendes, Schmückendes. Kein Alter soll daher das andere verachten. — 30. An den Stellen, wo תמרוק noch vorkömmt, Esth. 2, 3. 9. 12., bedeutet es Dinge, womit der Körper gerieben wird, um rein, glänzend zu werden, wie Salben, Oele u. s. w. Diesen, auf die Seele des Bösen angewendet, gleichen Striemen, die Wunden verursachen, Schläge, die bis in's Innerste schmerzen, weil dadurch Besserung, Reinigung hervorgebracht werden kann, vgl. Jesch. 1, 6. חדרי בטן wie 18, 8. körperlich, mit geistiger Bedeutung im Hintergrunde, vgl. V. 27. —

21. 1. Wie Wasserbäche ist das Herz des Königs in des Ew'gen Hand; er leitet es, wohin es ihm beliebt. — 2. Alle Wege des Mannes sind gerade in seinen Augen, aber die Herzen wäget der Ewige. — 3. Gerechtigkeit und Recht üben, ist vorzüglicher dem Ewigen als Opfer. — 4. Der Stolz der Augen und des Herzens Hochmuth, der Frevler Leuchte, ist Sünde. — 5. Des Fleißigen Entwürfe — nur zur Fülle, aber der Eilfertige — nur zum Mangel. — 6. Schätze mit Lügenzunge erwerben: flüchtiger Hauch derer die den Tod suchen. — 7. Der Frevler wüste That rafft sie hinweg, denn sie weigerten Recht zu üben. — 8. Gewunden ist der Weg des Mannes, der unlauter: der lauter, gerade ist sein Thun. — 9. Besser auf einem Dachwinkel wohnen, als

כא (א) פַּלְגֵי־מַיִם לֶב־מֶלֶךְ בְּיַד־יְהוָה
עַל־כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ׃ (ב) כָּל־דֶּרֶךְ
אִישׁ יָשָׁר בְּעֵינָיו וְתֹכֵן לִבּוֹת יְהוָה׃
(ג) עֲשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לַיהוָה
מִזָּבַח׃ (ד) רוּם עֵינַיִם וּרְחַב־לֵב נִר
רְשָׁעִים חַטָּאת׃ (ה) מַחְשְׁבוֹת חָרוּץ
אַךְ־לְמוֹתָר וְכָל־אָץ אַךְ־לְמַחְסוֹר׃
(ו) פֹּעַל אֹצָרוֹת בִּלְשׁוֹן שָׁקֶר הֶבֶל נִדָּף
מְבַקְשֵׁי־מָוֶת׃ (ז) שֹׁד־רְשָׁעִים יְגוֹרֵם
כִּי מֵאֲנוּ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט׃ (ח) הֲפַכְפַּךְ
דֶּרֶךְ אִישׁ וָזָר וְזַךְ יָשָׁר פָּעֳלוֹ׃ (ט) טוֹב

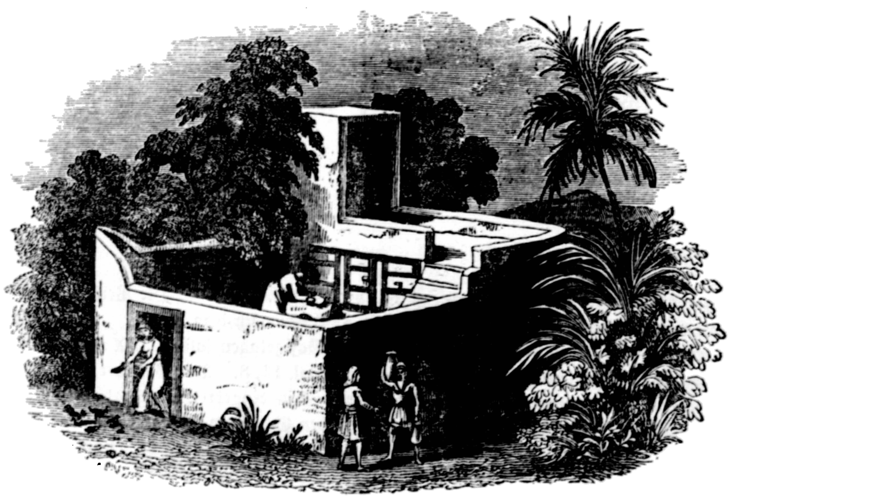
21. 1. Im Morgenlande werden die Gärten und Pflanzungen durch schmale Kanäle bewässert, die durch dieselben gezogen werden. Die zweite Versh. zeigt, daß der eigentliche Sinn: Gott lenkt nach seinem Willen das Herz des Königs, so daß also was von diesem geschieht, nicht bloß menschlicher Willkühr, sondern Gottes Führung ist. „Wasserbäche" weist allerdings zugleich auf die Gnade des Königs hin, vgl. Jesch. 32, 2. Ps. 1, 3. — 2. Fast ganz ähnlich 16, 2. — 4. Die jüd. Komment. nehmen נר für ניר Neuacker, die Verss. aber als נֵר Leuchte, so Sept. λαμπτήρ, Targ. שרגא. Einige Neuere חטאת „Fall" s. zu 10, 16. Der Sinn des Spruches an sich ist: die stolze und hochmüthige Gesinnung ist schon Sünde, (die Verderben bereitet), man hat also dieselbe zu vermeiden. Der Zwischensatz sagt nun: diese stolze Gesinnung ist die Leuchte, welche die Frevler auf ihrem Wege vorantragen, welcher sie folgen (vgl. 6, 23. Ps. 119, 105.), und in dieser Eigenschaft muß jene umsomehr abschrecken. Der Beweis dafür liegt auch in dem sonst häufigen נֵר רשעים 13, 9. 24, 20. Ijob 21, 17. Ewald erklärt im Gegentheil: diese Gesinnung ist wie ein frisches, eben erst urbar gemachtes und mit Samen befruchtetes Feld. — 5. Vergl. 19, 2. Der sichere Erfolg des bedachtsamen Fleißes. — 6. Der gewöhnlichen Lesart am angemessensten: „der flüchtige Hauch derer die den Tod suchen," die um Reichthum lügen, suchen den Tod und erlangen ihn schnell. Freilich gramm. hart und inkorrekt. Indeß vorzuziehen der Meinung derer: „flüchtiger Hauch: sie suchen den Tod," da dann ein ganz neues Subj. eintritt. Sept., Vulg., (indeß nicht Targ.) und Raschi lesen מוקשי מות „sie sind Fallstricke des Todes." Die Sept. lasen auch רדף statt נדף und verrathen so die leichtere Lesart. — 7. Die zweite Versh. zeigt unzweideutig, daß in שד die verwüstende That der Frevler liegt, mit der sie dem Recht Hohn sprechen, nicht aber passivisch das Verderben der Frevler. — 8. Das ganz ungewöhnliche des איש וזר hat die Neueren von Schultens an mit Ausnahme Rosenm.'s, und gegen die Verss., das ו nicht als Copul. sondern als Wurzelbuchstabe annehmen lassen, וזר, nach dem Arab. وَزَرَ (wovon Wesir) „tragen," daher „Schuldbelastet." Rosenm. wendet mit Recht ein, daß nicht die geringste Spur von einem Gebrauche des וזר oder יזר im Hebr. vorhanden, daß die Chald. und Syr. es auch nicht haben. Nicht zu verkennen ist, daß der Spruch in seiner Färbung etwas Gezwungenes hat, wie schon das ἅπ. λεγ. adj. ex nom. redupl. הפכפך erweist. וזר ist nun die nähere Bestimmung des איש, und so gewählt, um dem וזך einen Gegensatz, und diesem wie ישר einen paronomastischen Anklang zu schaffen. איש זר ist nichts Seltenes, wie auch אשה זרה. Der Spruch will ein untrügliches Kennzeichen des reinen und des schuldvollen Mannes angeben: des letztern die krumme, des erstern die gerade Handlungsweise (das Gegentheil von dem: der Zweck heiligt das Mittel!), der lautere Mensch darf nie, selbst zu einem guten Zwecke, einen krummen Weg einschlagen. — 9. Die Ecke des (platten) Daches bezeichnet einen Platz, wo man allen Uebeln der Witterung, der Sonnen=

לָשֶׁבֶת עַל־פִּנַּת־גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְוָנִים וּבֵית
חָבֶר׃ (י) נֶפֶשׁ רָשָׁע אִוְּתָה־רָע לֹא־יֻחַן
בְּעֵינָיו רֵעֵהוּ׃ (יא) בַּעְנָשׁ־לֵץ יֶחְכַּם־
פֶּתִי וּבְהַשְׂכִּיל לְחָכָם יִקַּח דָּעַת׃ (יב)
מַשְׂכִּיל צַדִּיק לְבֵית רָשָׁע מְסַלֵּף רְשָׁעִים
לָרָע׃ (יג) אֹטֵם אָזְנוֹ מִזַּעֲקַת־דָּל גַּם־
הוּא יִקְרָא וְלֹא יֵעָנֶה׃ (יד) מַתָּן בַּסֵּתֶר
יִכְפֶּה־אָף וְשֹׁחַד בַּחֵק חֵמָה עַזָּה׃

מדינים קרי v. 9. נ״א אִוְּתָה v. 10.

zänkisch Weib, sei's in geräumigem Hause. —
10. Des Frevlers Seele giert nach Bösem nur,
sein Freund nicht findet Gnad' in seinen Au-
gen. — 11. Wird der Spötter gestraft, wird
der Einfältige weise; wird der Weise belehrt,
nimmt er Erkenntniß an. — 12. Der Gerechte
achtet auf des Frevlers Haus: Er kehret die
Frevler in's Unheil. — 13. Wer vor des Armen
Schrei sein Ohr verstopft, der wird auch rufen
und nicht erhört. — 14. Geschenk im Stillen
beuget Zorn, heimliche Bestechung schweren

gluth, dem Regen und Sturm ausgesetzt ist. Leichter sind aber diese zu ertragen, als die Unbille eines zänkischen Weibes. Vgl. 17, 1. 19, 16. ובית חבר wird gew. erkl. „im gemeinsamen Hause," was gar keinen Sinn giebt, da es sich von selbst versteht, daß man mit dem Eheweibe in Einem Hause wohnt. Vielmehr ist ובית חבר, wie das und die Analogie von 17, 1. erweist, der Gegensatz von dem Winkel des Daches, ein Haus, wo viele Genossen wohnen können, ein geräumiges Haus. Das Bild ist von dem Modell eines ägyptischen Hauses genommen. —



Ein ägyptisches Haus.

10. Mit dem Bösen ist keine Freundschaft zu schließen. — 11. S. 19, 25. 9, 9. — 12. Daß zu מסלף Subj. Gott ist, ersieht man auch aus 22, 12. Raschi und Ewald wollen aber schon unter צדיק Gott verstehen, wo dann Alles plan ist; aber der Gegensatz von צדיק und רשע in Einem Gliede zeigt, daß צדיק der gerechte Mensch ist. Der Sinn ist dann: der Gerechte merkt auf das Haus der Frevler, um zu erfahren, wie dessen Bestand sein werde, und siehe: Gott läßt es untergehen. — 14. כפה ἅπ. λεγ. vgl. 17, 8. 23. und Anm. 18, 16. Bei der Bestechung kömmt

Grimm. — 15. Freud' ist es dem Gerechten, Recht zu üben, den Uebelthätern Schrecken. — 16. Ein Mensch, der abgeht vom vernünft'gen Wege, in der Schatten Versammlung wird er ruhen. — 17. Ein Mann des Mangels wird wer Freude liebt, wer Wein und Oel liebt, wird nicht reich. — 18. Auslösung für den Gerechten wird der Frevler, und statt der Geraden der Treulose. — 19. Besser in wüstem Lande wohnen, als ein zänkisch und zorniges Weib. — 20. Kostbarer Schatz und Oel ist in der Wohnung des Weisen, ein thörichter Mensch verschlingt's. — 21. Wer nach Recht und Liebe strebt, findet Leben, Recht und Ehre. — 22. Der Starken Stadt ersteigt ein Weiser, und stürzt die Macht, der sie vertraut. — 23. Wer Mund und Zunge wahrt, wahrt seine Seele vor Gefahren. — 24. Ein Stolzer, rasend, Spötter ist sein Name, in Uebermuthes Schwellen handelt er. — 25. Des Trägen Gier, sie bringt ihn um, denn seine Hände weigerten die Arbeit. 26. Den ganzen Tag begehrt die Gier, doch der Gerechte giebt und sparet nicht. — 27. Der Frevler Opfer ist ein Gräuel, um wie viel mehr, wenn er's mit Schandthat bringt. —

(טו) שִׂמְחָה לַצַּדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט
וּמְחִתָּה לְפֹעֲלֵי אָוֶן׃ (טז) אָדָם תּוֹעֶה
מִדֶּרֶךְ הַשְׂכֵּל בִּקְהַל רְפָאִים יָנוּחַ׃
(יז) אִישׁ מַחְסוֹר אֹהֵב שִׂמְחָה אֹהֵב יַיִן
וָשֶׁמֶן לֹא יַעֲשִׁיר׃ (יח) כֹּפֶר לַצַּדִּיק
רָשָׁע וְתַחַת יְשָׁרִים בּוֹגֵד׃ (יט) טוֹב
שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ מִדְבָּר מֵאֵשֶׁת מִדְוֹנִים
וָכָעַס׃ (כ) אוֹצָר ׀ נֶחְמָד וָשֶׁמֶן בִּנְוֵה
חָכָם וּכְסִיל אָדָם יְבַלְּעֶנּוּ׃ (כא) רֹדֵף
צְדָקָה וָחָסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד׃
(כב) עִיר גִּבֹּרִים עָלָה חָכָם וַיֹּרֶד עֹז
מִבְטֶחָה׃ (כג) שֹׁמֵר פִּיו וּלְשׁוֹנוֹ שֹׁמֵר
מִצָּרוֹת נַפְשׁוֹ׃ (כד) זֵד יָהִיר לֵץ שְׁמוֹ
עוֹשֶׂה בְּעֶבְרַת זָדוֹן׃ (כה) תַּאֲוַת עָצֵל
תְּמִיתֶנּוּ כִּי־מֵאֲנוּ יָדָיו לַעֲשׂוֹת׃ (כו) כָּל־
הַיּוֹם הִתְאַוָּה תַאֲוָה וְצַדִּיק יִתֵּן וְלֹא
יַחְשֹׂךְ׃ (כז) זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה אַף

נ״א אֹהֵב או אֹהֵב v. 17.
נ״א לַצַּדִּיק v. 18.
מדונים קרי v. 19. הה׳ רפה v. 22.

es auch auf die geschickte Art der Uebergabe an. — 16. Vgl. 2, 18. 9, 18. „Die Versammlung der Schatten" ist stärker als „Tod," nämlich das Verharren im unseligsten Zustande nach dem Tode. „Ruhen" ironischer Gegensatz zu „abirren, abgehen." — 17. Oel, womit man sich bei den Gastgelagen salbte, s. Anm. zu Ps. 23, 5. Die zweite Versh. bestimmt näher, welche „Freude" gemeint sei. — 18. Vgl. 11, 8. Der Gerechte geht gerettet aus der Gefahr hervor, in der der Böse in Strafe seiner Vergehen umkömmt. Ein eingetretenes Unglück muß nothwendig traurige Folgen haben; diese fallen aber auf den Frevler, der so für den Gerechten gleichsam Lösegeld ist. — 19. V. 9. — 20. Unter gleichen Verhältnissen erwirbt der Weise Fülle und Vorrath, während der (unmäßige) Thor es verschlingt und arm bleibt, vgl. V. 17. — 21. צדקה in der ersten Versh. die Gerechtigkeit, die man gegen Andere übt, in der zweiten, die gegen Einen geübt wird. — 22. Weisheit bezwingt die Tapferkeit, die physische Stärke. „Die Starken" im Gegensatz zu Einem Weisen. — 23. Der Spruch will angeben, was in der Seele dessen, den man gewöhnlich schlechthin „Spötter" nennt, liege, und wie sein Thun zu verstehen sei. Es ist mehr als „Spott," es ist Uebermuth, Hochmuth, der so hoch schwellt, daß er fast dem Wüthen, Rasen gleich kommt, in welchem Einer gegen Heiligstes und Heilsamstes anstürmt. יהיר Chab. 2, 5. — 25. 26. Beide Verse hängen genau zusammen, indem sie eine Steigerung bilden. V. 25. bezieht sich auf die persönliche Lüsternheit des Trägen, V. 26. mehr Wunsch, Sehnsucht fürs Allgemeine, weshalb תאוה für den, der Begierde hegt. Den erstern bringt die Begierde um, sie zehrt ihn auf, der zweite lebt in diesen Wünschen und Entwürfen, ohne daß er je etwas erfüllt sieht. Der Weise hingegen beschränkt sich in einen bestimmten, seinen Kräften angemessenen Kreis, und nützt da (יתן). — 27. 15, 8. Das Opfer, das der

כִּֽי־בְזִמָּה יְבִיאֶנּוּ׃ (כח) עֵד־כְּזָבִים יֹאבֵד
וְאִישׁ שׁוֹמֵעַ לָנֶצַח יְדַבֵּר׃ (כט) הֵעֵז אִישׁ
רָשָׁע בְּפָנָיו וְיָשָׁר הוּא ׀ יָכִין דְּרָכָיו׃
(ל) אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה
לְנֶגֶד יְהוָה׃ (לא) סוּס מוּכָן לְיוֹם מִלְחָמָה
וְלַיהוָה הַתְּשׁוּעָה׃

28. Ein Lügenzeuge gehet unter, wer was er höret zeugt, wird immer sprechen. — 29. Der Frevelhafte zeiget freches Antlitz, der Gerade rüstet seinen Weg. — 30. Es giebt nicht Weisheit und nicht Einsicht und nicht Rath vor dem Ewigen. 31. Das Roß wird gerüstet zum Tage der Schlacht, aber beim Ewigen ist der Sieg. —

כב (א) נִבְחָר שֵׁם מֵעֹשֶׁר רָב מִכֶּסֶף
וּמִזָּהָב חֵן טוֹב׃ (ב) עָשִׁיר וָרָשׁ נִפְגָּשׁוּ
עֹשֵׂה כֻלָּם יְהוָה׃ (ג) עָרוּם ׀ רָאָה רָעָה
וְיִסְתָּר וּפְתָיִים עָבְרוּ וְנֶעֱנָשׁוּ׃ (ד) עֵקֶב
עֲנָוָה יִרְאַת יְהוָה עֹשֶׁר וְכָבוֹד וְחַיִּים׃
(ה) צִנִּים פַּחִים בְּדֶרֶךְ עִקֵּשׁ שׁוֹמֵר נַפְשׁוֹ
יִרְחַק מֵהֶם׃ (ו) חֲנֹךְ לַנַּעַר עַל־פִּי דַרְכּוֹ
גַּם כִּי־יַזְקִין לֹא־יָסוּר מִמֶּנָּה׃ (ז) עָשִׁיר

22. 1. Vorzüglicher ist guter Name als viel Reichthum, als Silber und Gold gute Gunst. — 2. Reich und Arm begegnen sich, sie Alle schuf der Ewige. — 3. Der Kluge sieht das Uebel und birgt sich, Einfält'ge gehen weiter und büßen es. — 4. Der Lohn der Demuth, Gottesfurcht ist Reichthum, Ehr' und Leben. — 5. Dornen, Schlingen auf des Falschen Weg, wer seine Seele wahrt, entfernet sich von ihnen. — 6. Unterweise den Knaben nach seinem Wandel: auch wenn er altert, weicht er nicht davon. — 7. Der Reiche beherrscht die

יבין קר v. 29. דרכו קרי ibid.
נ״א לְנֶגֶד v. 30.
ונסתר ק׳ v. 3.

Böse bringt, wenn er gerade nichts Böses vorhat, ist schon ein Gräuel, um wie viel mehr wenn er gerade mit bösen Entwürfen und Handlungen umgeht. — 28. Die erste Versh. s. 19, 9. Raschi und Ewald erkl. שמע wer auf das Gesetz, Zucht ff. hört, wofür sich Ewald irrthümlich auf 1 Kön. 3, 9. beruft. Umbreit will לנצח wer „auf Wahrheit" hört, verstehen, zitirt aber irrthümlich Chab. 1, 4. Rosenm. am einfachsten und richtigsten: wer nur spricht, was er hört. Daß im „immer reden" der Gegensatz zu „untergehen" liegt, und zwar nicht bloß im „immer," sondern auch durch die Geltung und Achtung, die im „reden" ausgedrückt ist, ist klar. So wie aber im עד כזבים liegt, der spricht, was er nicht gehört, so in איש שמע, der spricht was er gehört, also die Wahrheit. — 29. Der Frevler erröthet nicht einmal nach der That, während der Redliche vor derselben schon bedenkt, ob sie recht ist. — 30. Rabe, Ralbag: sie helfen nichts, um ein von Gott bestimmtes Geschick abzuwehren. Raschi: menschliche Weisheit ist für nichts zu achten vor der göttlichen. — 31. Noch weniger besteht körperliche Kraft vor Gott. Ps. 33, 17. —

22. 2. פגש wird vom freundlichen und feindlichen Begegnen gebraucht; hier also: Reiche und Arme haben mit einander zu thun, und können sich wohl und wehe thun, aber da sie aus Eines Schöpfers Hand hervorgegangen, so sind sie für die Ausübung des Hasses, des Stolzes, der Härte um so verantwortlicher. Der Spruch ist also in seiner scheinbaren Neutralität eine Verwarnung der Reichen. — 3. „Er birgt sich" ist Gegensatz zu fortgehen und zu büßen. — 4. Die jüd. Komm. nehmen die Gottesfurcht als Folge der Demuth an, was viel zu künstlich, da es natürlicher ist, daß die Demuth aus der Gottesfurcht hervorgeht, und wobei die unmittelbare Zusammenstellung der Gottesfurcht mit Reichthum ff. unangenehm auffällt; richtiger daher Rosenm. und Ewald, daß bei יראת nur die Copul. fehlt, wie auch im folg. V. bei צנים פחים. — 6. Die jüd. Komment.: wenn man den Knaben so unterrichtet, wie es seiner Anlage und Lebensweise gemäß angemessen ist, dann behält er es. Umbreit und Ewald: „gewöhne den Kna-

ברשים ימשול ועבד לוה לאיש מלוה:
(ח) זורע עולה יקצור־און ושבט עברתו
יכלה: (ט) טוב־עין הוא יברך כי־נתן
מלחמו לדל: (י) גרש לץ ויצא מדון
וישבת דין וקלון: (יא) אהב טהור־לב
חן שפתיו רעהו מלך: (יב) עיני יהוה
נצרו דעת ויסלף דברי בגד: (יג) אמר
עצל ארי בחוץ בתוך רחבות ארצח:
(יד) שוחה עמקה פי זרות זעום יהוה
יפול־שם: (טו) אולת קשורה בלב־נער
שבט מוסר ירחיקנה ממנו: (טז) עשק
דל להרבות לו נתן לעשיר אך
למחסור: (יז) הט אזנך ושמע דברי

יתיר ו׳ v. 8.
כנ״א גרש v. 10.
יתיר ו׳ v. 11. יתיר ו׳ v. 14.
בנ״א אך־ v. 16.

Armen, der Borger wird des Verborgers Knecht. — 8. Wer Unrecht säet, erntet Unheil, denn Seines Zorngerichtes Ruthe bleibt nicht aus. — 9. Der Gütige, er wird gesegnet, denn er giebt von seinem Brod dem Armen. — 10. Vertreib den Spötter, und der Zank weicht fort, und es ruhen Streit und Schande. — 11. Wer reinen Herzens liebt und Anmuth auf den Lippen, der wird des Königs Freund. — 12. Des Ewigen Augen behüten die Erkenntniß, aber Er kehret des Treulosen Reden um. — 13. Der Faule spricht: Ein Löwe ist draußen, in der Mitte der Straßen werd' ich ermordet. — 14. Eine tiefe Grube ist der Mund ehebrecherischer Weiber, wem der Ewige zürnt, der fällt hinein. — 15. Thorheit, dem Knaben an's Herz gewachsen, der Stock der Zucht entfernet sie aus ihm. — 16. Wer den Armen drückt, macht ihn reich, wer dem Reichen giebt, bringt ihn zum Mangel nur. — —

IV. Zweite Spruchsammlung.

17. Neige dein Ohr und höre die Worte der

ben an seiner Lebensweise," also: jung gewohnt alt gethan, was aber על פי nicht bedeuten kann. — 7. Daher vermeide zu borgen und zu verarmen. — 8. Alle bösen Handlungen haben ihre bösen Folgen; wodurch? durch das Strafgericht Gottes, wie die zweite Versh. besagt. שבט עברה ist das Zorngericht Gottes (Klgl. 3, 1.), wie עברה in der Regel vgl. 11, 4. 23. Die Metapher wird in der zweiten Versh. eine ganz andere, und daher das Suff. in עברתו durchaus nicht auf den Säenden zu beziehen, sondern auf Gott, wie dies häufig in diesen Sprüchen. וכלה vollendet sich, wird fertig, so daß das Zorngericht eintritt. — 10. Aus Streit erfolgt Schande, und jenes Urheber ist zumeist der Spötter. — 11. Man verstehe nicht: Jeder, der liebt ff., sondern: unter seinen Umgebungen wird dem der König Freund werden, der ff. טהור לב gew. „Herzensreinheit," adj. neutr. für Subst. Ewald: „wer mit reinem Herzen liebt." — 12. נצרו kann im Gegensatz zu ויסלף nur „behüten," nicht aber „beachten" sein. דעת ist das Bewußtsein, und demnach das dem Bewußtsein gemäße Handeln; dieses schützt Gott, daß es zum Ziele kommt, wohingegen er die Reden des Treulosen durch unvorhergesehene Umstände verwirrt, dessen Falschheit aufdeckt, und ihn so in's Verderben bringt. — 13. Der Träge gebraucht die lächerlichsten, offenbarsten Vorwände, um seinen Müssiggang zu entschuldigen. Daß der Spruch solche ironisch angiebt, ersieht man aus „mitten in den Straßen," wo doch viele Menschen sind. Daß wirklich einmal ein hungriges Raubthier sich in eine Stadt gewagt hat, hat hier keinen Platz. — 14. זרה ein ehebrecherisches Weib, s. Anm. zu 2, 16. — 16. Raschi und Rabe, und dann Rosenm.: wer den Armen drückt, um sich zu bereichern, der muß das Erpreßte dem Reichen, Mächtigen geben, so daß er selbst zu Mangel kömmt. Ralbag, Umbr. und Neuere viel wort- und sinngemäßer: drückt man den Armen, so wird er zu größerer Energie getrieben und kömmt hierdurch zu Besitz; giebt man dem Reichen, so wird er verschwenderischer und gelangt zu Mangel. Die Anordnung der Worte spricht hierfür schon. — —

17. Zweite Spruchsammlung (22, 17—23, 14.) An die erste, ursprünglichste, größere Spruchsammlung lehnen sich als Anhang mehrere kleinere, bis mit 25, 1. eine neue Ueberschrift eintritt. Zuerst von 22, 17—23, 14.,

חֲכָמִים וְלִבְּךָ תָּשִׁית לְדַעְתִּי׃ (יח) כִּי־
נָעִים כִּי־תִשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ יִכֹּנוּ יַחְדָּו
עַל־שְׂפָתֶיךָ׃ (יט) לִהְיוֹת בַּיהוָה מִבְטַחֶךָ
הוֹדַעְתִּיךָ הַיּוֹם אַף־אָתָּה׃ (כ) הֲלֹא
כָתַבְתִּי לְךָ שָׁלִשׁוֹם בְּמֹעֵצֹת וָדָעַת׃
(כא) לְהוֹדִיעֲךָ קֹשְׁטְ אִמְרֵי אֱמֶת לְהָשִׁיב
אֲמָרִים אֱמֶת לְשֹׁלְחֶיךָ׃ (כב) אַל־
תִּגְזָל־דָּל כִּי דַל־הוּא וְאַל־תְּדַכֵּא עָנִי
בַשָּׁעַר׃ (כג) כִּי־יְהוָה יָרִיב רִיבָם וְקָבַע
אֶת־קֹבְעֵיהֶם נָפֶשׁ׃ (כד) אַל־תִּתְרַע
אֶת־בַּעַל אָף וְאֶת־אִישׁ חֵמוֹת לֹא תָבוֹא׃
(כה) פֶּן־תֶּאֱלַף אֹרְחֹתָו וְלָקַחְתָּ מוֹקֵשׁ
לְנַפְשֶׁךָ׃ (כו) אַל־תְּהִי בְתֹקְעֵי־כָף
בַּעֹרְבִים מַשָּׁאוֹת׃ (כז) אִם־אֵין־לְךָ

נ״א מִבְטָחֶךָ v. 19. נ״א הוֹדַעְתִּיךָ ibid.
שלשים קרי v. 20. נ״א לְהָשִׁיב v. 21.
ארחתיו קרי v. 25. נ״א בְּעֹרְבִים v. 26.

Weisen, und richte dein Herz auf meine Belehrung.
18. Denn schön ist's, so Du sie wahrest tief innen, so sie allzumal fest sind auf deinen Lippen.
19. Daß auf den Ewigen sei dein Vertrauen, lehr' ich dich heute, ja dich!
20. Hab' ich doch längstens dir aufgezeichnet von Rathschlägen und Wissen,
21. dich zu lehren Recht, Worte der Wahrheit, zu erwiedern Wahrheit denen die dich senden. —
22. Beraube nicht den Schwachen, weil er schwach ist, und tritt den Armen nicht im Thore nieder;
23. denn der Ewige streitet ihren Streit, und raubet das Leben ihren Beraubern. —
24. Nicht mit Jähzornigem befreunde dich, und geh mit Grimmigem nicht um,
25. daß seine Pfade du nicht lernest, und deiner Seele eine Schlinge rüstest. —
26. Sei nicht unter denen, die die Hand einschlagen, die für Schulden sich verbürgen:
27. wenn du nicht zahlen kannst, was soll man

welche von der vorhergehenden sich durch eine längere Einleitung V. 17—21., die Anrede in der zweiten Person, die mehrversigen Sprüche, den Abschluß in der Ermahnung zur Weisheit (23, 13. 14.), und einem bestimmten Gegenstand, indem die kleine Abtheilung von der Vermeidung alles dessen was den Mann in der Erfüllung seines Berufes, in der Bewahrung seiner erlangten Stellung gefährden kann, handelt, unterscheidet. Ueber die inneren Verschiedenheiten s. Einl. zu diesem Buche. — Zuerst Anrede an den Hörer, um seine Aufmerksamkeit zu erregen (17.), mit dem Lobe der Sprüche (18.), der Angabe ihres Kernpunktes, des Vertrauens auf Gott (19.), und ihres Erfolges (20. 21.) — 19. Vgl. 4, 11. הודעתיך also Präs., was היום bekräftigt. Die Empfehlung der Gottesfurcht ist im Verlaufe der Zeit zu der des Gottvertrauens geworden, was immerhin auf eine wildere, zerrüttetere Zeit hinweist; die folgenden Aussprüche bestätigen dies. Im אף אתה hebt der Redner den Jüngling hervor, der ihm seine Aufmerksamkeit schenkt. — 20. שלישים erkl. Raschi: 5 BB. M., Propheten und Schriften תנ״ך, Targ. in drei Zeiten, nämlich Sprüche, H. Lied und Kohel., Neuere mit נגידים 8, 11. „Herrliches, Fürstliches." Das Chetbib שלשום „ehegestern, vorlängst," was Rabe und Umbreit vertheidigen, im Gegensatz zu „heute" V. 19. Der Redner will sagen, daß er auf Beachtung seiner heutigen Rede beim Jüngling um so mehr Anspruch habe, als dieser Unterricht in der Weisheit kein neuer ist. Und damit ist ein Band zwischen den älteren und jüngeren Spruchrednern hergestellt, indem sich der jüngere mit den älteren identifizirt. — 21. קשט s. Ps. 60, 6. Einige mit אמרי verbunden, Einige als Asyndeton. אמרים zu להשיב, wovon אמת abhängt. Das Suff. beim Part. שלח immer Accus. Der Sinn ist: stets getreulich auszuführen, was man übernommen hat, wozu Gottvertrauen am meisten verhilft. — 22. 23. Zweiversige Strophen, wo der zweite V. den Beweis für die Wahrheit des ersten V. führen will. Zuerst schon ironisch: welche Heldenthat, den Schwachen zu drücken, weil er schwach ist! Dann die Vergeltung durch Gott, den allmächtigen. „Im Thore" d. i. im Gericht, das im Thore gehalten wurde. קבע nur noch Mal. 3, 8. 9. betrügen, entziehen, heimlich berauben. — 24. 25. In V. 24. bereits vollständiger Parallelismus ohne Fortschritt, wie niemals in der

לְשַׁלֵּם לָמָּה־יִקַּח מִשְׁכָּבְךָ מִתַּחְתֶּיךָ׃
(כח) אַל־תַּסֵּג גְּבוּל עוֹלָם אֲשֶׁר עָשׂוּ
אֲבוֹתֶיךָ׃ (כט) חָזִיתָ אִישׁ ׀ מָהִיר
בִּמְלַאכְתּוֹ לִפְנֵי־מְלָכִים יִתְיַצָּב בַּל־
יִתְיַצֵּב לִפְנֵי חֲשֻׁכִּים׃

unter dir dein Bett wegnehmen? — 28. Verrücke nicht die alte Grenze, die deine Väter eingesetzt. — 29. Siehst du einen Mann, der rüstig ist in seiner Arbeit: vor Königen mag er sich stellen, nicht stell' er sich vor Namenlosen. —

כג (א) כִּי־תֵשֵׁב לִלְחוֹם אֶת־מוֹשֵׁל בִּין
תָּבִין אֶת־אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ׃ (ב) וְשַׂמְתָּ שַׂכִּין
בְּלֹעֶךָ אִם־בַּעַל נֶפֶשׁ אָתָּה׃ (ג) אַל־
תִּתְאָו לְמַטְעַמּוֹתָיו וְהוּא לֶחֶם כְּזָבִים׃
(ד) אַל־תִּיגַע לְהַעֲשִׁיר מִבִּינָתְךָ חֲדָל׃
(ה) הֲתָעִוף עֵינֶיךָ ׀ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה
יַעֲשֶׂה־לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר וְעָיף הַשָּׁמָיִם׃
(ו) אַל־תִּלְחַם אֶת־לֶחֶם רַע עָיִן

23. 1. So du mit einem Herrscher dich zu Tische setzest, sieh wohl zu, was du vor dir hast. 2. Du setzest dir ein Messer an die Kehle, wenn du gierig bist. 3. Gelüste nicht nach seinen Leckerbissen, denn trügrisch Brod sind sie. — 4. Ring' nicht reich zu werden, aus Vernunft laß ab. 5. Soll auf das dein Auge fliegen, was bald nicht mehr ist? Denn Flügel macht es sich, wie ein Adler fliegt's gen Himmel. — 6. Iß nicht das Brod des Mißgünstigen, und nicht gelüst' nach seinen

נ״א לָמָּה־ או לָמָּה־ v. 27.
עטי׳ תִּתְאָו v. 3. בכ״א לֶחֶם ibid.
נ״א לְהַעֲשִׁיר v. 4. התעיף קרי v. 5.
נ״א כְּנָפַיִם ibid. יעוף קרי ibid.

ersten Spruchsammlung. — 26. 27. Vgl. 6, 1—5. 17, 18. 20, 16. — 28. Kurz, was 23, 10. 11. in der dieser Spruchsammlung gewöhnlichen Weise (mit näherer Motivirung im 2ten V.) ausgeführt wird. S. 5 M. 19, 14. 27, 17. — 29. Bestimmt ausgedrückt, was V. 21. allgemeiner. Wer tüchtig in der Arbeit, wird immer höher steigen. —

23. 1—3. Der letzte V. brachte den rastlosen Arbeiter in die höchste Region des Staatsdienstes, in die Nähe des Königs. Jetzt wird ihm die Regel gegeben, die er in diesem Kreise zu beobachten hat, Vorsicht, namentlich in seinen Begierden, damit er nicht mit dem Könige in diesen zusammentreffe. Wurde er erhöht durch seine Tüchtigkeit, so muß er den Glauben an diese durch Mäßigkeit zu erhalten suchen. Dies im Bilde eines Mahles, mit der Bedeutung Alles dessen, was dem Menschen zum Genusse wünschenswerth erscheint. Darum besser mit den Sept. u. And. „was du vor dir hast," was du erstreben willst. Raschi, Ralbag u. Neuere: „wen du vor dir hast." — Zeigst du dich gierig, so setzest du dich in große Gefahr, im Bilde: ein Messer an deine Kehle. Andere gezwungen: setze ein Messer an deine Kehle, d. i. bezwinge dich. — „Trügerisch," denn sie schmecken gut, aber bekommen schlecht, haben traurige Folgen. Im Ganzen ist ein düsteres Bild der Despotenherrschaft gegeben, die willkührlich erhöht und stürzt. — 4. 5. Allgemein gefaßte Abmahnung vom Streben nach Reichthum, innerlich jedoch Fortsetzung des Vorhergehenden, indem unter den Begierden insonders vor Habsucht in der Höhe des Standes, wo diese leichter Gelegenheit zur Befriedigung hat, gewarnt wird. מבינתך gew. laß ab von deiner Klugheit, ironisch: du hältst es für klug, nach Reichthum zu streben, aber das ist es nicht. Ralbag: aus Vernunft, und dies ist um so richtiger, als eben im folg. V. dieser Vernunftsgrund, die Flüchtigkeit des Reichthums, der Begierde gegenüber, auseinandergesetzt wird. „Wie der Adler," weil dieser so hoch fliegt, bis er unsichtbar geworden. Im Ganzen ist zu bemerken, daß in der ersten Spruchsammlung das Streben nach Reichthum auf gerechtem Wege empfohlen, auf ungerechtem verwarnt, hier aber ohne diese Unterscheidung überhaupt untersagt wird wegen der Unsicherheit des Besitzes, was unleugbar auf eine viel spätere Zeit deutet. —

וְאַל־תִּתְאָו לְמַטְעַמֹּתָיו׃ (ז) כִּי ׀ כְּמוֹ־
שָׁעַר בְּנַפְשׁוֹ כֶּן־הוּא אֱכוֹל וּשְׁתֵה יֹאמַר
לָךְ וְלִבּוֹ בַּל־עִמָּךְ׃ (ח) פִּתְּךָ־אָכַלְתָּ
תְקִיאֶנָּה וְשִׁחַתָּ דְּבָרֶיךָ הַנְּעִימִים׃
(ט) בְּאָזְנֵי כְסִיל אַל־תְּדַבֵּר כִּי־יָבוּז
לְשֵׂכֶל מִלֶּיךָ׃ (י) אַל־תַּסֵּג גְּבוּל עוֹלָם
וּבִשְׂדֵי יְתוֹמִים אַל־תָּבֹא׃ (יא) כִּי־גֹאֲלָם
חָזָק הוּא־יָרִיב אֶת־רִיבָם אִתָּךְ׃ (יב)
הָבִיאָה לַמּוּסָר לִבֶּךָ וְאָזְנֶךָ לְאִמְרֵי־
דָעַת׃ (יג) אַל־תִּמְנַע מִנַּעַר מוּסָר כִּי־
תַכֶּנּוּ בַשֵּׁבֶט לֹא יָמוּת׃ (יד) אַתָּה בַּשֵּׁבֶט
תַּכֶּנּוּ וְנַפְשׁוֹ מִשְּׁאוֹל תַּצִּיל׃ (טו) בְּנִי
אִם־חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם־אָנִי׃
(טז) וְתַעֲלֹזְנָה כִלְיוֹתָי בְּדַבֵּר שְׂפָתֶיךָ
מֵישָׁרִים׃ (יז) אַל־יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים

בנ״א כְּמוֹ v. 7. עסי׳ בְּנַפְשׁוֹ ibid.

Leckerbissen; 7. denn wie Zwiespalt ist in seiner Seele, so thut er: iß und trink, spricht er zu dir, und sein Herz ist nicht mit dir. 8. Den Bissen, den du aßest, mußt du ausspeien, und du verlorest deine schönen Worte. — 9. Vor des Thoren Ohren rede nicht, denn er verachtet deiner Worte Klugheit. — 10. Verrücke nicht die alte Grenze, und in der Waisen Felder komme nicht, 11. denn stark ist ihr Erlöser, er streitet ihren Streit mit dir. — 12. Bringe dein Herz der Zucht dar, und deine Ohren den Sprüchen der Erkenntniß. 13. Entzieh' die Zucht dem Knaben nicht, schlägst du ihn mit der Ruthe, stirbt er nicht. 14. Du schlägst ihn mit der Ruthe, und rettest seine Seele von der Gruft. — —

V. Dritte Spruchsammlung.

15. Mein Sohn, wenn weise wird dein Herz, freut sich mein Herz, ja meines; 16. mein Innerstes frohlocket, wenn deine Lippen Gerades reden. — 17. Dein Herz beeifre sich um

6—8. Wenn man von Jemandem Etwas annehmen will, so muß man auf die Person achten, selbst wenn diese es anbietet. Ist die Person habsüchtig, mißgünstig, so nimm es nicht an, denn sie bietet es aus Nebenabsichten an, haßt dich aber, wenn du es annimmst. Dies im Bilde wie 1—3. An den Aberglauben vom „bösen Blick" konnten nur Uebergelehrte denken. רע עין vgl. 22, 9. Zweifelhaft das ἅπ. λεγ. שער, gew. wie im Chald. rechnen. Eigentlich heißt es „spalten," wovon שַׁעַר „das Thor." Nun heißt es: er spricht, iß, trink, aber sein Herz ist nicht hierbei. Das Voraufgehende muß also sagen: wie in seinem Herzen zwei Meinungen herrschen, die eine, es dir anzubieten, die andre, es dir zu entziehen, so wird er auch handeln: er bietet es dir an, aber haßt dich, wenn du es angenommen. שער ist demnach: „Zwiespalt." „Ausspeien," es bekömmt dir schlecht. „Deine freundlichen Worte," nämlich der Danksagung. — 10. Vergl. 22, 28. 23. Die zweite Vershälfte von 10. fügt Spezielles dem Allgemeinen der ersten Vershälfte hinzu, in das Feld kommen d. i. berauben. — 12—14. Eine Ermahnung, sich und sein Kind der Weisheit zu ergeben, womit diese Sammlung schließt. 13. 14. arbeiten 19, 18. insofern um, als die Warnung vor allzuharter Züchtigung verschwunden, und nur die vor allzugroßer Nachsicht übrig geblieben ist, was wiederum eine jüngere Zeit bezeichnet. — —

15. Dritte Spruchsammlung (23, 15—24, 22.) Die vorhergehende Sammlung bildet ein zu abgerundetes Ganzes, als daß sich die folgende nicht genau von ihr abscheiden sollte. In dieser erscheint ferner die aus der Lobrede auf die Weisheit (Kap. 1—9.) wohlbekannte Anrede בני „mein Sohn" wieder 23, 15. 19. 26. 24, 13. 21., die Freude des Redners, sein innigstes Interesse an der Aufnahme seiner Sprüche von Seiten des Jünglings spricht sich wieder weich und zart aus 23, 15. 16. 25. 26., es ist wieder Ueberredung da in längerer zusammenhängender Rede, öfter wie in dramatischer Form, und überall auf die Folgen hingewiesen. Inhaltlich wird mehr von den persönlichen Lastern, die den Menschen verderben, gesprochen und als Kernpunkt wieder die Gottesfurcht hervorgehoben 23, 17. 24, 21., während in der vorigen das Gottvertrauen 22, 19. Mit 24, 21. 22. schließt die Sammlung im Sinne des Redners völlig ab. S. noch Einl. zu diesem Buche. — 15. 16. Freude des Spruchredners an dem der Weisheit folgenden Jüngling. — 17. 18. Vor Allem, sich an dem zeitweisen Glück des Sünders nicht zu ereifern, sondern auf den Aus-

Sünder nicht, vielmehr um Furcht des Ew'gen
alle Zeit; 18. vielmehr es giebet eine Zukunft,
und deine Hoffnung wird vernichtet nicht. —
19. Höre du, mein Sohn, und werde weise,
und führ' auf geradem Weg dein Herz. 20.
Sei nicht unter Weinsäufern, unter Leibes-
verschlemmern. 21. Denn der Säufer und
Schlemmer verarmt, und in Lumpen kleidet
Rausch. — 22. Gehorche deinem Vater, der
zeugte dich, verachte deine Mutter nicht, die-
weil sie alt. 23. Wahrheit kaufe und ver-
kaufe nicht, Weisheit und Zucht und Einsicht.
24. Wie jubelt hoch der Vater des Gerechten,
wer einen Weisen zeugte, freut sich sein.
25. Es freue sich dein Vater und deine Mutter,
es juble die, so dich gebar. — 26. Gieb mir,
mein Sohn, dein Herz, es mögen deinen Augen
gefallen meine Wege. 27. Denn eine tiefe
Grube ist die Buhlerin, ein enger Brunnen ist
das fremde Weib. 28. Auch sie, wie Räuber,
lauert auf, und mehrt die an den Menschen

כִּי אִם־בְּיִרְאַת יְהוָה כָּל־הַיּוֹם׃ (יח) כִּי
אִם־יֵשׁ אַחֲרִית וְתִקְוָתְךָ לֹא תִכָּרֵת׃
(יט) שְׁמַע־אַתָּה בְנִי וַחֲכָם וְאַשֵּׁר בַּדֶּרֶךְ
לִבֶּךָ׃ (כ) אַל־תְּהִי בְסֹבְאֵי־יָיִן בְּזֹלֲלֵי
בָשָׂר לָמוֹ׃ (כא) כִּי־סֹבֵא וְזוֹלֵל יִוָּרֵשׁ
וּקְרָעִים תַּלְבִּישׁ נוּמָה׃ (כב) שְׁמַע לְאָבִיךָ
זֶה יְלָדֶךָ וְאַל־תָּבוּז כִּי־זָקְנָה אִמֶּךָ׃
(כג) אֱמֶת קְנֵה וְאַל־תִּמְכֹּר חָכְמָה וּמוּסָר
וּבִינָה׃ (כד) גּוֹל יָגוֹל אֲבִי צַדִּיק יוֹלֵד
חָכָם וְיִשְׂמַח בּוֹ׃ (כה) יִשְׂמַח־אָבִיךָ
וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ׃ (כו) תְּנָה בְנִי
לִבְּךָ לִי וְעֵינֶיךָ דְּרָכַי תִּרְצֹנָה׃ (כז) כִּי־
שׁוּחָה עֲמוּקָה זוֹנָה וּבְאֵר צָרָה נָכְרִיָּה׃
(כח) אַף־הִיא כְּחֶתֶף תֶּאֱרֹב וּבוֹגְדִים

בנ״א כֵּי v. 17.
בנ״א בַּשָּׂר v. 20. בנ״א סוֹבֵא v. 21.
גִיל ק׳ v. 24. יגיל קרי ibid.
ווּלד קרי ibid. ישמח קרי ibid.
תצרנה ק׳ נ״א תִּרְצֹנָה v. 26.

gang zu blicken, wo allein des Gottesfürchtigen Hoffnung in Erfüllung gegangen sein wird. Derselbe Gedanke 24, 1. 2. mit dem Besondern, daß darum der Jüngling sich nicht zu den Bösen geselle. Derselbe Gedanke 24, 19. 20., wo jedoch auf den unausbleiblichen Untergang der Bösen hingewiesen wird: also am Beginne, in der Mitte und am Schluß. An allen Orten derselbe Ausdruck קנא ב־, welcher, was wohl zu beachten, auch 3, 31. erscheint, und V. 18. und 24, 20. אחרית; ebenso mit demselben Gedankeninhalt in Ps. 37. Außerdem kehrt V. 20. fast ganz 24, 14. wieder. Der Gedanke (Gegensatz der אחרית „Folge" zu der Zeitweisigkeit der חטאים) und diese letzte Stelle erweisen, daß der ganze V. 18. Nachsatz ist, nicht aber ein Vorder- und Nachsatz. כי אם in beiden Versen gleichen Sinnes. — 19—21. An diesen einleitenden Gedanken der ganzen dritten Spruchsammlung schließt sich nun zuerst eine wohlgeordnete und gegliederte Warnung vor Trunksucht und geschlechtlicher Ausschweifung 19—35., indem zuerst nach kurzer Mahnung 19. vor der Trunksucht 20. 21., dann nach längerer Mahnung zum Gehorsam gegen die Eltern 22—25., vor geschlechtlicher Ausschweifung gewarnt wird 26—28., worauf noch einmal die ausführliche Schilderung der Trunksucht 29—35. folgt. — Die älteren Komment.: זללי בשר „Fleischfresser." Zur Erläuterung müßte dann hinzugefügt werden, daß allerdings die Morgenländer sehr selten Fleisch essen, daß aber, wenn sie einmal solches erhalten, dies den Eindruck bei ihnen macht, wie bei uns ein Weingelage, die höchste Lustbarkeit. Vgl. übrigens 5 M. 21, 20. — 22—25. Mahnung, den Eltern zu gehorchen und Weisheit zu erwerben. — 26—28. Warnung vor der Buhlerin und dem ehebrecherischen Weibe (נכריה wie in der Lobrede 2, 16. 5, 20. 6, 24, 7, 5., aber nicht in der ersten Spruchsammlung). Das Keri תצרנה „hüten," was nicht nothwendig. Zu V. 27. vgl. 22, 14. חתף ἅπ. λεγ. wie חָתַף Ijob 9, 12. für חטף. Die בוגדים sind die Jünglinge, welche sich der Ausschweifung ergaben. באדם gew.

treulos handeln. — 29. Wem Weh? Wem
Herzensweh? Wem Streit? Wem Kummer?
Wem Wunden ohne Ursach? Wem trübe Au-
gen? 30. Denen die spät beim Weine liegen,
die kommen, Würzwein zu versuchen. 31. Sieh
nicht den Wein an, wie roth er ist, wie Perlen
er im Becher wirft, sanft niedergleitet: 32. am
Ende sticht er Schlangengleich, beißt wie die
Natter. 33. Deine Augen sehen Sonderbares,
Verkehrtes spricht dein Herz. 34. Du bist
wie wer auf offnem Meere schläft, wer vorn
am Steuerruder schläft. 35. „Sie schlugen
mich, nicht that's mir weh; sie stießen mich, ich
merkt' es nicht. Wann erwach' ich? Fort, ich
such' ihn wieder auf." —

24. 1. Beeifre dich um böse Menschen
nicht, und nicht gelüste mit ihnen zu sein,
2. denn Verwüstung sinnt ihr Herz, und Un-

בְּאָדָם תּוֹסִיף׃ (כט) לְמִי אוֹי לְמִי אֲבוֹי
לְמִי מִדְוָנִים ׀ לְמִי־שִׂיחַ לְמִי פְּצָעִים
חִנָּם לְמִי חַכְלִלוּת עֵינָיִם׃ (ל) לַמְאַחֲרִים
עַל־הַיָּיִן לַבָּאִים לַחְקוֹר מִמְסָךְ׃ (לא) אַל־
תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם כִּי־יִתֵּן בַּכִּיס עֵינוֹ
יִתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים׃ (לב) אַחֲרִיתוֹ כְּנָחָשׁ
יִשָּׁךְ וּכְצִפְעֹנִי יַפְרִשׁ׃ (לג) עֵינֶיךָ יִרְאוּ
זָרוֹת וְלִבְּךָ יְדַבֵּר תַּהְפֻּכוֹת׃ (לד) וְהָיִיתָ
כְּשֹׁכֵב בְּלֶב־יָם וּכְשֹׁכֵב בְּרֹאשׁ חִבֵּל׃
(לה) הִכּוּנִי בַל־חָלִיתִי הֲלָמוּנִי בַּל־יָדָעְתִּי
מָתַי אָקִיץ אוֹסִיף אֲבַקְשֶׁנּוּ עוֹד׃

כד (א) אַל־תְּקַנֵּא בְּאַנְשֵׁי רָעָה וְאַל־
תִּתְאָו לִהְיוֹת אִתָּם׃ (ב) כִּי־שֹׁד יֶהְגֶּה

v. 29. בנ״א לְמִי ibid. נ״א לְמִי
ibid. מדינים ק׳ ibid. נ״א חַכְלִילוּת
v. 31. בנ״א כִּי ibid. בכוס קרי
v. 35. נ״א הִכּוּנִי

„unter den Menschen," allein בנר ב־ hat seinen bestimmten Begriff. — 29. Sehr nachdrückliche und effektreiche Schilderung der Trunksucht. Zuerst die geistigen und körperlichen Folgen in Frageform. חכללות ἅπ. λεγ. 1 M. 49, 12. u. Anm. — 30. Vgl. 9, 2. 5. Jesch. 5, 11. 65, 11. Die Reisenden berichten, daß im Morgenlande das Alleintrinken des Weines nicht Gebrauch ist, und daß, wenn sie ein Gelage halten, dies dann Tage lang anwährt. — 31. 32. Man dürfe sich vom schönen Aussehen und Geschmack des Weines nicht verleiten lassen, da er zuletzt wie Gift Nachtheil bringt. V. 31. sehr malerisch für den, der den Wein schon liebt, der mit ihm liebäugelt. „Auge" brauchen wir vom Fett, „Perle" vom Weine. Vgl. noch H. L. 7, 10. — 33. Schon verdunkelt sich das Bewußtsein, und der Weingefüllte verfällt auf Sonderbares und Verkehrtes. זרות Einige als fremde Weiber, besser gleich תהפכות neutr. — 34. Immer fortschreitend wird der Berauschte geschildert, wie er für die höchste Gefahr stumpf ist. Am Steuerruder schlafen ist noch größere Gefahr. And.: ihm ist es, als ob sich Alles um ihn herum bewegte, wie dem auf einem Schiffe Schlafenden, was gezwungen und matt und dem V. 32. widerspricht. — 35. Der Redner malt nun die Unverbesserlichkeit des Säufers, indem er ihm Worte in den Mund legt, die darstellen, wie er diese Folgen des Trinkens auffaßt: die Schläge und Wunden bedauert er nicht, denn sie thaten ihm ja im Rausche nicht weh, und den Schlaf will er nur beendet haben, um wieder zum Trinken zurückzukehren. Die Meisten nehmen מתי als „wenn," und zerstören dadurch das Malerische des Ausdrucks. Er gönne sich selbst den Schlaf nicht, um nur wieder zu trinken. —

24. 1. 2. Der Spruchredner, indem er nunmehr auf Einzelnes übergehen will, kehrt zu dem Gedanken, mit dem er begonnen, zurück s. Anm. zu 23, 17. — 3—6. Als Gegensatz: nur Weisheit, Einsicht, Rath begründen und

heil reden ihre Lippen. — 3. Durch Weisheit wird ein Haus gebaut, durch Einsicht wohlbefestigt; 4. und durch Erkenntniß füllen sich die Kammern mit aller köstlichen und holden Habe. 5. Ein weiser Mann hat Stärke, erkenntnißvoller Mann stärkt seine Kraft. 6. Denn mit guter Führung kannst du Krieg führen, und Hülfe ist wo vieler Rath. — 7. Zu Hohes ist dem Narren Weisheit, im Thore thut er seinen Mund nicht auf. 8. Wer sinnt auf Böses, ihn nennt man Ränkeschmied. 9. Der Thorheit Rath ist Sünde, dem Menschen Gräu'l ein Spötter. — 10. Verzagest du am Tag der Noth, ist deine Kraft dahin. 11. Rette die zum Tod Geschleppten, die zur Schlachtbank wanken, halt zurück! 12. So du sprächest: „sieh, wir wußten nichts davon!" Weiß der die Herzen wägt es nicht? Der deine Seele wahrt, er kennt's, und er vergilt nach seinem Thun dem Menschen. — 13. Iß, mein Sohn, Honig, denn er ist gut, und Honigseim, süß deinem Gaumen: 14. also deiner Seele lerne Weisheit; fandst du sie, so hast du eine Zukunft, und deine Hoffnung wird vernichtet nicht. — 15. Laur', ein Frevler, nicht auf des Gerechten Hütte, verwüste nicht sein

לִבָּם וְעָמָל שִׂפְתֵיהֶם תְּדַבֵּרְנָה׃ (ג)
בְּחָכְמָה יִבָּנֶה בָּיִת וּבִתְבוּנָה יִתְכּוֹנָן׃
(ד) וּבְדַעַת חֲדָרִים יִמָּלְאוּ כָּל־הוֹן יָקָר
וְנָעִים׃ (ה) גֶּבֶר־חָכָם בָּעוֹז וְאִישׁ דַּעַת
מְאַמֶּץ־כֹּחַ׃ (ו) כִּי בְתַחְבֻּלוֹת תַּעֲשֶׂה־לְּךָ
מִלְחָמָה וּתְשׁוּעָה בְּרֹב יוֹעֵץ׃ (ז) רָאמוֹת
לֶאֱוִיל חָכְמוֹת בַּשַּׁעַר לֹא יִפְתַּח־פִּיהוּ׃
(ח) מְחַשֵּׁב לְהָרֵעַ לוֹ בַּעַל מְזִמּוֹת
יִקְרָאוּ׃ (ט) זִמַּת אִוֶּלֶת חַטָּאת וְתוֹעֲבַת
לְאָדָם לֵץ׃ (י) הִתְרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה צַר
כֹּחֶכָה׃ (יא) הַצֵּל לְקֻחִים לַמָּוֶת וּמָטִים
לַהֶרֶג אִם־תַּחְשׂוֹךְ׃ (יב) כִּי־תֹאמַר הֵן
לֹא־יָדַעְנוּ זֶה הֲלֹא־תֹכֵן לִבּוֹת ׀ הוּא־יָבִין
וְנֹצֵר נַפְשְׁךָ הוּא יֵדָע וְהֵשִׁיב לְאָדָם
כְּפָעֳלוֹ׃ (יג) אֱכָל־בְּנִי דְבַשׁ כִּי טוֹב
וְנֹפֶת מָתוֹק עַל־חִכֶּךָ׃ (יד) כֵּן ׀ דְּעֶה
חָכְמָה לְנַפְשֶׁךָ אִם־מָצָאתָ וְיֵשׁ אַחֲרִית
וְתִקְוָתְךָ לֹא תִכָּרֵת׃ (טו) אַל־תֶּאֱרֹב
רָשָׁע לִנְוֵה צַדִּיק אַל־תְּשַׁדֵּד רִבְצוֹ׃

v. 5. נ״א בַּעוֹז
v. 14. נ״א דֵּעָה

erweitern das Glück, und bestehen die Kämpfe. Zu V. 6. s. 11, 14. 20, 18. — 7—9. Das Gegentheil hiervon die Thorheit: wenn es gilt, offen aufzutreten, verstummt sie; nur heimliche Ränke zu spinnen und zu sündigen ist sie im Stande. „Thor" Gerichtshof, Volksversammlung, als deren Gegensatz V. 8. u. 9. verständlich. איש מזמות vgl. 12, 2. 14, 17. — 10—12. Worin aber der Weise seine Weisheit bethätigen muß: zuerst in der eigenen Gefahr (10.), dann in der Errettung Anderer (11. 12.), mit Hinweisung auf den göttlichen Vergelter. Eine große Wahrheit spricht der Spruchredner aus: nur mit dem Muth schwindet die Kraft, wer den Muth in der Gefahr nicht verliert, besteht sie. — V. 11. malt Mitmenschen in der höchsten Gefahr: wenn sie schon zum Tode hingeschleppt werden, ringe noch sie zu retten. Mit tiefem Sinne hebt der Redner die gewöhnlichen Vorwände hervor: wir haben nichts damit gemein, wir wissen nicht, ob sie schuldlos, was geht es uns an; und vernichtet sie, indem er in ihr Gewissen die Frage hineinschleudert: wie willst du dich vor dem Allwissenden und Allvergelter hiermit rechtfertigen, daß du das Leben deiner Mitmenschen ohne Widerstand zerstören ließest? Viele finden darin eine Hinweisung auf den Gebrauch nach der Mischna, vor der Hinführung zur Todesstrafe Jeden aufzufordern, der noch etwas zur Rechtfertigung des Verurtheilten wisse? Allein es ist fraglich, ob diese Sitte in so frühe Zeit hinunterreicht, und dann paßt die Situation nicht, da mit diesem Hervortreten Gefahr nicht verbunden. — 13. 14. Die Weisheit ist süß für die Seele, wie Honig, denn durch sie ge-

Lager: 16. denn siebenmal fällt der Gerechte und erhebt sich wieder, doch Frevler stürzen im Verderben. — 17. Wenn fällt dein Feind, o freu dich nicht, und wenn er strauchelt, jauchze nicht dein Herz: 18. daß nicht der Ewige es sehe, es ihm mißfalle, und seinen Zorn er von ihm wende. — 19. Sei nicht entrüstet über Uebelthäter, ob Frevlern nicht ereifert: 20 denn eine Zukunft hat der Böse nicht, der Frevler Leucht' erlischt. — 21. Fürchte den Ew'gen, mein Sohn, und den König, mit Umstürzlern vereinige dich nicht. 22. Denn plötzlich steiget ihr Verderben auf, und beider Unheil, wer kennt's? — —

VI. Vierte Spruchsammlung.

23. Auch diese sind von Weisen. Auf die Person seh'n im Gericht, das ist nicht gut. 24. Wer zum Frevler spricht: du hast Recht! dem fluchen Völker, den verwünschen Nationen. 25. Doch Strafenden ergeht es wohl, auf sie kommt Heiles Segen. — 26. Die Lippen küßt, wer treffende Antwort giebt. — 27. Richt' draußen dein Geschäft aus, bestelle wohl dein Feld: nachher dann bau dein Haus. — 28. Sei nicht ohne Ursach' Zeuge wider dei-

(טז) כִּי שֶׁבַע ׀ יִפּוֹל צַדִּיק וָקָם וּרְשָׁעִים
יִכָּשְׁלוּ בְרָעָה׃ (יז) בִּנְפֹל אוֹיִבְיךָ אַל־
תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל־יָגֵל לִבֶּךָ׃ (יח) פֶּן־
יִרְאֶה יְהוָה וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו
אַפּוֹ׃ (יט) אַל־תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל־
תְּקַנֵּא בָּרְשָׁעִים׃ (כ) כִּי ׀ לֹא־תִהְיֶה
אַחֲרִית לָרָע נֵר רְשָׁעִים יִדְעָךְ׃ (כא) יְרָא
אֶת־יְהוָה בְּנִי וָמֶלֶךְ עִם־שׁוֹנִים אַל־
תִּתְעָרָב׃ (כב) כִּי־פִתְאֹם יָקוּם אֵידָם
וּפִיד שְׁנֵיהֶם מִי יוֹדֵעַ׃ (כג) גַּם־אֵלֶּה
לַחֲכָמִים הַכֵּר־פָּנִים בְּמִשְׁפָּט בַּל־טוֹב׃
(כד) אֹמֵר ׀ לְרָשָׁע צַדִּיק אָתָּה יִקְּבֻהוּ
עַמִּים יִזְעָמוּהוּ לְאֻמִּים׃ (כה) וְלַמּוֹכִיחִים
יִנְעָם וַעֲלֵיהֶם תָּבוֹא בִרְכַּת־טוֹב׃ (כו)
שְׂפָתַיִם יִשָּׁק מֵשִׁיב דְּבָרִים נְכֹחִים׃
(כז) הָכֵן בַּחוּץ ׀ מְלַאכְתֶּךָ וְעַתְּדָהּ
בַּשָּׂדֶה לָךְ אַחַר וּבָנִיתָ בֵיתֶךָ׃ (כח) אַל־

v. 17. עט׳ בִּנְפֹל יתיר י׳ ibid.
v. 23. נ״א הַכֵּר־
v. 24. נ״א אָמֵר או אֹמַר נ״א אָתָּה או אַתָּה ibid.
v. 25. נ״א בִרְכַּת־
v. 27. נ״א בֵיתֶךָ

langen wir zum gedeihlichen Ziele. Vgl. 5, 3. 23, 18. — 15. 16. Immer wieder der Hauptgedanke, daß es nicht aufs einzelne Unglück, sondern aufs Ziel ankommt, das am Ende erreicht wird. — 17. 18. Warnung vor Schadenfreude. „Von ihm abwende" und auf dich übertrage, da er dem Schadenfrohen zürnen muß, wie 17, 5. — 19. 20. Schluß des Ganzen durch Rückkehr zum Anfang, s. Anm. zu 23, 17. und vgl. noch 13, 9. — 21. 22. Wie aber in jenen Anfang noch die Empfehlung der Gottesfurcht eingefügt war, so wird sie hier noch hinzugefügt, aber mit der Furcht vor dem Könige, dem Repräsentanten der Gesellschaft, dem Stellvertreter Gottes in diesem Bezuge, identifizirt. שונים Anderswollende, And. Neuerer, Rebellen. שניהם, die Gott oder den König nicht fürchten; And. die Strafe, die von beiden ausgeht. — —

23. Vierte Spruchsammlung (V. 23—34.) Die Ueberschrift, die deutlich diese Sammlung als auserlesene Sprüche von unbenannten Weisen kund giebt, vgl. 25, 1., zugleich גם als einen später hinzugefügten Anhang bezeichnet, wird von Ein. „auch dies welche ziemet Weisen," And. „für Weise" gedeutet, während überall in diesem Buche festgehalten wird, daß Sprüche von Weisen an Jünger gegeben werden. Der kurze V. wird im Folgenden erklärt. — 26. Der Spruch braucht nicht mit dem Vorhergehenden verbunden zu werden, da er allgemeiner Natur ist, vgl. 15, 23. „Küssen," d. i. lieb, theuer sein. — 27. Zuerst richte man seine Geschäfte aus, insonders bestelle sein

nen Nächsten: denn willst du täuschen mit
deinen Lippen? — 29. Sprich nicht: wie er
mir that, will ich ihm thun, ich will dem
Mann nach seinem Thun vergelten. — 30. An
eines Trägen Feld ging ich vorüber, an eines
Unverständigen Weinberg. 31. Und sieh, in
Nesseln war er aufgeschossen ganz und gar,
es deckten Dornen seine Fläche, und seine
Steinmau'r war verfallen. 32. Da schaut'
ich dies, nahm's mir zu Herzen; ich sah's
und nahm mir Warnung draus: 33. „Ein
wenig Schlafen, ein wenig Schlummern, ein
wenig Händefalten im Liegen!" 34. Da
kömmt wie ein Räuber deine Armuth, dein
Mangel wie ein Schildbewehrter. — —

תְּהִי עֵד־חִנָּם בְּרֵעֶךָ וַהֲפִתִּיתָ בִּשְׂפָתֶיךָ:
(כט) אַל־תֹּאמַר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה־לִי כֵּן
אֶעֱשֶׂה־לּוֹ אָשִׁיב לָאִישׁ כְּפָעֳלוֹ: (ל) עַל־
שְׂדֵה אִישׁ־עָצֵל עָבַרְתִּי וְעַל־כֶּרֶם אָדָם
חֲסַר־לֵב: (לא) וְהִנֵּה עָלָה כֻלּוֹ ׀
קִמְּשֹׂנִים כָּסּוּ פָנָיו חֲרֻלִּים וְגֶדֶר אֲבָנָיו
נֶהֱרָסָה: (לב) וָאֶחֱזֶה אָנֹכִי אָשִׁית לִבִּי
רָאִיתִי לָקַחְתִּי מוּסָר: (לג) מְעַט שֵׁנוֹת
מְעַט תְּנוּמוֹת מְעַט ׀ חִבֻּק יָדַיִם לִשְׁכָּב:
(לד) וּבָא־מִתְהַלֵּךְ רֵישֶׁךָ וּמַחְסֹרֶיךָ
כְּאִישׁ מָגֵן:

VII. Fünfte Spruchsammlung.

25. 1. Auch diese sind Sprüche Schelo-
moh's, welche die Männer Chiskijah's, Königs
von Jehudah, zusammengetragen. 2. Gottes
Ehre ist, die Sache zu verbergen, der Könige

כה (א) גַּם־אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר
הֶעְתִּיקוּ אַנְשֵׁי ׀ חִזְקִיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה:
(ב) כְּבֹד אֱלֹהִים הַסְתֵּר דָּבָר וּכְבֹד

עטי׳ אִישׁ־ v. 30. פתח באתנח ibid.
נ״א חֲסַר־ ibid.
נ״א נֶהֱרָסָה v. 31. נ״א וָאֶחֱזֶה v. 32.
ב״א אֵלֶּה עטי׳ אֵלֶּה v. 1. נ״א כְּבוֹד v. 2.

Feld, dann erst soll man sein Haus zu bequemen und behaglichem Leben einrichten: eine Regel, die für Anfänger wichtig ist. Raschi: dann erst nimm ein Weib, Ewald: dann zeuge Kinder, vgl. 5 M. 25, 9. — 28. עד חנם ist an sich kein falscher Zeuge, sondern Einer, der eigentlich keine Ursache zum Zeugen hat, indem er nichts Rechtes von der Sache weiß, aber, aus Lust sich geltend zu machen, sich zum Zeugnißablegen vordrängt, was beim öffentlichen Gerichtsverfahren der Alten wohl öfter stattfinden mochte. Ein solcher, wenn er erst angefangen, sagt bald aus, durch die Lage gedrängt, was er nicht weiß oder was falsch ist, und kömmt so, ohne anfängliche Absicht, zu trügerischer Aussage. Dies ist meisterhaft im והפתית, in dem ה inter. zwischen dem ו und dem perfect. ausgedrückt. — 30—35. Der Spruchredner zeichnet die traurigen Folgen der Faulheit, wie sie sich am Felde und Weinberge des Trägen zeigen, so daß diese nichts hervorbringen, und die bitterste Armuth eintreten muß. Wie der Träge hierzu gekommen, schildert er mit den betreffenden Worten von 6, 10. 11., wo sie allerdings Original sind. Einige wollten darin eine Parabel der geistigen Vernachlässigung erblicken, wie ähnlich Jesch. 5, 1 ff., wozu aber nichts nöthigt. Lebendige Zäune, wohl auch Mauern werden um ganze Weinberge zum Schutze vor wilden Thieren, wie Schweine, Schakale, die furchtbare Verheerungen anrichten, aufgeführt. — —

25. Fünfte Spruchsammlung (Kap. 25—29.) Zweite größere Spruchsammlung, zusammengestellt unter Chiskijah, aber in den einzelnen Sprüchen aus früherer Zeit, worüber s. Einleit. zu diesem Buche. — 1. עתק im Hiph. von einem Orte zum andern bewegen, wie Zelt, Lager, hier Sprüche aus verschiedenen in ein Buch. — 2. Die Sammlung stellt an ihre Spitze Sprüche über die Stellung der Könige, und weiß nun nicht besser anzufangen, als diese letzteren mit Gott zu vergleichen, aber sofort das unterscheidende Moment aufzustellen. Gottes Gedanken,

Ehre, die Sache zu erforschen. 3. Wie an Höhe der Himmel, an Tiefe die Erde, sei unerforschlich der Könige Herz. 4. Scheide die Schlacken vom Silber, so geht dem Goldschmidt ein Gefäß hervor; 5. scheide den Frevler aus des Königs Umgebung, so wird sein Thron durch Recht gefestigt. 6. Brüste dich nicht vor dem König, und dränge dich nicht an der Großen Platz: 7. denn besser ist's, man sage dir: steig hier herauf! als daß man vor dem Fürsten dich erniedre, den deine Augen sahen. — 8. Geh nicht zum Streite eilig aus, daß nicht was willst du thun? an dessen Ausgang, wenn dich dein Gegner hat beschimpft. 9. Streit deinen Streit mit deinem Gegner, doch nicht enthülle des Andern Geheimniß: 10. daß nicht wer's hört dir schimpfe, und nie dein Leumund weiche. — 11. Goldene Aepfel mit Silberfiguren ein Wort gesprochen in rechter Wendung; 12. goldener Ring mit feinstem Gehänge ein weiser Mahner im Ohr, das

מְלָכִים חֲקֹר דָּבָר: (ג) שָׁמַיִם לָרוּם
וָאָרֶץ לָעֹמֶק וְלֵב מְלָכִים אֵין חֵקֶר:
(ד) הָגוֹ סִיגִים מִכָּסֶף וַיֵּצֵא לַצֹּרֵף כֶּלִי:
(ה) הָגוֹ רָשָׁע לִפְנֵי־מֶלֶךְ וְיִכּוֹן בַּצֶּדֶק
כִּסְאוֹ: (ו) אַל־תִּתְהַדַּר לִפְנֵי־מֶלֶךְ
וּבִמְקוֹם גְּדֹלִים אַל־תַּעֲמֹד: (ז) כִּי טוֹב
אֲמָר־לְךָ עֲלֵה הֵנָּה מֵהַשְׁפִּילְךָ לִפְנֵי
נָדִיב אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ: (ח) אַל־תֵּצֵא
לָרִב מַהֵר פֶּן מַה־תַּעֲשֶׂה בְּאַחֲרִיתָהּ
בְּהַכְלִים אֹתְךָ רֵעֶךָ: (ט) רִיבְךָ רִיב
אֶת־רֵעֶךָ וְסוֹד אַחֵר אַל־תְּגָל: (י) פֶּן
יְחַסֶּדְךָ שֹׁמֵעַ וְדִבָּתְךָ לֹא תָשׁוּב:
(יא) תַּפּוּחֵי זָהָב בְּמַשְׂכִּיּוֹת כָּסֶף דָּבָר
דָּבֻר עַל־אָפְנָיו: (יב) נֶזֶם זָהָב וַחֲלִי־
כָתֶם מוֹכִיחַ חָכָם עַל־אֹזֶן שֹׁמָעַת:

נ״א לְךָ v. 7. נ״א מֵהַשְׁפִּילְךָ או מֵהַשְׁפִּי׳ ibid.
נ״א לָרִיב v. 8.
נ״א תְּגַל v. 9.

Willen, Thun ist unerforschlich; darin ist seine Ehre enthalten, weil, wären sie erforschlich, sie endlich sein müßten; seine Unendlichkeit bedingt die Unerforschlichkeit. Die Ehre des Königs ist, genau die Dinge zu durchschauen, um sowohl Gerechtigkeit Jedem widerfahren zu lassen, als auch durch weise Pläne das Heil des Volkes zu erringen; es muß Alles klar und bedacht vor ihm sein. — 3. Muß aber der König erforschen, so muß er doch seine An- und Absichten verbergen, weil, Anderen offenbar, sie zu ihrem persönlichen Vortheil von ihnen ausgebeutet werden. „Unerforschlich" gehört den drei aufgezählten Dingen an. Wie der König V. 2. mit Gott, so hier mit Himmel und Erde zusammengestellt, dort Verschiedenheit, hier Aehnlichkeit. — 4. 5. Frevler in der Umgebung, zu den Freunden und Dienern des Königs gehörig, und Gerechtigkeit kann nicht geübt werden. Jene müssen also entfernt werden. Dies verglichen mit der Operation des Goldschmiedes, der nur dann ein köstliches Gefäß herstellen kann, wenn das Metall von Schlacken rein ist. — 6. 7. Zum Schluß und Uebergang Rath, wie man sich vor Königen zu benehmen: vor Allem bescheiden, weil der Unbescheidene erniedrigt wird, und dies in Betracht der frühern Größe („welche deine Augen sahen") um so schmerzlicher ist. — 8. Folgen Sprüche über die Führung eines Streites. Hierzu ist vor Allem Besonnenheit nöthig, um nicht einen schimpflichen Ausgang zu erleiden. Man muß seiner gerechten Sache, aber auch seiner Kampfmittel gewiß sein, bevor man ihn beginnt. ־ָה als neutr. — 9. 10. Bist du im Streit, so führe ihn redlich, bediene dich nicht unredlicher Mittel, um deinen Gegner zu beschimpfen und ganz niederzutreten, weil er sonst sofort Mitleid und Anklang findet, und die Welt auf seine Seite tritt. — 11. 12. Die beiden Verse sind bis jetzt noch wenig aufgeklärt, und namentlich weil man sie nicht genug in ihrem genauen Zusammenhang beachtet hat. Der völlig gleiche Bau: תפוחי זהב und נזם זהב, במשכיות כסף und חלי כתם, על אפניו und על אוזן שמעת, דבר דבר und מוכיח חכם, beweist, daß sie gar nicht getrennt werden können. Nun hat man sie fälschlich für ein- und dasselbe aussprechend gehalten, das Lob der rechtzeitigen Rede; aber sie handeln vielmehr im Gegensatze V. 11. vom rechtzeitigen Worte, V. 12. vom geneigten Hören und Annehmen, so daß der Schwerpunkt in V. 11. in

hört. — 13. Schneekühlung am Erntetage ein treuer Bote seinen Sendern, die Seele seines Herrn erquickt er. — 14. Wolken und Wind, und doch kein Regen, ein Mann, der lügend mit Geschenken prahlt. — 15. Durch Langmuth wird der Mächtige überredet, und Knochen bricht die weiche Zunge. — 16. Du fandest Honig, iß gerad' genug, daß du nicht übersatt ihn ausspeist; 17. mach selten deinen Fuß in deines Freundes Hause, daß er nicht deiner satt dich hasse. — 18. Keule und Schwert und spitzer Pfeil wer wider seinen Nächsten spricht als falscher Zeuge. 19. Zerbrochner Zahn und lahmer Fuß ist das Vertraun auf Ungetreue am Tag der Noth. 20. Das Kleid auszieh'n am Wintertag, auf Wunde Essig, wer Lieder singt vor tiefbetrübtem Herzen. — 21. Wenn dein Hasser hungert, speise ihn mit

(יג) כְּצִנַּת־שֶׁלֶג ׀ בְּיוֹם קָצִיר צִיר נֶאֱמָן
לְשֹׁלְחָיו וְנֶפֶשׁ אֲדֹנָיו יָשִׁיב׃ (יד) נְשִׂיאִים
וְרוּחַ וְגֶשֶׁם אָיִן אִישׁ מִתְהַלֵּל בְּמַתַּת־
שָׁקֶר׃ (טו) בְּאֹרֶךְ אַפַּיִם יְפֻתֶּה קָצִין
וְלָשׁוֹן רַכָּה תִּשְׁבָּר־גָּרֶם׃ (טז) דְּבַשׁ
מָצָאתָ אֱכֹל דַּיֶּךָּ פֶּן־תִּשְׂבָּעֶנּוּ וַהֲקֵאתוֹ׃
(יז) הֹקַר רַגְלְךָ מִבֵּית רֵעֶךָ פֶּן־יִשְׂבָּעֲךָ
וּשְׂנֵאֶךָ׃ (יח) מֵפִיץ וְחֶרֶב וְחֵץ שָׁנוּן
אִישׁ־עֹנֶה בְרֵעֵהוּ עֵד שָׁקֶר׃ (יט) שֵׁן
רָעָה וְרֶגֶל מוּעָדֶת מִבְטָח בּוֹגֵד בְּיוֹם
צָרָה׃ (כ) מַעֲדֶה־בֶּגֶד ׀ בְּיוֹם קָרָה חֹמֶץ
עַל־נָתֶר וְשָׁר בַּשִּׁרִים עַל לֶב־רָע׃
(כא) אִם־רָעֵב שֹׂנַאֲךָ הַאֲכִלֵהוּ לָחֶם

דבר דבר, in V. 12. in אזן שמעת liegt. So bilden sie zusammen ein Ganzes. Beide Sprüche haben die ethisch-ästhetische Unterlage, daß nur das recht ist, was zusammen paßt, (man erinnere sich an den Spruch „ein goldner Ring in Schweines Nase" 11, 22.) Betrachten wir nun den zweiten V. zuerst, so ist נזם Ohrring (s. 1 M. 35, 4.), was zu אזן genau paßt; wir würden dann חלי כתם am besten als von noch feinerem Golde verfertigtes Gehänge im Ohrringe verstehen, wodurch es dieselbe Stellung zu נזם erhält, wie משׂכיות zu תפוחי. Vergl. die Abbild. I. S. 184. 314. Der V. sagte also: wie ein goldner Ring mit Gehänge von feinstem Golde im Ohre ist ein weiser Vermahner, der auf ein aufmerksames Ohr trifft. אזן würde also zu נזם und zu מוכיח gehören, und hierzu durch den Zusatz שמעת passender, bestimmter gemacht werden. Diesem nun völlig analog sind תפוחי זהב goldene Aepfel (nicht etwa Goldäpfel) mit silbernen Figuren darauf, (an silberne Schalen ist nicht zu denken vgl. 4 M. 33, 52.) Daß auch dies Zierrathen sind, ist klar, aber welche? Klar würde dies sein, wenn על אפניו bestimmt wäre. Denn daß dies eben so wie על אזן zu תפוחי und zu דבר דבר gehört, ist einsichtlich. Nach Rabe stände es für פניו mit א präform. wie אזרוע, so daß es hieße: על הפנים הראויים. And. erkl. es von אופן Rad, Dual „auf seinen Rädern," sprüchwörtlich für schnell treffendes Wort, was aber dem Charakter des V. widerspricht. And. „Zeit" أَوَان Targ. פתיאית, Vulg. in tempore suo. Alle diese Erklärungen genügen nicht vollständig, da sie den Zusammenhang zwischen dem Sinn und den „Aepfeln" nicht klar machen. Man bemerkt, daß Aepfel als Zierrathen z. B. vergoldete Knäufe, wie כפתור, gebraucht wurden. Wir erinnern auch an die (wollenen) Granatäpfel am Saume des Oberkleides des Hohenpriesters. Weiter gelangen wir aber nicht. — 13. Schnee und Eis zur Abkühlung der Getränke (Sorbet, Wein, Wasser) zu gebrauchen, war bei allen alten Völkern Sitte. Den Jisr. verschaffte der Lebanon hinreichende Masse Schnee und Eis. צנה Targ. קירותא, Vulg. frigus. — 15. Die Ueberredung beugt auch den eisernsten Willen. — 16. 17. כן תשבענו und פן ישבעך zeigen, daß die V. zusammengehören, ohne daß darum der erste V. nicht dennoch allgemeiner gefaßt werden könnte: das Gute genießen, aber nicht im Uebermaß, weil es dann das Gegentheil hervorbringt. — 18—20. Durch Gleichnisse werden drei Arten von Menschen, die ihrer Pflicht nicht genügen, charakterisirt: der falsche Zeuge, der falsche Freund, der in der Noth abfällt, und der Theilnahmlose, der den Schmerz des Nächsten nicht schont; der erste wird in seinen verderblichen Wirkungen, der zweite in seiner Unbrauchbarkeit, der dritte in der Erregung unangenehmster Empfindung charakterisirt. מועדת am besten Part. Pual. Im letzten V. ist חמץ על נתר sehr auffällig. נתר Natron s. Anm. zu Jirm. 2, 22. Essig darauf soll es gähren, aufsprudeln machen. Man sieht hier aber das tert. comp. nicht, da dies mit menschlichen Empfindungen nichts gemein hat. Die Sept. haben ὥσπερ ὄξος ἕλκει ἀσύμφορον, wie Essig nicht auf eine Wunde paßt, ein trefflicher Sinn; daher

Brod, und wenn er dürstet, tränke ihn mit Wasser; 22. zwar glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt: doch wird der Ewige dir vergelten. — 23. Nordwind schafft Regen, verdrießliche Gesichter heimliches Gespräch. — 24. Besser auf einem Dachwinkel wohnen, als zänkisch Weib, sei's in geräumigem Hause. — 25. Kühles Wasser Ohnmächtigem ist gute Nachricht aus fernem Lande. — 26. Getrübter Quell, verschlammter Born ist der Gerechte wankend vor dem Frevler. — 27. Viel Honig essen ist nicht gut: ihrer Ehren ein Maß ist Ehre. — 28. Erbrochne Stadt, ohn' Mauer, der Mann, deß Geiste Selbstbeherrschung fehlt. —

וְאִם־צָמֵא הַשְׁקֵהוּ מָיִם׃ (כב) כִּי גֶחָלִים
אַתָּה חֹתֶה עַל־רֹאשׁוֹ וַיהוָה יְשַׁלֶּם־לָךְ׃
(כג) רוּחַ צָפוֹן תְּחוֹלֵל גָּשֶׁם וּפָנִים
נִזְעָמִים לְשׁוֹן סָתֶר׃ (כד) טוֹב שֶׁבֶת
עַל־פִּנַּת־גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְוָנִים וּבֵית חָבֶר׃
(כה) מַיִם קָרִים עַל־נֶפֶשׁ עֲיֵפָה וּשְׁמוּעָה
טוֹבָה מֵאֶרֶץ מֶרְחָק׃ (כו) מַעְיָן נִרְפָּשׂ
וּמָקוֹר מָשְׁחָת צַדִּיק מָט לִפְנֵי רָשָׁע׃
(כז) אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת לֹא־טוֹב וְחֵקֶר
כְּבֹדָם כָּבוֹד׃ (כח) עִיר פְּרוּצָה אֵין
חוֹמָה אִישׁ אֲשֶׁר אֵין מַעְצָר לְרוּחוֹ׃

נ"א לְשׁוֹן v. 23.
נ"א שֶׁבֶת v. 24. מדינים קרי ibid.
נ"א מַעְיָן v. 26.
נ"א כְּבוֹדָם v. 27.

zu vgl. mit نتر, נתץ, נתש reißen, verwunden. — 21. 22. Kein Wort über die sittliche Höhe dieser Verse; denn wenn Umbreit sie „christlich" nennt, so verweisen wir auf 2 M. 23, 4. 5. Die Erkl. haben viele Mühe sich gemacht mit „glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt." Sie glauben, es bedeute: den Kopf glühend machen, und dies sei so viel wie: erröthen, Scham empfinden. Eine starke Zumuthung. Der Zusatz: „aber der Ewige wird es dir vergelten" macht deutlich, daß der Spruchredner sagen will: zwar bereitest du ihm damit große Schmerzen (vgl. 6, 28.), denn nichts kränkt mehr, als von einem Feinde Wohlthaten annehmen zu müssen; und es ist daher sehr zweifelhaft, wie er dir vergelten werde, ob nicht durch noch größern Haß: aber Gott wird es dir vergelten. — 23. Heimlichkeiten erregen den Verdacht schlimmer Nachrede, also verdrießliche Gesichter, wie der Wind den Himmel mit Wolken überzieht. Nordwind, der aus dem das Dunkele, Unbekannte repräsentirenden Norden weht. — 24. Schon 21, 9. — 25. Vgl. V. 13. 15, 30. — 26. Schon Raschi erkl. viel treffender: der Gerechte, der sich fürchtet den Frevler ins Gesicht zu vermahnen wegen seines Wandels, also ein Gerechter, der aus Furcht dem Frevler zustimmt oder nachgiebt; er ist wie ein Quell, der erquicken könnte, aber getrübt und schmutzig nur die Hoffnung täuscht und den Durst erhöht. And. der durch den Frevler vernichtete Gerechte. — 27. Die zweite Versh. erkl. mit Raschi Viele: das Schwere (das Ueberirdische) zu erforschen ist schwer, darum nicht gut. Rabe: die Ehre der Gerechten zu erforschen ist Ehre. And. erkl. חקר „Verachtung" nach dem Arab. حقر, also: Verachtung ihrer (d. h. der Menschen) Ehre ist Ehre, welche Bedeutung im Hebr. aber nicht nachweislich ist. Offenbar ist כבוד Gegensatz von „nicht gut" und so חקר von הרבות, wie in כבודם das Analogon von דבש liegt. חקר ist aber, wie in dem häufigen אין חקר klar hervortritt, auch „Begränzung, Maaß," weil unerforschlich und unermeßlich, erforschlich und begränzt identisch sind. Diesen Begriff hat חקר z. B. Ijob 38, 16. Also: nach zu viel Ehre geizen ist, wie zu viel Honig essen nicht gut, eine Begränzung, ein Maß Ehre ist Ehre. — 28. Ein Geist, der sich nicht selbst beherrschen kann, ist wie eine mauerlose Stadt, allen Angriffen offen, da jede Beleidigung ihn aufzureizen vermag. —

26. 1. Wie Schnee im Sommer, in der Ernte Regen, so ziemet Ehre nicht dem Thoren. — 2. Wie der Vogel flieht, wie die Schwalbe davonfliegt, so trifft ein unverdienter Fluch nicht ein. — 3. Die Peitsche für's Pferd, dem Esel Gebiß, und die Ruthe dem Rücken der Thoren. — 4. Antworte nicht dem Thoren nach seiner Narrheit, daß du nicht gleichest ihm, auch du. 5. Antworte dem Thoren nach seiner Narrheit, daß er nicht weise sei in seinen Augen. — 6. Die Füße schlägt sich ab, Gewaltthat trinkt, wer Wichtiges schickt durch einen Thoren. 7. Wie wenn der Lahme hebt den Schenkel, ist weiser Spruch im Mund der Thoren. 8. Wie wenn den Stein man an die Schleuder bindet, so wenn man Ehre giebt dem

כו (א) כַּשֶּׁלֶג ׀ בַּקַּיִץ וְכַמָּטָר בַּקָּצִיר כֵּן
לֹא־נָאוֶה לִכְסִיל כָּבוֹד׃ (ב) כַּצִּפּוֹר
לָנוּד כַּדְּרוֹר לָעוּף כֵּן קִלְלַת חִנָּם לֹא
תָבֹא׃ (ג) שׁוֹט לַסּוּס מֶתֶג לַחֲמוֹר
וְשֵׁבֶט לְגֵו כְּסִילִים׃ (ד) אַל־תַּעַן כְּסִיל
כְּאִוַּלְתּוֹ פֶּן־תִּשְׁוֶה־לּוֹ גַם־אָתָּה׃ (ה) עֲנֵה
כְסִיל כְּאִוַּלְתּוֹ פֶּן־יִהְיֶה חָכָם בְּעֵינָיו׃
(ו) מְקַצֶּה רַגְלַיִם חָמָס שֹׁתֶה שֹׁלֵחַ
דְּבָרִים בְּיַד־כְּסִיל׃ (ז) דַּלְיוּ שֹׁקַיִם
מִפִּסֵּחַ וּמָשָׁל בְּפִי כְסִילִים׃ (ח) כִּצְרוֹר
אֶבֶן בְּמַרְגֵּמָה כֵּן־נוֹתֵן לִכְסִיל כָּבוֹד׃

v. 2. לו קרי

26. 1. Sowohl ist der Natur nach widersprechend, als auch von verderblicher Wirkung für Menschen und Pflanzen Schnee im Sommer und Regen in der Ernte: ebenso Ehre für den Thoren. — 2. Ueber die Vögel s. S. 224. Das Keri לו, was Vulg. übers., würde heißen, der ursachlose Fluch kehrt auf den zurück, der ihn gesprochen, was aber sprachlich sich nicht rechtfertigen läßt. — 3. S. 10, 13. 19, 29. — 4. 5. Die absichtliche Zusammenstellung beider Sprüche ist klar; dann aber dürfen sie auch nicht einen Widerspruch enthalten sollen; eben so wenig, daß es nun Jedem überlassen sein soll, nach dem einen oder andern Spruche zu handeln, denn dann hätten sie gar nicht gesagt zu werden brauchen. Sondern: die ersten Hälften der beiden Verse sagen aus, man müsse in einigen Fällen dem Thoren nach seiner Narrheit nicht antworten, d. h. (wie V. 5. beweist) seine Narrheit nicht bestreiten, in anderen Fällen allerdings. In welchen Fällen aber so, in welchen so, bestimmen die zweiten Vershälften. Ist die Narrheit so offenbar, daß, wenn du sie bestreitest, du dich auch lächerlich machst, du auch als Narr erscheinst, (fälschlich übers. die Neueren: ähnlich werdest, was V. 5. widerlegt), dann bestreite ihn nicht. Ist die Narrheit aber so, daß, wenn du sie nicht bestreitest, sie den Schein der Klugheit an sich hat, dann bestreite sie. — 6. Das Act. מקצה ist mit Rdak zu verstehen: es haut sich selbst die Füße ab, und weiter: es trinkt mit vollem Bewußtsein etwas sehr Schädliches, der, welcher einem Thoren einen bedeutenden Auftrag giebt, obgleich er weiß, es ist ein Thor. In allen drei Gliedern ist somit ein Thun, und nirgends ein Leiden. — 7. דליו hat seiner Form wegen die Gramm. in vielen Widerstreit gebracht. Ein. als Imp. Piel von דלה für דַּלּוּ „Nehmet hinweg," And. als Prät. pl. pers. tert. für דָּלְיוּ oder דָּלוּ von דלל „Schwach hängen herab." Es ist aber offenbar, daß V. 7. u. 9. neben einander stehen sollten, wie V. 4. 5., wie 25, 11. u. 12. 16. u. 17. Dann soll der erste V. das Unpassende, Unnütze, zum Theil Lächerliche eines weisen Spruches im Munde des Thoren, der zweite das Gefährliche, Verwundende zeichnen. Dann aber muß, bei der punktuellen Gleichförmigkeit solcher zusammengestellten Verse in dieser Sammlung דליו ein Subst. sein wie אחו, שחו, oder דליו für דליות mit weggefallenem ת, wie aram. מלכו für מלכות, wie Rosenm. urtheilte, um dem חוח in V. 9. zu entsprechen. Das Aufheben der Schenkel zum Tanz, zum Lauf, ist für den Lahmen, der der Schenkel nicht mächtig ist, unnütz und lächerlich; der Dorn in der Hand des Trunkenen, der seiner Vernunft nicht mächtig ist, ist gefährlich. עלה bezeichnet da noch das zufällige Hineingerathen des Dorns in die Hand des Trunkenen. — 8. Die ungewisse Bedeutung des ἅπ. λεγ. מרגמה hat die verschiedensten Erklär. hervorgerufen. Sept. Targ.: wer einen Stein in eine Schleuder bindet, was nun Raschi erklärt, man thut einen Stein in eine Schleuder, nicht daß er darin bleibe, sondern um ihn hinauszuschleudern: so besteht die Ehre nicht im Thoren, die man ihm anthut; And. wie Ewald: wer den Stein an die Schleuder bindet, da er doch fortgeschleudert werden soll, so ist es umsonst. Er erklärt מרגמה von رجم schleudern. (Man kann auch nicht leugnen, daß רגם steinigen, auch Steine werfen bedeu-

Thoren. 9. Ein Dorn, gewachsen in des Trunknen Hand, ist weiser Spruch im Mund der Thoren. — 10. Der Herr verderbet Alles, der dingt den Thoren, dinget Wandrer. — 11. Wie ein Hund zurückkehrt zu seinem Gespei, so wiederholt der Thor seine Narrheit. — 12. Siehst du wer weise ist in seinen Augen, vom Thoren mehr hoff' als von ihm. — 13. Der Faule spricht: ein Leu ist auf dem Wege, ein Löwe zwischen den Straßen. 14. Die Thüre dreht sich in der Angel, der Faule auf dem Lager. 15. Der Faule berget in der Schüssel seine Hand, zu seinem Munde sie zu führen ist ihm beschwerlich. 16. Der Faule ist in seinen Augen weiser denn sieben, die gescheit erwiedern. — 17. Wie wer den Hund am Ohre zerrt, ist wer vorübergehend über fremden Streit sich eifert. — 18. Wie wer bedachtlos schleudert Geschosse, Pfeile, Tod: 19. so der den Nächsten hat betrogen, und spricht: hab' ich denn nicht gescherzt? — 20. Wo kein Holz,

(ט) חוֹחַ עָלָה בְיַד־שִׁכּוֹר וּמָשָׁל בְּפִי
כְסִילִים׃ (י) רַב מְחוֹלֵל־כֹּל וְשֹׂכֵר
כְּסִיל וְשֹׂכֵר עֹבְרִים׃ (יא) כְּכֶלֶב שָׁב
עַל־קֵאוֹ כְּסִיל שׁוֹנֶה בְאִוַּלְתּוֹ׃ (יב) רָאִיתָ
אִישׁ חָכָם בְּעֵינָיו תִּקְוָה לִכְסִיל מִמֶּנּוּ׃
(יג) אָמַר עָצֵל שַׁחַל בַּדָּרֶךְ אֲרִי בֵּין
הָרְחֹבוֹת׃ (יד) הַדֶּלֶת תִּסּוֹב עַל־צִירָהּ
וְעָצֵל עַל־מִטָּתוֹ׃ (טו) טָמַן עָצֵל יָדוֹ
בַּצַּלָּחַת נִלְאָה לַהֲשִׁיבָהּ אֶל־פִּיו׃ (טז)
חָכָם עָצֵל בְּעֵינָיו מִשִּׁבְעָה מְשִׁיבֵי טָעַם׃
(יז) מַחֲזִיק בְּאָזְנֵי־כָלֶב עֹבֵר מִתְעַבֵּר
עַל־רִיב לֹּא־לוֹ׃ (יח) כְּמִתְלַהְלֵהַּ הַיֹּרֶה
זִקִּים חִצִּים וָמָוֶת׃ (יט) כֵּן־אִישׁ רִמָּה
אֶת־רֵעֵהוּ וְאָמַר הֲלֹא־מְשַׂחֵק אָנִי׃
(כ) בְּאֶפֶס עֵצִים תִּכְבֶּה־אֵשׁ וּבְאֵין נִרְגָּן

tet). Rabe nimmt es für ארגמן wer einen Steinhaufen mit Purpur bekleidet. Ralbag aber mit vielen Neueren von רגם Steine häufen: wie ein Beutel Edelsteine in oder auf einem Steinhaufen. Hieron. und Vulg. endlich: wer einen Stein auf einen Merkurshaufen (als Wegweiser) legt. Sinn- und sprachgemäßest erscheint die Meinung Ewalds. — 9. S. Anm. zu V. 7. — 10. Auch hierüber sehr verschiedene Interpret. Raschi: Gott schafft Alles, den Thoren wie den Weisen. And.: Ein Großer schreckt Alle, oder thut weh Allen, indem er Thoren und Uebertreter dinget. And. Ein Meister bildet Alles selbst; ein Narr dinget und dinget Vorübergehende. Endlich: Ein Schütze, der verwundet Jeden, ist wer Thoren dingt und Vorüberwandelnde. (רב Schütze Jirm. 50, 29. Ijob 16, 13.) Das Gezwungene in allen diesen Erklärungen ist ersichtlich. Daß der Spruch das Unangemessene aussprechen will, Thoren oder Vorübergehende zu einer Arbeit zu dingen, welche doch weder Interesse, noch Pflichtgefühl, noch Sachkenntniß haben, ist klar. Nun hat aber חול im Piel und Pual auch die Bedeutung durchbohren, verwunden, erlegen, also verderben, vernichten, namentlich im Part. Jesch. 51, 9. 53, 5. Das Einfachste ist also: der Herr verderbt Alles, der Thoren oder Vorübergehende zu einem Werke dingt; willst du also etwas Tüchtiges zu Stande bringen, so sieh auf tüchtige Werkmeister. רב mit seiner Beziehung auf כל soll dem Spruche einen räthselhaften Charakter geben, den diese Spruchsammlung liebt. — 13—16. Zeichnung des Trägen. 13. fast wie 22, 13. 14. spricht aus, wie selbst die Bewegung, die der Träge macht, ihn nicht vorwärts bringt, nichts schafft. 15. fast wie 19, 24. 16. charakterisirt den Trägen in seinem Eigendünkel, womit er die belächelt, die sich abmühen. Das gescheite Antwortgeben als Eigenschaft des Klugen der Paronom. wegen in משבעה משיבי. — 17. Wer einen Hund am Ohre zieht, den beißt er. — 18. 19. Um den Sinn des מתלהלה (1 M. 47, 13.) richtig zu fassen, muß man sich V. 19. klar machen. Wer seinem Nächsten Schaden zufügt, darf sich nicht damit entschuldigen: er habe nur gescherzt, sondern ihn trifft die Verantwortlichkeit, weil auch im Scherz er nicht schaden darf. מתלהלה muß daher, soll der Vergleich zutreffen, keinen andern Sinn haben als משחק scherzen, spielen; wäre es „wahnsinnig" nach ليه, لَجّ, so würde ihn allerdings keine Verantwortung treffen. Daher nach Saad. und Rabe: ermüdet, müde, schmachtend, der thut, als ob er nicht wüßte, was er thut, nach Michaelis لَهَا spielen. — 20. Die folg. V. des Kap. handeln

יִשְׁתֹּק מָדוֹן׃ (כא) פֶּחָם לְגֶחָלִים וְעֵצִים
לְאֵשׁ וְאִישׁ מִדוֹנִים לְחַרְחַר־רִיב׃
(כב) דִּבְרֵי נִרְגָּן כְּמִתְלַהֲמִים וְהֵם יָרְדוּ
חַדְרֵי־בָטֶן׃ (כג) כֶּסֶף סִיגִים מְצֻפֶּה
עַל־חָרֶשׂ שְׂפָתַיִם דֹּלְקִים וְלֶב־רָע׃
(כד) בִּשְׂפָתָו יִנָּכֵר שׂוֹנֵא וּבְקִרְבּוֹ יָשִׁית
מִרְמָה׃ (כה) כִּי־יְחַנֵּן קוֹלוֹ אַל־תַּאֲמֶן
בּוֹ כִּי שֶׁבַע תּוֹעֵבוֹת בְּלִבּוֹ׃ (כו) תִּכַּסֶּה
שִׂנְאָה בְּמַשָּׁאוֹן תִּגָּלֶה רָעָתוֹ בְקָהָל׃
(כז) כֹּרֶה שַּׁחַת בָּהּ יִפֹּל וְגֹלֵל אֶבֶן אֵלָיו
תָּשׁוּב׃ (כח) לְשׁוֹן־שֶׁקֶר יִשְׂנָא דַכָּיו וּפֶה
חָלָק יַעֲשֶׂה מִדְחֶה׃

erlischt das Feuer: wo kein Ohrenbläser, schweigt
der Hader. 21. Kohle zur Gluth und Holz
zum Feuer, Zanksüchtiger zum Streitentzünden.
22. Des Ohrenbläsers Worte sind süße Speisen,
doch fahren in des Leibes Tiefe sie hinein.
23. Schlackensilber über irdnen Topf gezogen:
feurige Lippen und böses Herz. 24. Mit sei-
nen Lippen verstellt sich der Hasser, in seinem
Innern hegt er Trug. 25. Trau seiner süßen
Stimme nicht, denn sieben Gräuel sind in sei-
nem Herzen. 26. Wird Haß verdeckt durch
Täuschung, in Volksversammlung wird seine
Bosheit offenbar. 27. Wer eine Grube gräbt,
fällt selbst hinein, wer einen Stein wälzt,
auf den stürzet er zurück. 28. Die Lügenzunge
hasset die sie stürzen will, der glatte Mund
bereitet Sturz. —

כז (א) אַל־תִּתְהַלֵּל בְּיוֹם מָחָר כִּי לֹא־
תֵדַע מַה־יֵּלֶד יוֹם׃ (ב) יְהַלֶּלְךָ זָר וְלֹא־
פִיךָ נָכְרִי וְאַל־שְׂפָתֶיךָ׃ (ג) כֹּבֶד אֶבֶן
וְנֵטֶל הַחוֹל וְכַעַס אֱוִיל כָּבֵד מִשְּׁנֵיהֶם׃
(ד) אַכְזְרִיּוּת חֵמָה וְשֶׁטֶף אַף וּמִי יַעֲמֹד

27. 1. Rühme dich morgenden Tages
nicht, denn du weißt nicht was der Tag ge-
biert. — 2. Es rühme dich ein Anderer, und
nicht dein Mund, ein Fremder, deine Lippen
nicht. — 3. Schwer ist der Stein, und Last der
Sand, doch ist des Thoren Zorn als beide
schwerer. 4. Wild ist Grimm, brausend Zorn,

מדינים קרי v. 21.
בשפתיו קרי v. 24.

vom falschen, heuchlerischen, boshaften Reden. — 21. Der Gegensatz von 20. — 22. schon 18, 8. — 23. Das schlechte Herz dem irdenen Topfe, die glühenden Reden dem Schlackensilber, das zwar glänzt, in seiner Mischung aber nichts taugt, verglichen, zeigt in doppelter Ironie die Nichtigkeit dessen, der mit glühend schmeichelnden Worten seine schlechten Absichten verdeckt. — 24. 25. Warnung vor heuchlerischem Schmeichler. — 26. 27. Doch am Ende wird solch Treiben aufgedeckt, und fällt auf den Urheber zurück. „In Volksversammlung" scheint nicht als der Ort zu verstehen zu sein, wo seine Bosheit offenbar wird, sondern: die Enthüllung seiner Bosheit bleibt nicht bei dem, den er betrog, sondern wird öffentlich bekannt. — 27. Ps. 7, 16. — 28. Dieser Spruch soll abschließend warnen: glaubt nicht, daß Lügen und heuchlerische Schmeichelei damit abgethan sind, daß sie als solche erkannt werden; die Sache liegt tiefer, sie entspringen aus Haß, der Verderben bereiten will; also bedarf es fortwährender Hut vor jener Urheber. Also ganz passend דכיו die sie stürzen, vernichten will. Die alten Verss. „Wahrheit." Ewald will אדניו mit Mißverständniß des Spruches lesen. —

27. 1. יום der heutige. — 3. 4. Im ersten V. eine moralische Bürde mit physischen verglichen, im zweiten zwei moralische, Zorn und Eifersucht. Zu bemerken ist, daß in beiden V. in der ersten Versh. mit Schwererem angefangen

לִפְנֵי קִנְאָה׃ (ה) טוֹבָה תּוֹכַחַת מְגֻלָּה
מֵאַהֲבָה מְסֻתָּרֶת׃ (ו) נֶאֱמָנִים פִּצְעֵי
אוֹהֵב וְנַעְתָּרוֹת נְשִׁיקוֹת שׂוֹנֵא׃ (ז) נֶפֶשׁ
שְׂבֵעָה תָּבוּס נֹפֶת וְנֶפֶשׁ רְעֵבָה כָּל־מַר
מָתוֹק׃ (ח) כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן־קִנָּהּ כֵּן
אִישׁ נוֹדֵד מִמְּקוֹמוֹ׃ (ט) שֶׁמֶן וּקְטֹרֶת
יְשַׂמַּח־לֵב וּמֶתֶק רֵעֵהוּ מֵעֲצַת־נָפֶשׁ׃
(י) רֵעֲךָ ׀ וְרֵעֵה אָבִיךָ אַל־תַּעֲזֹב וּבֵית
אָחִיךָ אַל־תָּבוֹא בְּיוֹם אֵידֶךָ טוֹב שָׁכֵן
קָרוֹב מֵאָח רָחוֹק׃ (יא) חֲכַם בְּנִי וְשַׂמַּח
לִבִּי וְאָשִׁיבָה חֹרְפִי דָבָר׃ (יב) עָרוּם ׀
רָאָה רָעָה נִסְתָּר פְּתָאיִם עָבְרוּ נֶעֱנָשׁוּ׃
(יג) קַח־בִּגְדוֹ כִּי־עָרַב זָר וּבְעַד נָכְרִיָּה
חַבְלֵהוּ׃ (יד) מְבָרֵךְ רֵעֵהוּ ׀ בְּקוֹל גָּדוֹל
בַּבֹּקֶר הַשְׁכֵּים קְלָלָה תֵּחָשֶׁב לוֹ׃ (טו)
דֶּלֶף טוֹרֵד בְּיוֹם סַגְרִיר וְאֵשֶׁת מִדְוָנִים
נִשְׁתָּוָה׃ (טז) צֹפְנֶיהָ צָפַן־רוּחַ וְשֶׁמֶן
יְמִינוֹ יִקְרָא׃ (יז) בַּרְזֶל בְּבַרְזֶל יָחַד

v. 5. נ״א תּוֹכָחַת
ibid. נ״א טוֹב־ v. 10. יתיר ה׳
v. 11. נ״א וְשַׂמַּח
ibid. נ״א נֶעֱנָשׁוּ v. 12. נ״א פְּתָאיִם
ibid. נ״א נִשְׁתָּוָה v. 15. מדינים קרי

doch wer besteht vor Eifersucht? — 5. Besser ist offene Mahnung als sich verbergende Liebe. 6. Wahrheit in Wunden vom Freunde, Trug in den Küssen des Hassers. — 7. Der Satte tritt Honigseim mit Füßen, dem Hungrigen ist alles Bittre süß. — 8. Wie ein Vogel vom Neste fliehend, so ein Mann, von seinem Wohnsitz fliehend. — 9. Oel und Weihrauch freu'n das Herz, süß ist der Freund durch Herzensrath. 10. Deinen Freund und deines Vaters Freund laß nicht, doch geh in deines Bruders Haus am Tage deines Unglücks nicht! besser ist ein naher Nachbar als ein ferner Bruder. — 11. Sei weise, mein Sohn, und erfreue mein Herz, so kann ich meinem Schmäher Antwort geben. — 12. Der Kluge sieht das Uebel und birgt sich, Einfältige gehen weiter und büßen's. — 13. Nimm ihm sein Kleid, für Andern bürgte er, für fremdes Weib, so pfänd' ihn aus. — 14. Wer seinen Nächsten grüßt mit lauter Stimm' am frühen Morgen schon: als Fluch wird's ihm gerechnet. — 15. Beständige Dachtraufe am Regentage und ein zänkisches Weib sind gleich: 16. wer sie aufhalten will, hält den Wind auf, und seine Rechte hält Oel fest. — 17. Eisen schärft an Eisen sich, und

(Stein, Grimm), mit Leichterem fortgefahren wird (Sand, Zorn). — 5. Liebe ist hier der Schmerz an den Irrungen des Freundes, die sich, um ihm nicht wehe zu thun, nicht ausspricht. — 6. Weiterschreitend als der vorige. Wenn ein Freund mit Tadel verwundet, so ist Wahrheit darin, während das Küssen des Feindes, womit dieser seine Billigung, Bewunderung zu erkennen geben will, nur Trug ist. נעתרות kann weder reichlich heißen (stark Rabe), noch Niph. von עתר flehen sein, sondern wie Ewald bemerkt عثر anstoßen, fallen, falsch, fallere, σφάλλω. So auch Targ. Vulg. Ralbag. — 9. Oel und Räucherwerk zeigen zugleich durch sich an, woburch sie süß sind, beim Freunde muß aber hervorgehoben werden, wodurch. Ein. mehr als eigener Rath. — 10. Treuer Freund und Nachbar sind besser als Blutsverwandte. — 11. Ein weiser, tüchtiger Sohn zeugt für die Bravheit der Eltern. — 12. Schon 22, 3. — 13. S. 20, 16. — 14. Er hat in dieser Zudringlichkeit eine unlautere Absicht. — 15. 16. Der erste V. giebt den bekannten Gedanken 19, 13. und V. 16. bringt einen neuen hinzu, daß sich ein zänkisches Weib so wenig in seinem Stürmen aufhalten läßt, wie der Wind, oder wie Oel mit der Hand gefaßt werden kann. יקרא für יקרה; sonst erkl. man, das schreit d. h. das durch seinen Geruch sich verräth. — 17. Ein. פני Zorn, And. Blick,

Einer schärft am Andern sich. — 18. Wer schützt den Feigenbaum, ißt dessen Frucht; wer seinen Herrn beschützt, der wird geehrt. — 19. Wie Angesicht dem Angesicht im Wasser gegenüber, also des Menschen Herz dem Menschen. — 20. Nicht werden Gruft und Abgrund satt, und nicht des Menschen Augen werden satt. — 21. Schmelztiegel für Silber, Ofen für Gold, und der Mann nach seines Lobes Maßen. — 22. Zerstießest du den Narren in dem Mörser, mit der Keule unter Körnern: nicht wiche seine Narrheit von ihm. — 23. Besorge deine Schafe wohl, hab' auf die Heerden Acht! 24. Denn nicht ewig dauern Schätze, oder die Krone Geschlecht auf Geschlecht. 25. Schwand das Gras, kommt neuer Sproß, der Berge Kräuter werden eingesammelt. 26. Die Lämmer geben Kleidung dir, die Böcke Kaufpreis für den Acker; 27. genug der Ziegenmilch ist da, um dich zu nähren und dein Haus, und Lebensmittel deinen Mägden. —

28. 1. Es flieht, ohn' daß man ihn verfolgt, der Frevler, doch die Gerechten vertrau'n gleich Löwen. — 2. In eines Landes Zerrüt-

וְאִישׁ יַחַד פְּנֵי־רֵעֵהוּ׃ (יח) נֹצֵר תְּאֵנָה
יֹאכַל פִּרְיָהּ וְשֹׁמֵר אֲדֹנָיו יְכֻבָּד׃ (יט)
כַּמַּיִם הַפָּנִים לַפָּנִים כֵּן לֵב הָאָדָם
לָאָדָם׃ (כ) שְׁאוֹל וַאֲבַדֹּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה
וְעֵינֵי הָאָדָם לֹא תִשְׂבַּעְנָה׃ (כא) מַצְרֵף
לַכֶּסֶף וְכוּר לַזָּהָב וְאִישׁ לְפִי מַהֲלָלוֹ׃
(כב) אִם־תִּכְתּוֹשׁ אֶת־הָאֱוִיל ׀ בַּמַּכְתֵּשׁ
בְּתוֹךְ הָרִיפוֹת בַּעֱלִי לֹא־תָסוּר מֵעָלָיו
אִוַּלְתּוֹ׃ (כג) יָדֹעַ תֵּדַע פְּנֵי צֹאנֶךָ שִׁית
לִבְּךָ לַעֲדָרִים׃ (כד) כִּי לֹא לְעוֹלָם חֹסֶן
וְאִם־נֵזֶר לְדוֹר דּוֹר׃ (כה) גָּלָה חָצִיר
וְנִרְאָה־דֶשֶׁא וְנֶאֶסְפוּ עִשְּׂבוֹת הָרִים׃
(כו) כְּבָשִׂים לִלְבוּשֶׁךָ וּמְחִיר שָׂדֶה
עַתּוּדִים׃ (כז) וְדֵי ׀ חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ
לְלֶחֶם בֵּיתֶךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ׃

כח (א) נָסוּ וְאֵין־רֹדֵף רָשָׁע וְצַדִּיקִים
כִּכְפִיר יִבְטָח׃ (ב) בְּפֶשַׁע אֶרֶץ רַבִּים

ואבדון קרי v. 20.
נ״א תִּכְתּוֹשׁ־ או תִּכְתּוֹשׁ v. 22. ודור קרי v. 24.
הש׳ דגושה v. 25. נ״א חֲלֵב v. 27.

And. Scharfsinn, Wissen. Der Spruch will eben dies zweifelhaft lassen, weil es auf Alles paßt. — 19. Wie sich im Wasser das Antlitz wiederspiegelt, so spiegelt sich das Herz des Menschen im Herzen des Andern, wenn man hineinzublicken versteht. An den Leidenschaften des Andern erkennt man die seinigen. Sept. Targ. wie ein Angesicht dem Andern nicht gleicht. — 20. Das Auge, gew. erkl. man: Begierde. — 21. Vgl. 17, 3. Silber, Gold ist hier das noch ungeprüfte, ungeschmolzene; איש also ebenso der noch ungeprüfte, in dem Lob und Tadel gemischt vorhanden ist. Für den Mann ist nun das Maß des Lobes Schmelztiegel, da sich gegen das Lob der Tadel als Opposition erheben wird, wie dies in täglicher Erfahrung stets geschieht, und so endlich sich ergiebt, was der Mann werth ist. — 23—27. Lob des Landbaus mit der damit verbundenen Viehzucht (23.), da Reichthum und Herrschaft wankend sind (24.), während im Landbau immer wieder erwächst, wessen man bedarf (25—27.) גלה fortgewandert sein, verschwinden, theils indem es von den Heerden verzehrt wird, theils verwelkt. And.: in die Scheune gebracht, aber im Morgenlande sammelt man kein Heu. Wie V. 25. die Vortheile des Ackerbaus, so zählen V. 26. 27. die Vortheile der Viehzucht auf. Sie schafft Kleidung, Geld, um neue Aecker zu kaufen, Lebensmittel für sich und den Hausstand (Mägde). —

28. 1. Der Fluch eines bösen, der Segen eines guten Gewissens. (Die Allgemeinheit der Worte gestattet die Verschiedenheit der Zahl). — 2. פשע ist die allgemeine Zerrüttung der sittlichen Gesellschaft, in der viele sich zu

tung sind seiner Fürsten viele; doch bei einsichtsvollen, verständigen Menschen, da lebt er lange. — 3. Ein armer Mann, der Schwache drückt, ist wie Regen, der wegschwemmt und kein Brod giebt. — 4. Die die Lehre verlassen, loben den Frevler, die aber die Lehre wahren, ereifern sich über ihn. — 5. Böse Menschen sehen das Recht nicht ein, die den Ewigen suchen sehen Alles ein. — 6. Besser ein Armer, der in seiner Unschuld wandelt, als wer falsch auf Doppelwegen, und er ist reich. — 7. Wer die Lehre wahrt, ist ein verständiger Sohn, wer mit Schlemmern umgeht, macht seinem Vater Schande. — 8. Wer seinen Reichthum mehrt durch Wucher und Uebermaß, für den, der Arme beschenkt, sammlet er. — 9. Wer sein Ohr abwendet, Lehre zu hören, auch sein Gebet ist Gräuel. — 10. Wer Gerade irre führt auf bösen Weg, in seine eigne Grube wird er fallen, die Schuldlosen aber werden Gutes erben. — 11. Weis' in seinen Augen ist der Reiche, der verständige Arme durchschaut ihn. — 12. Frohlocken Gerechte, giebt's viele Pracht; erstehen Frevler, verstecken sich die Menschen. — 13. Wer seine Frevel verdeckt, wird nimmer glücklich sein, wer sie bekennt und läßt, erlangt Erbarmen. 14. Heil dem Menschen, der stets sich scheut, wer sein Herz verstockt, verfällt in Unglück. — 15. Brüllender Löwe und gieriger Bär, der

שָׂרֶיהָ וּבְאָדָם מֵבִין יֹדֵעַ כֵּן יַאֲרִיךְ׃
(ג) גֶּבֶר רָשׁ וְעֹשֵׁק דַּלִּים מָטָר סֹחֵף
וְאֵין לָחֶם׃ (ד) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע
וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם׃ (ה) אַנְשֵׁי־רָע
לֹא־יָבִינוּ מִשְׁפָּט וּמְבַקְשֵׁי יְהוָה יָבִינוּ
כֹל׃ (ו) טוֹב־רָשׁ הוֹלֵךְ בְּתֻמּוֹ מֵעִקֵּשׁ
דְּרָכַיִם וְהוּא עָשִׁיר׃ (ז) נוֹצֵר תּוֹרָה
בֵּן מֵבִין וְרֹעֶה זוֹלְלִים יַכְלִים אָבִיו׃
(ח) מַרְבֶּה הוֹנוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְתַרְבִּית לְחוֹנֵן
דַּלִּים יִקְבְּצֶנּוּ׃ (ט) מֵסִיר אָזְנוֹ מִשְּׁמֹעַ
תּוֹרָה גַּם־תְּפִלָּתוֹ תּוֹעֵבָה׃ (י) מַשְׁגֶּה
יְשָׁרִים ׀ בְּדֶרֶךְ רָע בִּשְׁחוּתוֹ הוּא־יִפּוֹל
וּתְמִימִים יִנְחֲלוּ־טוֹב׃ (יא) חָכָם בְּעֵינָיו
אִישׁ עָשִׁיר וְדַל מֵבִין יַחְקְרֶנּוּ׃ (יב) בַּעֲלֹץ
צַדִּיקִים רַבָּה תִפְאָרֶת וּבְקוּם רְשָׁעִים
יְחֻפַּשׂ אָדָם׃ (יג) מְכַסֶּה פְשָׁעָיו לֹא
יַצְלִיחַ וּמוֹדֶה וְעֹזֵב יְרֻחָם׃ (יד) אַשְׁרֵי
אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד וּמַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל
בְּרָעָה׃ (טו) אֲרִי־נֹהֵם וְדֹב שׁוֹקֵק מוֹשֵׁל

נ״א גֶּבֶר או גָּבֶר־ v. 3. נ״א וְשׁוֹמְרֵי v. 4.
יתיר ב׳ v. 8. נ״א יִקְבְּצֶנּוּ ibid.
נ״א בְּשַׁחוּתוֹ v. 10.

Fürsten aufwerfen und sich einander stürzen; im entgegengesetzten Zustande herrscht der Fürst (in שריה enthalten) sein Leben lang. כן den Nachsatz verstärkend. And.: so dauert der Zustand lange, כן als קיום הארץ. — 3. Namentlich in den tropischen Ländern, aber auch in Palästina kommen Regen vor, die mit ungeheurer Fluth Alles überschwemmen, und denen eine desto größere Dürre zu folgen pflegt. — 5. Dem religiösen, einfachen Verstande ist das Recht klar, dem entgegengesetzten, der daher von selbstsüchtigen An- und Absichten ausgeht, ist das Recht unverständlich, da sich in ihm gegenseitige Forderungen erheben. — 6. S. 19, 1. und Anm. — 7. זולל s. 23, 20. — 8. Er wird seine Schätze nicht behalten, sondern sie werden durch Gottesfügung in den Besitz des Mildthätigen gelangen, vgl. 13, 22. Ueber תרבית und נשך s. I. S. 662. — 9. Vgl. 15, 8. — 10. Vgl. 26, 27. Seine böse Absicht wird er nicht erreichen, sondern sie ihn selbst zu Schaden führen. — 11. Der prahlerische, aufgeblähte Reiche, wie dürftig erscheint er vor dem, ihn durchschauenden, geistesreichen Armen. — 12. Vergl. 11, 10. 11. — 14. „Scheu" vor

frevelhafte Herrscher über ein armes Volk. 16. Ein Fürst, von wenig Einsicht, doch viel Bedrückung: wer Gewinn haßt, wird lange leben. — 17. Ein Mensch, mit Menschenblut belastet, flieht bis zum Grabe: man greife ihn nicht! — 18. Wer schuldlos wandelt, wird gerettet; wer falsch auf Doppelwegen, fällt auf einem. — 19. Wer seinen Acker baut, wird satt des Brodes, wer Leeren nachfolgt, wird satt der Armuth. — 20. Ein treuer Mann ist reich an Segen, wer nach Reichthum eilet, bleibt nicht ungestraft. — 21. Auf die Person seh'n, ist nicht gut, um einen Bissen Brod sündigt der Mann. 22. Nach Reichthum stürmet der Mißgünstige, und weiß nicht, daß ihn Mangel trifft. — 23. Wer Menschen mahnt, findet doch zuletzt mehr Gunst, als glatte Zunge. — 24. Wer seinen Vater und seine Mutter beraubt und spricht: es ist kein Frevel! der ist Genosse des Zugrunderichters. — 25. Der Aufgeblasene erreget Hader, wer auf den Ewigen vertraut, wird reich genährt. — 26. Wer auf sein Herz vertraut, der ist ein Thor; wer in Weisheit wandelt, wird gerettet. — 27. Wer dem Armen giebt, hat keinen Mangel, wer seine Augen

רשע על עם־דל: (טז) נגיד חסר
תבונות ורב מעשקות שנאי בצע
יאריך ימים: (יז) אדם עשק בדם־
נפש עד־בור ינוס אל־יתמכו־בו:
(יח) הולך תמים יושע ונעקש דרכים
יפול באחת: (יט) עבד אדמתו ישבע־
לחם ומרדף ריקים ישבע־ריש: (כ) איש
אמונות רב־ברכות ואץ להעשיר לא
ינקה: (כא) הכר־פנים לא־טוב ועל־
פת־לחם יפשע־גבר: (כב) נבהל להון
איש רע עין ולא־ידע כי־חסר יבאנו:
(כג) מוכיח אדם אחרי חן ימצא
ממחליק לשון: (כד) גוזל ׀ אביו ואמו
ואמר אין־פשע חבר הוא לאיש
משחית: (כה) רחב־נפש יגרה מדון
ובטח על־יהוה ידשן: (כו) בוטח בלבו
הוא כסיל והולך בחכמה הוא ימלט:
(כז) נותן לרש אין מחסור ומעלים עיניו

יתיר ו׳ v. 16. נ״א יַאֲרִיךְ ibid.
ד׳ זעירא v. 17.
בשב״א לבדו v. 19. עטו׳ לֹא־ v. 21.
נ״א נִבְהָל v. 22. נ״א וְלֹא ibid.

Bösem, vor der göttlichen Vergeltung. — 15. Das unbestimmtere מושל verbirgt, wie V. 2. שריה, das sonst in den Sprüchen gewöhnliche מלך. Dieser und andere Sprüche dieser Sammlung weisen auf Zeiten tyrannischer Herrschaft. — 16. Der Spruchredner, wie von einer gewissen Scheu beherrscht, spricht das, was er sagen will, nur durch das Gegentheil in der zweiten Versh. aus; genügt sich aber, indem er durch den Gegensatz von רב חסר und und den Gleichklang den Fürsten recht tief ironisch charakterisirt. — 17. Die gew. Auffassung: flieht, daß man ihn nicht ergreife, nimmt dem Spruche seine psychologische Schärfe, und אל für פן. Der Sinn ist: die Gewissensbisse (in עשק sehr schön gezeichnet) verfolgen ihn schon so, daß es mehr Strafe ist, ihn sich selbst zu überlassen, als ihn zu ergreifen und zu strafen. — 18. And. באחת auf einmal. — 19. Schon 12, 11. — 20. Sowohl weil er sich auch unerlaubter Mittel bedienen wird, als auch weil darin überhaupt ein der höhern Sittlichkeit widersprechendes Streben liegt. Wie oft schonte ein solcher Sklave seiner Habsucht selbst seiner Gesundheit nicht. — 21. 22. Vgl. 24, 23. 23, 6. Beide Sprüche ergänzen sich; der erste V. lehrt, wie weit die einmal sich erlaubte Parteilichkeit führt, daß man schon um des geringsten Vortheils willen ungerecht handelt; der zweite: welche Folgen es hat, denn die gierige Habsucht führt zuletzt zum Verlust dessen, was man hat. — 24. Vgl. 18, 9. — 25. רחב נפש wie 21, 4. der Aufgeblasene, der auf sich vertraut. — 26. Die Weisheit ist: nicht auf sich vertrauen, sondern demüthig, darum besonnen und

schließt, hat Fluch die Fülle. — 28. Erstehen
Frevler, verbergen sich die Menschen; gehen sie
unter, mehren die Gerechten sich. —

29. 1. Der Mann, gezüchtigt, aber hart=
näckig, plötzlich wird er zertrümmert, und ohne
Heilung. — 2. Mehren die Gerechten sich,
freut sich das Volk, herrschet der Frevler, seuf=
zet das Volk. — 3. Wer Weisheit liebt, er=
freuet seinen Vater, wer mit Buhlerinnen um=
geht, bringt das Vermögen durch. — 4. Ein
König festigt durch Gerechtigkeit das Land, wer
Geschenke liebt, zerstört es. — 5. Der Mann,
der heuchelt seinem Nächsten, spannt seinen
Schritten Netze aus. — 6. Im Vergehen des
Mannes liegt ein böser Fallstrick, doch der Ge=
rechte jauchzt und freut sich. — 7. Der Gerechte
weiß der Schwachen Recht, der Frevler versteht
das Wissen nicht. — 8. Spötter stürmen die
Stadt an, aber Weise dämpfen den Zorn. —
9. Der Weise, rechtend mit dem Narren, er
zürn', er scherz', er findet keine Ruhe. —
10. Blutmenschen hassen den Schuldlosen, doch
Gerade suchen sein Leben. — 11. All seinen
Geist lässet der Thor aus, aber der Weise hält
ihn zurück. — 12. Hört ein Herrscher auf

רַב־מְאֵרוֹת׃ (כח) בְּקוּם רְשָׁעִים יִסָּתֵר
אָדָם וּבְאָבְדָם יִרְבּוּ צַדִּיקִים׃

כט (א) אִישׁ תּוֹכָחוֹת מַקְשֶׁה־עֹרֶף פֶּתַע
יִשָּׁבֵר וְאֵין מַרְפֵּא׃ (ב) בִּרְבוֹת צַדִּיקִים
יִשְׂמַח הָעָם וּבִמְשֹׁל רָשָׁע יֵאָנַח עָם׃
(ג) אִישׁ־אֹהֵב חָכְמָה יְשַׂמַּח אָבִיו וְרֹעֶה
זוֹנוֹת יְאַבֶּד־הוֹן׃ (ד) מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט
יַעֲמִיד אָרֶץ וְאִישׁ תְּרוּמוֹת יֶהֶרְסֶנָּה׃
(ה) גֶּבֶר מַחֲלִיק עַל־רֵעֵהוּ רֶשֶׁת פּוֹרֵשׂ
עַל־פְּעָמָיו׃ (ו) בְּפֶשַׁע אִישׁ רָע מוֹקֵשׁ
וְצַדִּיק יָרוּן וְשָׂמֵחַ׃ (ז) יֹדֵעַ צַדִּיק דִּין
דַּלִּים רָשָׁע לֹא־יָבִין דָּעַת׃ (ח) אַנְשֵׁי
לָצוֹן יָפִיחוּ קִרְיָה וַחֲכָמִים יָשִׁיבוּ אָף׃
(ט) אִישׁ־חָכָם נִשְׁפָּט אֶת־אִישׁ אֱוִיל
וְרָגַז וְשָׂחַק וְאֵין נָחַת׃ (י) אַנְשֵׁי דָמִים
יִשְׂנְאוּ־תָם וִישָׁרִים יְבַקְשׁוּ נַפְשׁוֹ׃ (יא)
כָּל־רוּחוֹ יוֹצִיא כְסִיל וְחָכָם בְּאָחוֹר
יְשַׁבְּחֶנָּה׃ (יב) מֹשֵׁל מַקְשִׁיב עַל־דְּבַר־

v. 12. נ״א מוֹשֵׁל

Gott vertrauend wandeln. — 27. Die Augen verschließen d. i. vor dem Elend des Armen. Gegensatz in רב und מחסור wie V. 16. — 28. S. V. 12. —

29. 1. Ralbag erkl. richtig: ein Mann, dem als Mahnungen, Züchtigungen Leiden von Gott zukamen, aber er verläßt dennoch den Weg des Bösen nicht, den wird plötzlicher Untergang treffen. Ewald führt hierfür בן הכות 5 M. 25, 2. an. Rabe von Mahnungen durch Menschen. — 2. In ברבות liegt sowohl die Zahl als die Macht, der Wohlstand. S. 28, 12. 28. — 3. רעה wie 28, 7. — 4. איש תרמות, dem משפט gegenüber, der Geschenke liebt, und darum Bestechlichkeit übt. And.: wer das Volk mit Abgaben belastet. — 5. Gew. er spannt dem Nächsten ein Netz aus, also eine Warnung, dem Schmeichler nicht zu trauen. Rabe, Ralbag: sich selbst, er bereitet sich selbst Verderben, wie oft in diesen Sprüchen. — 6. Nach 12, 13. ist רע zu מוקש zu ziehen, da es auch bei איש über=flüssig. — 7. Vgl. 28, 5. Im ידע liegt nicht bloß das Wissen, sondern auch das Besorgtsein dafür; der Frevler hat aber auch nicht einmal die Einsicht, das Verständniß. — 8. Solche bringen Zwietracht, Parteispaltung, Aufruhr in die Stadt. — 9. Warnung, sich mit dem Narren in Streit einzulassen, da dieser, mag man mit dem Narren sanft oder heftig, in Scherz oder Ernst verhandeln, kein Ende findet. — 11. Ein. רוח hier Zorn, And. wie der Thor überhaupt Alles, was er denkt und fühlt, kund giebt, vgl. 12, 23. — 12. Theils verlassen die Guten seinen Dienst,

Lügenwort, werden alle seine Diener Frevler. — 13. Der Arme und der Wucherer begegnen sich, Beider Augen macht der Ew'ge sehend. — 14. Richtet der König die Schwachen mit Wahrheit, wird sein Thron auf immer gefestigt. — 15. Ruthe und Mahnung verleihen Weisheit, der freigelassne Knabe macht seiner Mutter Schande. — 16. Mehren Frevler sich, mehrt sich Sünde, doch die Gerechten werden ihren Sturz erschauen. — 17. Züchtige deinen Sohn, und er gewährt dir Ruhe, und deiner Seele schafft er Wonne. — 18. Ohne prophetisch Gesicht wird zügellos das Volk, wer die Lehre wahrt, heil ihm. — 19. Nicht durch Worte wird der Knecht gezüchtigt, er versteht's, doch hört nicht drauf. — 20. Siehst du Einen eilfertig in seinen Worten, vom Thoren mehr hoff' als von ihm. — 21. Wer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt: am Ende will er Sohn sein. — 22. Jähzorniger erreget Hader, ein Hitziger vergeht sich viel. — 23. Des Menschen Hoffahrt demüthigt ihn, der Demüthige erlanget Ehre. — 24. Wer mit dem Diebe theilet, haßt seine Seele: er hört den Bann und zeigt nichts an. — 25. Menschenfurcht legt Fallstricke, wer auf den Ewigen vertraut, der wird geschützt. 26. Viele suchen des Herrschers Angesicht, doch vom Ewigen kommt des Mannes Recht. — 27. Ein Gräuel den Gerechten ist der Uebelthäter, dem Frevler Gräuel wer gerade wandelt. — —

שֶׁקֶר כָּל־מְשָׁרְתָיו רְשָׁעִים׃ (יג) רָשׁ
וְאִישׁ תְּכָכִים נִפְגָּשׁוּ מְאִיר ׀ עֵינֵי
שְׁנֵיהֶם יְהוָה׃ (יד) מֶלֶךְ שׁוֹפֵט בֶּאֱמֶת
דַּלִּים כִּסְאוֹ לָעַד יִכּוֹן׃ (טו) שֵׁבֶט
וְתוֹכַחַת יִתֵּן חָכְמָה וְנַעַר מְשֻׁלָּח מֵבִישׁ
אִמּוֹ׃ (טז) בִּרְבוֹת רְשָׁעִים יִרְבֶּה־פָּשַׁע
וְצַדִּיקִים בְּמַפַּלְתָּם יִרְאוּ׃ (יז) יַסֵּר בִּנְךָ
וִינִיחֶךָ וְיִתֵּן מַעֲדַנִּים לְנַפְשֶׁךָ׃ (יח) בְּאֵין
חָזוֹן יִפָּרַע עָם וְשֹׁמֵר תּוֹרָה אַשְׁרֵהוּ׃
(יט) בִּדְבָרִים לֹא־יִוָּסֶר עָבֶד כִּי־יָבִין
וְאֵין מַעֲנֶה׃ (כ) חָזִיתָ אִישׁ אָץ בִּדְבָרָיו
תִּקְוָה לִכְסִיל מִמֶּנּוּ׃ (כא) מְפַנֵּק מִנֹּעַר
עַבְדּוֹ וְאַחֲרִיתוֹ יִהְיֶה מָנוֹן׃ (כב) אִישׁ־
אַף יְגָרֶה מָדוֹן וּבַעַל חֵמָה רַב־פָּשַׁע׃
(כג) גַּאֲוַת אָדָם תַּשְׁפִּילֶנּוּ וּשְׁפַל־רוּחַ
יִתְמֹךְ כָּבוֹד׃ (כד) חוֹלֵק עִם־גַּנָּב שׂוֹנֵא
נַפְשׁוֹ אָלָה יִשְׁמַע וְלֹא יַגִּיד׃ (כה) חֶרְדַּת
אָדָם יִתֵּן מוֹקֵשׁ וּבוֹטֵחַ בַּיהוָה יְשֻׂגָּב׃
(כו) רַבִּים מְבַקְשִׁים פְּנֵי־מוֹשֵׁל וּמֵיְהוָה
מִשְׁפַּט־אִישׁ׃ (כז) תּוֹעֲבַת צַדִּיקִים אִישׁ
עָוֶל וְתוֹעֲבַת רָשָׁע יְשַׁר־דָּרֶךְ׃

נ״א מֵאִיר v. 13. נ״א וִינִיחֶךָ v. 17.
עטי׳ יִתֵּן v. 25. נ״א וּמֵיְהוָה v. 26.

theils richten sich die Diener und Beamten nach des Königs Neigungen. — 13. Der Spruch war einfach 22, 2. das hier gesuchter. תככים nur hier, nach תך eine listige Unterdrückung, hier wohl, dem Armen gegenüber, durch Wucher. — 14. Vgl. 25, 5. — 16. Vgl. V. 2. — 18. חזון ohne Männer, die im Geiste Gottes das Volk leiten, ermahnen, verwarnen. — 19. Der Diener bedarf strengerer Züchtigung als der Worte, denn diese machen bald keinen Eindruck mehr auf ihn. ואין מענה Sept. οὐχ ὑπακούσεται. — 20. Vgl. 26, 12. — 21. ἅπ. λεγ. מנון gew. Sohn, Luther: Junker. And. undankbar, von מנן, مَنُون. — 22. 15, 18. — 23. 16, 18. — 24. S. 3 M. 5, 1. Der Fluch, die Strafe trifft ihn, wenn er auch nicht selbst gestohlen hat, weil er es verbirgt. — 25. 26. Die Verse entsprechen sich: Vertrauen auf Gott schützt, und nur von Gott kommt, daß das Recht erlangt wird, während Furcht vor Menschen zur Sünde verleitet, und die Gnade des Königs doch nicht das höchste ist. — 27. S. V. 10. — —

VIII. Rede gegen Gottesläugner.

30. 1. Worte Agur's, des Sohnes Ja-
keh's; der Ausspruch: Es spricht der Mann von
„Gottmitmir", von „Gottmitmir" und „Wird-
verzehrt." 2. „Ich bin ja dümmer als ein
Mann, und habe Menschen-Einsicht nicht;
3. ich habe Weisheit nicht gelernt, und kenne
nicht des Heiligen Erkenntniß. 4. Wer stieg
zum Himmel auf und nieder? wer sammelte
den Wind mit seinen Händen? Wer band das
Wasser in Gewand? Wer stellte alle Erden-

ל (א) דִּבְרֵי ׀ אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא נְאֻם
הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל׃ (ב) כִּי
בַעַר אָנֹכִי מֵאִישׁ וְלֹא־בִינַת אָדָם לִי׃
(ג) וְלֹא־לָמַדְתִּי חָכְמָה וְדַעַת קְדֹשִׁים
אֵדָע׃ (ד) מִי עָלָה־שָׁמַיִם ׀ וַיֵּרַד מִי
אָסַף־רוּחַ ׀ בְּחָפְנָיו מִי צָרַר־מַיִם ׀
בַּשִּׂמְלָה מִי הֵקִים כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ מַה־

v. 1. נ"א וְאֻכָל

30. Sechste Spruchsammlung (Kapp. 30. 31.) So wie an die erste große Spruchsammlung. (10—22, 16.) sich kleinere, als Anhänge schlossen, so auch an die zweite große (25—29.), wobei aber zu bemerken, daß diese letzteren Anhänge keine einzelnen Sprüche enthalten, sondern ganze Spruchreden. Die erste dieser V. 1—9., ebenso wie die dritte (31, 1—9.) führt sich auch als Spruchrede durch das bekannte, eine prophetische Rede bedeutende משא ein, das hier mit dem Art., 31, 1. ohne Art., aber durch einen Relativsatz bestimmt, steht. Vgl. II. S. 1021. Diese erste Rede ist gegen die Gottesläugner gerichtet, die sich 2—4. aussprechen, und denen nun der Redner den frommen Sinn und die Ursachen, woraus die Gottesläugnung entspringt, entgegenstellt (5—9.) Ewald zieht noch V. 10—14. hinzu, Andere das ganze Kapitel, aber mit großem Mißverständniß. — 1. Erste Spruchrede (V. 1—9.) Eine alte Streitfrage ist es, ob in diesem V. Eigennamen von wirklichen Personen oder Begriffsnamen gegeben werden. Targ. behält die Namen bei, Raschi und Ralbag halten Agur für Schelomoh, wie er sich auch Koheleth genannt, als „Sammler" (אגור heißt aber „gesammelt"); Jakeh, weil er die Weisheit von sich gegeben (יקה hat aber nichts mit קוא zu thun). Rabe hält den Agur für einen Zeitgenossen Schelomoh's, und Ithiel und Uchal für Schüler oder Freunde desselben. So auch Herder, Umbreit. Andere, wie Ewald, halten Agur, Sohn Jakeh's, für Eigennamen, dagegen Ithiel „Gottmitmir" und Uchal „Ichbinstark" für Begriffsnamen, jener vom Gläubigen, dieser vom Zweifler. Der letztern Meinung muß man beitreten, sobald man sieht, wie „Agur, Sohn Jakeh's" noch außerhalb der begeisterten Rede steht, mit נאם aber diese beginnt, was auch die Wiederholung des Ithiel bezeugt. Man vgl. נאם הגבר 4 M. 24, 3., wonach הגבר der Redner selbst, Agur, ist. Wenn aber Ithiel und Uchal Begriffsnamen sind, wenn sie die beiden Parteien repräsentiren, von denen der Redner spricht, so ist das ל nicht „zu," sondern „von" wie Jesch. 5, 1. Nur dadurch erklärt sich die Wiederholung des Ithiel, die in einer Anrede matt wäre. Uchal wird nun von יכל „können" erklärt; entschiedener wird man es als Part. Pual von אכל „verzehren" erkl., wie אֻכָּל 2 M. 3, 2. „der verzehrt wird," was den Gegensatz von „Gottmitmir" bildet. — 2. 3. Rede des Gottesläugners, der sich in Zwiespalt mit der allgemeinen Ansicht und Erkenntniß der Menschen, in Bezug auf das Heilige, erklärt. In feinster Ironie stellt sich der (von Eigendünkel erfüllte) Gottesläugner selbst als der Einsicht der Menschen entbehrend dar, um damit seine Einwürfe desto überraschender einzuleiten. In Wirklichkeit hört man gerade Gottesläugner diesen Weg öfter einschlagen, indem sie zuvörderst sich als unwissend, der Belehrung bedürftig darstellen und dann mit ihren Einwänden den unvorsichtig mit zu bestimmten Sätzen hervorgetretenen Gegner in die Enge treiben, zu überwältigen suchen. Hinter dieser Ironie des Gottesläugners steht aber die noch größere Ironie des Dichters, der damit in der That den Gottesläugner zeichnen will. Was der letztere ironisch von sich sagt, meint der Dichter wirklich von ihm. Vgl. noch 9, 10. — 4. Daß wir es hier mit dem Einwurf eines Gottesläugners zu thun haben, lehren die wieder ironisch gehaltenen Schlußworte: „wie ist sein Name und wie der Name seines Sohnes?" Der Sinn des ganzen Satzes liegt aber im כי תדע „wenn du es weißt." Der Einwand besteht also in dem Satze: wir wissen nichts, und können als Menschen, als endliche Wesen nichts wissen, weil die Dinge unendlich sind, das Endliche aber das Unendliche nicht zu begreifen vermag. Als Unendliches führt er den Himmel, Wind, Wasser und Erde auf, deren Maß kein Mensch ermessen könne, um so unendlicher muß der sein, der sie geschaffen haben soll, und doch will der Mensch diesen kennen. Man sieht nun auch, warum die einleitenden Verse (2. 3.) gerade das Nichtwissen ironisch dem Einzelnen vindizirten, da es nun allen Menschen zugeschrieben wird. „Seines Sohnes Namen" d. h. ganz genau, gleichsam in seiner ganzen Familie. Sehr tief ironisch will aber auch damit der Gottesläugner sagen: wenn

gränzen auf? Wie ist sein Name? wie seines Sohnes Name, so du's weißt?" 5. All Wort Gottes ist geläutert, Schild ist er für die, so ihm vertrauen. 6. Thu seinen Worten nichts hinzu, daß er dich strafe nicht, und du zum Lügner werdest. 7. Zwiefaches flehe ich von dir, versag's mir nicht, bevor ich sterbe. 8. Falschheit und Lügenwort halt fern von mir, Armuth und Reichthum gieb mir nicht, laß mich verzehren mein bestimmtes Brod; 9 daß ich nicht übersatt verleugne, spräche: wer ist der Ewige? und nicht verarmet stehle, am Namen meines Gottes mich vergreife! — — 10. Verläumde nicht den Diener bei dem Herrn, daß er nicht fluche dir und du verschuldest. — —

IX. Rede über die vier Lasterhaften.

11. Ein Geschlecht flucht seinem Vater, und

שְׁמוֹ וּמַה־שֶּׁם־בְּנוֹ כִּי תֵדָע׃ (ה) כָּל־
אִמְרַת אֱלוֹהַּ צְרוּפָה מָגֵן הוּא לַחֹסִים
בּוֹ׃ (ו) אַל־תּוֹסְףְּ עַל־דְּבָרָיו פֶּן־יוֹכִיחַ
בְּךָ וְנִכְזָבְתָּ׃ (ז) שְׁתַּיִם שָׁאַלְתִּי
מֵאִתָּךְ אַל־תִּמְנַע מִמֶּנִּי בְּטֶרֶם אָמוּת׃
(ח) שָׁוְא ׀ וּדְבַר־כָּזָב הַרְחֵק מִמֶּנִּי רֵאשׁ
וָעֹשֶׁר אַל־תִּתֶּן־לִי הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי׃
(ט) פֶּן אֶשְׂבַּע ׀ וְכִחַשְׁתִּי וְאָמַרְתִּי מִי
יְהוָה וּפֶן־אִוָּרֵשׁ וְגָנַבְתִּי וְתָפַשְׂתִּי שֵׁם
אֱלֹהָי׃ (י) אַל־תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל־אֲדֹנָו
פֶּן־יְקַלֶּלְךָ וְאָשָׁמְתָּ׃ (יא) דּוֹר אָבִיו יְקַלֵּל

v. 4. עטי' שְׁמוֹ
v. 5. נ"א לַחוֹסִים
v. 8. נ"א רֵאשׁ
v. 9. נ"א אִוָּרֵשׁ — פתח באתנח ונ"א וְגָנַבְתִּי ibid.
v. 10. אדוניו קרי.

ihr einmal aus Gott eine bestimmte Person macht, ein persönliches Wesen, so ist er wohl auch so sehr Person, daß er einen Sohn, daß er Familie hat. Die meisten Erkl. (Ewald nicht) verstanden in den Fragen: welcher Mensch, was den Worten אסף, צרר, namentlich הקים nicht angemessen, und wo die Frage nach dem Namen des Sohnes ganz unpassend, da wir dann nach dem Namen des Vaters die Frage erwarten müßten. Den vollen Beweis dagegen liefert aber V. 9., wo der Fromme diese Fragen „wer ist der Ewige? was der Name Gottes?" geradezu verdammt. — 5. Die Antwort des Frommen lautet einfach: Du magst aus deinem zersetzenden Verstande heraus Gott läugnen, wir glauben an das Wort Gottes, durch das wir das Wissen haben. Dem Zweifel durch die Vernunft wird der Glaube im Gemüthe gegenübergestellt. S. Ps. 18, 31. — 6. Dann dürfe man aber auch über dieses Wort Gottes gar nicht hinausgehen (אל תוסף), weil man sonst sofort in Täuschung zu verfallen Gefahr laufe. And. im Sinne von 5 M. 4,2. — 7—9. Der Fromme giebt nun die beiden Ursachen an, aus denen die Gottesläugnung entspringe, womit diese selbst am stärksten verurtheilt sei: einerseits Wahn und Lüge, in einem verkehrten Geiste und Gemüthe beruhend, andrerseits Armuth und Reichthum, welche beide jene aus Elend, dieser aus Uebermuth den Menschen verführen. Der Redner drückt dies sehr gemüthlich als Bitte für sich aus, und will damit sagen: die Einfachheit des Geistes und der Lebensweise fühlt sich vom Worte Gottes so angesprochen und befriedigt, daß sie in Bezweiflung Gottes nicht verfällt. Hiermit schließt auch die Rede aufs angemessenste. — 10. Dieser Spruch ist allerdings hier zufällig dazwischen gekommen, da der folgende Theil des Kap. wieder ein genau gegliedertes Ganzes bildet. Ewald will unter dem Diener den Gläubigen verstehen, und in V. 4—14. eine Schilderung des gottesläugnerischen Geschlechtes, gegen das die V. 2—9. gerichtet sind, erblicken, aber wie gezwungen! — —

11. Zweite Spruchrede (V. 11—33.) Die folgenden Theile des Kapitels werden als „abgerissene Räthsel" (Umbreit) betrachtet, die höchstens eine gewisse „Aehnlichkeit der Dinge" haben (Ewald). Es ist aber vielmehr eine genau gegliederte Rede. In 11—14. werden vier Klassen von Menschen, die sündig sind, aufgezählt. Im Weitern der Rede werden nun diese vier Klassen näher bezeichnet. Wie V. 11. der Mangel an Ehrfurcht vor den Eltern, so 15—17., V. 12. geschlechtliche Ausschweifung, dasselbe 18—20., V. 13. der Hochmuth, dasselbe 21—23., V. 14. die ungeordneten Zustände der Gesellschaft durch die Bedrückung der Schwächeren von Seiten der Machthaber, dasselbe 24—31., indem zuerst gezeigt wird, daß geordnete Zustände auch ohne

וְאֶת־אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ׃ (יב) דּוֹר טָהוֹר
בְּעֵינָיו וּמִצֹּאָתוֹ לֹא רֻחָץ׃ (יג) דּוֹר מָה־
רָמוּ עֵינָיו וְעַפְעַפָּיו יִנָּשֵׂאוּ׃ (יד) דּוֹר ׀
חֲרָבוֹת שִׁנָּיו וּמַאֲכָלוֹת מְתַלְּעֹתָיו לֶאֱכֹל
עֲנִיִּים מֵאֶרֶץ וְאֶבְיוֹנִים מֵאָדָם׃
(טו) לַעֲלוּקָה ׀ שְׁתֵּי בָנוֹת הַב ׀ הַב
שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא־
אָמְרוּ הוֹן׃ (טז) שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ
לֹא־שָׂבְעָה מַּיִם וְאֵשׁ לֹא־אָמְרָה הוֹן׃
(יז) עַיִן ׀ תִּלְעַג לְאָב וְתָבוּז לִיקֲּהַת־אֵם
יִקְּרוּהָ עֹרְבֵי־נַחַל וְיֹאכְלוּהָ בְנֵי־נָשֶׁר׃

סגול באתנח v. 14.
ב׳ ועירא נ״א הב ׀ הב v. 15. פתח באתנח ibid.
נ״א וְעֹצֶר v. 16. נ״א אֶרֶץ ibid. עטי׳ מַּיִם ibid.
נ״א וְתָבֻז v. 17. נ״א לִיקֲּהַת־ או הַת ibid.
נ״א יִקְּרוּהָ או רֻ׳ ibid. נ״א לוּהָ ibid.

segnet seine Mutter nicht. 12. Ein Geschlecht
ist rein in seinen Augen, und doch von seinem
Schmutze nicht gewaschen. 13. Ein Geschlecht,
wie hoch sind seine Augen, und seine Wimpern
so erhoben. 14. Ein Geschlecht, deß Zähne
Schwerter, Messer sein Gebiß, wegzufressen die
Bedrängten aus dem Lande, die Dürftigen un-
ter den Menschen. — 15. Der Unersättlichkeit
sind zween Töchter: „her! her!" drei, die nicht
gesättigt werden, vier, die sagen nie: Genug!
16. Die Unterwelt und die Unfruchtbare, die
Erde, die des Wassers wird nicht satt, das
Feuer, das nie sagt: Genug! 17. Das Auge,
das des Vaters spottet, und den Gehorsam gen
die Mutter schmäht, das hacken die Raben des
Thales aus, das fressen die Jungen des Ad-

Macht und sogar ohne König möglich sind 24—28., dann die Trefflichkeit eines Königs, der mit seinem Volke eng verbunden ist (29—31.) gezeichnet wird. Hierzu wird endlich eine Verwarnung vor dem Bösen 32. 33. abschließend gefügt. In dieser Rede wird nun (in Nachahmung von 6, 16—19.) eine eigene Form angewendet, indem entweder für jedes der vier Laster Dinge aufgezählt werden, die Aehnlichkeit mit einander haben, unter denen aber das hervorgehoben wird, um das es sich handelt, wie V. 22. 27. 31., oder solche Dinge aufgezählt werden, an die sich das zu geißelnde Laster anschließt, wie V. 17. 20. So interessant die Darstellung dadurch wird, so verfehlt sie durch die Künstlichkeit doch ihren Zweck. Jedenfalls hat aber die in den späteren Theilen dieses Buches bemerkbare Scheu, ein Laster genau und unverhüllt zu bezeichnen, ihren Theil daran. Wir sehen dies namentlich da, wo die traurigen Wirkungen eines tyrannischen Herrschers geschildert werden sollen. — 12. Die speziellen Bezeichnungen bestimmter Laster in den V. 11. 13. 14. lassen hier die Allgemeinheit etwa der ihre Fehler nicht Erkennenden nicht zu, sondern unter dem מצאתו sind insonders die geschlechtlichen Ausschweifungen zu verstehen, für welche wirklich die Thäter in der Regel sich am wenigsten schuldig glauben, weil sie sich mit dem von der Natur eingepflanzten Triebe, der sich zur Leidenschaft steigert, entschuldigen. — 15—17. Daß in V. 17. der eigentliche Zweck dieses ersten Absatzes ausgesprochen wird, dafür birgt die Uebereinstimmung mit V. 11. Seine Verwandschaft mit V. 15. 16. liegt darin: es giebt Dinge, die unersättlich sind, die nie das Endmaß erreichen: ebenso unersättlich ohne Ende ist die Strafe dessen der gegen seine Eltern sich vergeht. (Ganz ähnliches Verfahren im folgenden Absatz 18—20.) Dieser unersättlichen Dinge werden vier aufgezählt: die Unterwelt, die immerfort die Todten aufnimmt, die Unfruchtbare, der der Mann stets beiwohnt, ohne daß sie gebiert, die Erde, die immerfort beregnet und bethauet wird, das Feuer, das so viel Holz verzehrt, als man nur hineinlegt. Dies wird nun V. 15. auf eigenthümliche Weise eingeleitet. Um den Vers richtig zu verstehen, muß genau auf den Bau der Verse 15. 16. geachtet werden. Das Schlußglied von V. 16. hat beim Feuer לא אמרה הון, wie V. 15. bei der vier; das mittlere Glied V. 16. hat bei der Erde לא שבעה, wie V. 15. bei der drei; das erste Glied V. 16. zählt nur zwei auf שאול ועצר רחם, diese müssen also nothwendig dem לעלוקה שתי בנות הב הב korrespondiren. Dadurch ist klar, daß diese Worte mit den folgenden genau zu verbinden sind, so daß zwei, drei, vier die Steigerung bilden, wie sechs, sieben 6, 16., drei, vier V. 18. 21. 29., während V. 24. nur vier steht. Hiermit stimmt auch daß שלוש הנה לא תשבענה und ארבע לא אמרו dem בנות genau

lers. — 18. Drei sind zu wunderbar für mich, und vier begreif' ich nicht: 19. des Adlers Weg bis in den Himmel, der Schlange Weg bis auf den Felsen, der Weg des Schiffes mitten durch das Meer, der Weg des Mannes zu der Dirne. 20. Und so der Weg des ehebrecherischen Weibes: sie ißt, wischt sich den Mund, und spricht: ich that nicht Unrecht. — 21. Unter Dreien bebt das Land, und unter Vieren kann es nicht ertragen: 22. unter dem Knechte, so er König wird, und dem Thoren, so er des Brodes satt; 23. unter der Verschmähten, so sie Herrin wird, und der Magd, so ihre Herrin sie beerbt. — 24. Vier sind die Kleinen der Erde, und selbige erleuchtete Weise: 25. Ameisen, ein Volk nicht stark, und rüsten im Sommer ihre Speise; 26. Bergmäuse, ein Volk nicht mächtig, und legen in Felsen ihre Wohnung an; 27. kein König ist der Heuschrecke, und sie zieht geschaart

(יח) שְׁלֹשָׁה הֵמָּה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי
וְאַרְבָּע לֹא יְדַעְתִּים׃ (יט) דֶּרֶךְ הַנֶּשֶׁר ׀
בַּשָּׁמַיִם דֶּרֶךְ נָחָשׁ עֲלֵי־צוּר דֶּרֶךְ־אֳנִיָּה
בְלֶב־יָם וְדֶרֶךְ גֶּבֶר בְּעַלְמָה׃ (כ) כֵּן ׀
דֶּרֶךְ אִשָּׁה מְנָאָפֶת אָכְלָה וּמָחֲתָה פִיהָ
וְאָמְרָה לֹא־פָעַלְתִּי אָוֶן׃ (כא) תַּחַת
שָׁלוֹשׁ רָגְזָה אֶרֶץ וְתַחַת אַרְבַּע לֹא־תוּכַל
שְׂאֵת׃ (כב) תַּחַת עֶבֶד כִּי יִמְלוֹךְ וְנָבָל
כִּי יִשְׂבַּע־לָחֶם׃ (כג) תַּחַת שְׂנוּאָה כִּי
תִבָּעֵל וְשִׁפְחָה כִּי־תִירַשׁ גְּבִרְתָּהּ׃
(כד) אַרְבָּעָה הֵם קְטַנֵּי־אָרֶץ וְהֵמָּה
חֲכָמִים מְחֻכָּמִים׃ (כה) הַנְּמָלִים עַם
לֹא־עָז וַיָּכִינוּ בַקַּיִץ לַחְמָם׃ (כו) שְׁפַנִּים
עַם לֹא־עָצוּם וַיָּשִׂימוּ בַסֶּלַע בֵּיתָם׃
(כז) מֶלֶךְ אֵין לָאַרְבֶּה וַיֵּצֵא חֹצֵץ כֻּלּוֹ׃

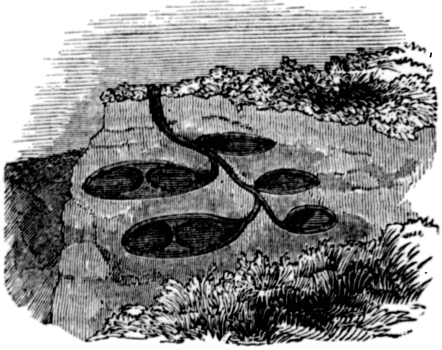
וארבעה קרי v. 18. נ"א לא מקף v. 19.
סגול באתנח v. 21.

entsprechen. Daß nun die vier aufgezählten unersättlichen Dinge als בנות der Unersättlichkeit dargestellt werden, liegt um so näher, als es eben Sachen, keine lebenden Gegenstände sind, wie in den folgenden Absätzen. Das ἄπ. λεγ. עלוקה kann demnach nur Nom. particip. perfect. pass. von der Form פְּקוּדָה sein von עלק saugen, sich satt saugen, wie רפואה, מלוכה, גבורה und viele Andere. Hiermit fällt sowohl die alte Auslegung von Blutigel (Sept. Vulg. Ralbag) Unterwelt (Raschi), Fatum (Bochart), Vampyr und den orientalischen Sagen von diesem (Gesen.), oder gar עקולה wie Rabe lesen will (Chab. 1, 4.) Am angemessensten sind dann הב הב die Namen der beiden Töchter, die V. 16. bestimmt bezeichnet werden, und daher keinen Zusatz wie לא שבעה, לא אמרו haben. — Zu V. 17. ist noch zu bemerken, daß sicher die Raben bei ihrem Aase, die Adler und Falken bei der Verfolgung eines Thieres zuerst die Augen auszuhacken pflegen. — 18—20. Auf V. 12. bezüglich. In höchst sonderbarer Weise wollen die Interpr. aus V. 20. erklären, daß das Wunderbare (V. 18.) in den aufgezählten Dingen in der Spurlosigkeit des Ganges bestehe, die nun gerade bei den beiden letzten schwer zu erklären ist, während schon Rabe und jüngst Ewald ganz richtig erkl.: wunderbar ist der Flug des schweren Adlers in die Höhe, der Gang der Schlangen ohne Füße, die Bewegung des schwer belasteten Schiffes und die Unverschämtheit des Mannes, der mit der Dirne Unzucht, noch mehr des Weibes, das Ehebruch treibt, wie es aus V. 20. deutlich ist: schamlos genießt dieses Weib die Wohllust, und leugnet es. — 21—23. Auf V. 13. bezüglich. Das Niedrige, wenn es zur Herrschaft kömmt, verfällt in unerträglichen Hochmuth. שנואה s. 5 M. 21, 15. — 24—28. Es ist von uns wiederholt bemerkt worden, daß in den späteren Theilen dieses Buches eine gewisse Scheu, über Regierung, Königthum sich auszusprechen, wahrzunehmen ist, die zu den anderen Zeichen, welche auf sehr zerrüttete staatliche Zustände deuten, sich gesellt. In V. 14. sind offenbar solche gezeichnet, wo die wilden Gewalthaber ihre Macht anwenden, um die Armen und Elenden erst recht auszusaugen und zu bedrücken. In der nun V. 24 ff. folgenden Explikation vom V. 14. werden zuerst Thierarten gezeigt, theils welche ohne irgend Kraft, Stärke zu besitzen aufs geordnetste in gesellschaftlicher Verbindung zusammenleben, indem Alles vorsorglich beschickt wird, theils solche, welche ohne mächtig zu sein, für sich gut zu sorgen wissen, wobei

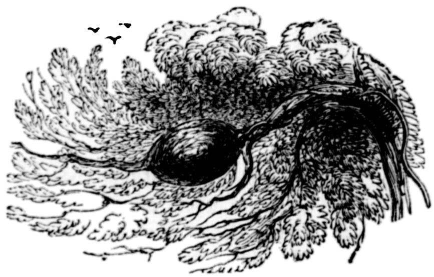
allsammt; 28. Eidechse tastet mit den Händen, und weilt in Königspalästen. — 29. Drei sind schön an Schritt, und Vier sind schön

(כח) שְׂמָמִית בְּיָדַיִם תְּתַפֵּשׂ וְהִיא בְּהֵיכְלֵי מֶלֶךְ׃ (כט) שְׁלֹשָׁה הֵמָּה

zu verstehen gegeben wird, daß gerade diese gesellschaftlichen Thiere ohne Beherrscher, ohne König sind, wie V. 27. geradezu aussagt. Derselbe Gedanke wird ja auch von den Ameisen schon 6, 7. hervorgehoben. Darin besteht eben ihre Weisheit, geordnete gesellschaftliche Zustände zu haben, und treffliche Fürsorge für Alles zu treffen, ohne selbst mächtig zu sein und ohne selbst Machthaber unter sich zu dulden. Die Ameise, die schon 6, 6 ff. als Muster des Fleißes und der Ordnung aufgestellt worden, zeigt ihren außerordentlichen Instinkt insonders in der Anlage ihrer Wohnungen, die mit einer bewunderungswürdigen Geschicklichkeit und Ausdauer errichtet und zugerichtet werden. Wir geben hier einige Zeichnungen. Bekanntlich haben die Neueren geleugnet, daß die Ameisen Vorrath für den Winter sammeln, da



Durchschnitt eines Erdhügels mit den Nestern der Maurer-Ameisen.



Nester der Termiten an einem Baumzweige.



Pyramidenförmige Nester der Termiten.



Thurmförmige Nester der weißen Ameisen.

sie während desselben schlafen. Indeß bemerken Andere, daß dies nur von der Ameise in kälteren Zonen gelte, hingegen im südlichen Klima es sich anders verhalten könne. — Ueber Bergmäuse s. I. S. 585. — Ueber die Heuschrecke s. I. S. 347. II. S. 1378. — Die listige Eidechse tastet nur mit den Händen (dasselbe was 25. 26. „nicht stark") und versteht es doch in den prächtigsten Häusern sich eine Wohnung zu schaffen. — 29—31. Supplement des Vorherg.

מֵיטִיבֵי צָעַד וְאַרְבָּעָה מֵטִבֵי לָכֶת׃
(ל) לַיִשׁ גִּבּוֹר בַּבְּהֵמָה וְלֹא־יָשׁוּב מִפְּנֵי־
כֹל׃ (לא) זַרְזִיר מָתְנַיִם אוֹ־תָיִשׁ וּמֶלֶךְ
אַלְקוּם עִמּוֹ׃ (לב) אִם־נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא
וְאִם־זַמּוֹתָ יָד לְפֶה׃ (לג) כִּי מִיץ חָלָב
יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ־אַף יוֹצִיא דָם וּמִיץ
אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב׃

לא (א) דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר־
יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ׃ (ב) מַה־בְּרִי וּמַה־בַּר־בִּטְנִי
וּמֶה בַּר־נְדָרָי׃ (ג) אַל־תִּתֵּן לַנָּשִׁים

v. 29. נ״א מֵיטִבֵי

an Gang: 30. der Leu, der Held unter den Thieren, er kehrt vor Keinem um; 31. das Lendengegürtete Roß, oder der Widder, und ein König, mit dem das Volk. — 32. Thatest du Thörichtes im Aufwallen, oder ersannst es: die Hand auf den Mund! 33. Denn Druck der Milch schafft Rahm, und Druck der Nase schafft Blut, und Druck des Zornes schafft Streit. — —

X. Mahnung an einen jungen König.

31. 1. Worte Lemuel's, des Königs; ein Ausspruch, den seine Mutter ihn gelehrt. 2. Was, mein Sohn? und was, Sohn meines Schooßes? und was, Sohn meiner Gelübde? 3. Gieb nicht den Weibern deine Kraft, und

Während im Obigen die gesellschaftliche Ordnung auch ohne König begriffen wird, wird nunmehr zugegeben, daß es vorzüglich ist, wenn ein König mit seinem Volke geht. Dies geschieht in der, in dieser Rede gewöhnlichen Form, indem Dinge in ihrem Einherschreiten einen erhebenden Anblick gewährend aufgezählt werden, bis der Redner zum König gelangt ist. Zuerst der Löwe, der vor Niemandem zurückweicht, dann der „Lendengegürtete" (זרזיר nur hier, Sept. Targ. Hier. Hahn, bei dem man dieses Beiwort nicht begreift, Ralbag und Ewald Windhund, Fuller und And. das Streitroß, welches in den persopolitanischen Ruinen an den Lenden mit Spangen und Riemen geziert erscheint, überhaupt aber durch das Sattel- und Riemenzeug als gegürtet angesehen werden kann; der Grund Ewalds für den Windhund, weil das Pferd „nicht wie der Löwe oder Bock sich allein mit Feinden mißt," zieht nicht, weil dies vom Widder, der als Leithammel an der Spitze der Heerde zieht, gar nicht gesagt, speziell das Streitroß allerdings so angesehen werden kann, überhaupt aber, wie V. 29. zeigt, nicht vom Kampf, sondern vom prächtigen Anblick im Gange die Rede ist, wozu Roß sehr paßt); der Widder, endlich der König. אַלְקוּם עִמּוֹ Rabe, dem Ewald beistimmt, nimmt אל־קום wie אל־מות 12, 28. dem Niemand widerstehen kann. Hingegen Neuere אלקום Volk, wie im Arab. اَلْقَوْم, wie אלגביש. So Sept. δημηγορῶν ἐν ἔθνει, hingegen läßt Targ. ומלכא דקאם וממלל בית עמּיה zweifelhaft, ob er nicht עִמּוֹ gelesen. Jedenfalls bleibt bei der ersten Erklärung die Konstruktion sehr schwierig, und muß man auch bei ihr das צעד oder לכת in figürlichem Sinne verstehen. Die Entwickelung des ganzen Inhalts endlich spricht für die letzte Meinung. — 32. 33. Hat nun der Redner die vier Hauptlaster seiner Zeit näher charakterisirt, so schließt er mit der Warnung, wenn Böses in Einem, sei es in Leidenschaft oder in ruhigem Ersinnen, hervorgetreten, es rechtzeitig zu unterdrücken, und unterstützt dies in seiner Darstellungsweise durch einen witzigen Vergleich, dessen Sinn ist: wie durch zu eifriges Verfolgen der einmal eingeschlagenen Richtung (מיץ) böse Folgen herbeigeführt werden. Er führt dies von Aeußerlichem (Rahm s. I. S. 81, im Morgenlande durch Drücken in einem Ziegenfellschlauche gemacht), zu äußerlichem Schaden (Blutfluß), endlich zu langem und innerem Schaden (Streit). — —

31. Dritte Spruchrede (V. 1—9.) Drei goldne Regeln werden einem Könige ins Herz geschrieben: nicht den Weibern und nicht dem Weine sich zu ergeben, sondern Recht zu sprechen allen Schwachen und Unterdrückten. (Vgl. 5 M. 17, 14 ff.) Um sie recht eindringlich zu machen, werden sie einer Mutter an ihren Sohn, den jugendlichen König, in den Mund gelegt, der König aber schreibt sie später zu weiterer Wirksamkeit nieder. Diesem Könige wird der erdichtete Name Lemuel, besser Lemoel (V. 1. 4.) beigelegt d. h. „Gottgeweiht," worauf auch V. 2. „Sohn meiner Gelübde," (man erinnere sich Schemuel's), anspielt. — 1. מַשָּׂא s. Einleit. zu K. 30. Die tradit. Erkl. halten ihn für Schelomoh. — 2. Der V. soll die mütterliche Zärtlichkeit ausströmen, um diese schweigend als Grund,

חֵילֶךָ וּדְרָכֶיךָ לַמְחוֹת מְלָכִין׃ (ד) אַל
לַמְלָכִים ׀ לְמוֹאֵל אַל לַמְלָכִים שְׁתוֹ־יָיִן
וּלְרוֹזְנִים אוֹ שֵׁכָר׃ (ה) פֶּן־יִשְׁתֶּה וְיִשְׁכַּח
מְחֻקָּק וִישַׁנֶּה דִּין כָּל־בְּנֵי־עֹנִי׃ (ו) תְּנוּ־
שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ׃ (ז) יִשְׁתֶּה
וְיִשְׁכַּח רִישׁוֹ וַעֲמָלוֹ לֹא יִזְכָּר־עוֹד׃
(ח) פְּתַח־פִּיךָ לְאִלֵּם אֶל־דִּין כָּל־בְּנֵי
חֲלוֹף׃ (ט) פְּתַח־פִּיךָ שְׁפָט־צֶדֶק וְדִין
עָנִי וְאֶבְיוֹן׃ (י) אֵשֶׁת־חַיִל מִי יִמְצָא
וְרָחֹק מִפְּנִינִים מִכְרָהּ׃ (יא) בָּטַח בָּהּ
לֵב בַּעְלָהּ וְשָׁלָל לֹא יֶחְסָר׃ (יב) גְּמָלַתְהוּ
טוֹב וְלֹא־רָע כֹּל יְמֵי חַיֶּיהָ׃ (יג) דָּרְשָׁה
צֶמֶר וּפִשְׁתִּים וַתַּעַשׂ בְּחֵפֶץ כַּפֶּיהָ׃
(יד) הָיְתָה כָּאֳנִיּוֹת סוֹחֵר מִמֶּרְחָק תָּבִיא

נ״א לְמִ׳ v. 3.
נ״א לְמוֹ׳ v. 4. אי קרי ibid.
נ״א שֵׁכָר v. 6.

deine Wege dem, was Könige verdirbt. 4. Nicht den Königen, Lemoel, nicht den Königen ziemt Wein trinken, und den Fürsten Trunksucht; 5. daß er nicht trinke und des Gesetzes vergesse, und verkehre das Recht aller Bedrückten. 6. Gebet Getränk dem Zugrundegehenden, Wein den Herzbetrübten; 7. daß er trinke und seiner Armuth vergesse, und seiner Mühsal nicht mehr gedenke. 8. Oeffne deinen Mund für den Stummen, für das Recht aller Untergehenden; 9. öffne deinen Mund, richte gerecht, und rechte für Gedrückte und Arme. — —

XI. Lobrede auf das Biederweib.

10. Ach, ein Biederweib, wer findet es? Weit über Perlen geht ihr Werth. 11. Bei ihr vertraut des Mannes Herz, und an Gewinn fehlt's nicht. 12. Durch alle ihre Lebenstage thut sie ihm Gutes, Böses nichts. 13. Eifrig besorgt sie Flachs und Wolle, und schafft mit Lust der Hände. 14. Fast Kaufmannsschiffen

daß sie ihm nur das Heilsamste empfehlen werde, geltend zu machen. — 3. „Deine Kraft," deine körperliche und geistige Kraft, die durch Wohllust (man denke an die orient. Harems) zu Grunde gerichtet wird. Die zweite Versh. dasselbe, und braucht man nicht למחות, das für להמחות steht, zu einem Part. zu machen. An kriegerischen Ehrgeiz ist nicht zu denken. — 4. Das Chetib או am besten von אוה Begierde, weil wir dann vor שכר dasselbe wie שתו vor יין haben. Ewald nimmt או „oder" an, wie 30, 31., dann müßte aber hinter לרוזנים wiederholt werden שתו יין und שכר stände ganz allein. Keri אי „wo ist," gezwungen. — 5. Die bösen Wirkungen eines trunkenen Königs, der Recht sprechen soll, am fühlbarsten für den schon so Gedrückten. — 6. 7. Welchen Gebrauch er lieber vom Weine machen soll. Hübsche Anwendung des ישתה וישכח aus V. 5. — 8. 9. Den Mund soll er öffnen, nicht um Wein zu trinken, sondern Recht zu sprechen, und für den Unbefähigten und Untergehenden einzutreten. כל בני חלוף Raschi Waisen, wofür man خَلَفَ Conj. II. Kinder nachlassen anführt. Targ. בני עולי. Am besten nach Jesch. 2, 18. der Untergang, das Garaussein, wofür כל und das parallele עני ואביון spricht. — —

10. Vierte Spruchrede (V. 10. ad fin.) Eine alphabet. Lobrede (wir haben diese Form in der Uebers. beibehalten), auf das tugendhafte Weib, das Muster einer Hausfrau. Wie alle alphabet. Gedichte sind es Sprüche, die in loserem Zusammenhange aneinandergereiht sind, jedoch immer das bestimmte Thema nach allen Seiten hin ausführen, wie Ps. 145. Hier wird hervorgehoben: die unermüdliche Thätigkeit, die Alles beschickende Fürsorge, die Mildthätigkeit, die Klugheit solches Eheweibes, welche Früchte ihr Gatte und ihre Kinder davon genießen, und welchen Lohn sie im Lobe der Ihrigen findet. אשת חיל, s. 12, 4. Sie ist selten zu finden, vgl. 12, 6. — 11. Das höchste Gut des Mannes: das Vertrauen auf sein Weib; jedoch hier insonders auf den Gewinn, den sie durch ausgezeichneten Haushalt schafft. — 13. Sorge für die Bekleidung. Bei allen ärmeren Völkern und wo die Manufaktur und der Handel noch nicht heimisch sind, werden die Kleidungsstücke im Hause von der Frau beschafft, und dies selbst von Königinnen und Prinzessinnen, wie z. B. bei Karl dem Gr. Die zweite Versh.: wie gern, wie freudig sie Alles thut. — 14. Sorge für die Nahrung. Diese beschickt

gleich bringt sie von fernher ihre Speise.
15. Ganz Nacht ist's noch, sie stehet auf, theilt
ihrem Hause Nahrung und ihren Mägden
Tagwerk zu. 16. Hat sie ein Feld im Sinn,
erwirbt sie es, von ihrer Hände Frucht bepflanzt
den Weinberg man. 17. Ihre Lenden gürtet
sie mit Kraft, und stärket ihre Arme. 18. Ja,
lieblich schmeckt ihr ihr Erwerb, nicht in der
Nacht erlischet ihre Leuchte. 19. Klug streckt
sie ihre Hand zum Rocken aus, die Spindel
fassen ihre Finger. 20. Leidenden breitet ihre
Hand sie aus, und reichet ihren Arm dem
Dürftigen. 21. Mag doch ihr Haus den
Schnee nicht fürchten, denn all ihr Haus ist
karmesinbekleidet. 22. Nicht minder macht sie
Decken sich, Byssus und Purpur ist ihr Kleid.
23. Offenkundig ist ihr Mann, so er sitzet bei
des Landes Räthen. 24. Prachthemden macht
sie und verkauft sie, und giebt dem Kaufmann
Gürtel ab. 25. Reichthum und Würd' ist ihr
Gewand, und des kommenden Tages lacht sie.
26. Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit, der
Anmuth Lehre ist auf ihrer Zunge. 27. Treu
schaut sie auf die Wege ihres Hauses, und

לַחְמָהּ׃ (טו) וַתָּקָם ׀ בְּעוֹד לַיְלָה וַתִּתֵּן
טֶרֶף לְבֵיתָהּ וְחֹק לְנַעֲרֹתֶיהָ׃ (טז) זָמְמָה
שָׂדֶה וַתִּקָּחֵהוּ מִפְּרִי כַפֶּיהָ נָטַע כָּרֶם׃
(יז) חָגְרָה בְעוֹז מָתְנֶיהָ וַתְּאַמֵּץ
זְרוֹעֹתֶיהָ׃ (יח) טָעֲמָה כִּי־טוֹב סַחְרָהּ
לֹא־יִכְבֶּה בַלַּיְל נֵרָהּ׃ (יט) יָדֶיהָ
שִׁלְּחָה בַכִּישׁוֹר וְכַפֶּיהָ תָּמְכוּ פָלֶךְ׃
(כ) כַּפָּהּ פָּרְשָׂה לֶעָנִי וְיָדֶיהָ שִׁלְּחָה
לָאֶבְיוֹן׃ (כא) לֹא־תִירָא לְבֵיתָהּ מִשָּׁלֶג
כִּי כָל־בֵּיתָהּ לָבֻשׁ שָׁנִים׃ (כב) מַרְבַדִּים
עָשְׂתָה־לָּהּ שֵׁשׁ וְאַרְגָּמָן לְבוּשָׁהּ׃ (כג)
נוֹדָע בַּשְּׁעָרִים בַּעְלָהּ בְּשִׁבְתּוֹ עִם־זִקְנֵי־
אָרֶץ׃ (כד) סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר
נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי׃ (כה) עוֹז־וְהָדָר לְבוּשָׁהּ
וַתִּשְׂחַק לְיוֹם אַחֲרוֹן׃ (כו) פִּיהָ פָּתְחָה
בְחָכְמָה וְתוֹרַת־חֶסֶד עַל־לְשׁוֹנָהּ׃ (כז)
צוֹפִיָּה הֲלִיכוֹת בֵּיתָהּ וְלֶחֶם עַצְלוּת לֹא

נ״א בְּעוֹד v. 15. נ״א וַתִּתֵּן ibid.
נטעה קרי v. 16.
עטי׳ טָעֲמָה v. 18. בלילה קרי ibid.
נ״א עֹז v. 25. הליכות קרי v. 27.

sie mannichfaltig, so daß sie für selbst Seltneres und selten Gebrauchtes zur rechten Zeit sorgt, wie ein Kaufmannsschiff von Weitem bringt, was bei der Ankunft erst nöthig ist und gebraucht wird. — 15. In ihrer Besonnenheit theilt sie früh Morgens Speise und Tagewerk ab, damit zur rechten Zeit Alles da ist und Alles gethan wird ohne Verwirrung. Im Morgenlande ist übrigens Frühaufstehen allgemeine Sitte. — 16. Sie schafft in ihrem Haushalt so viel Vortheil, daß davon neue Aecker und Weinberge erworben werden können. Vgl. 27, 26. — 18. Sie freut sich des wachsenden Wohlstandes, der durch sie bereitet wird, und arbeitet um so mehr selbst in der Nacht. Zweite Versh. wie der Anfang von V. 15. And. dem Charakter des Stückes zuwider: sie geräth nicht in Unglück, sie ist immer heiter, wie 13, 9. — 19. Dies sind gerade Nachtarbeiten. כישר ἅπ. λεγ. von כשר, ein aufgerichteter Stock. — 21. Auch Jesch. 1, 18. ist Schnee und Karmesin gegenüber gestellt, und es liegt der Künstlichkeit dieser Stücke nicht fern, sekundär noch einen Gegensatz zu benutzen. Es bestätigt dies auch der folg. V., wo noch ארגמן und שש herangebracht werden, wie 2 M. 25, 4., wozu über diese s. Anm. An sich: Winter und wollene Bekleidung. Sept.: שְׁנַיִם „doppelt." — 22. S. 7, 16. — 23. Durch den vom Weibe beförderten Wohlstand und die gute Beschaffenheit und Sittlichkeit des Hauses wird das öffentliche Ansehen des Mannes gefördert. And.: da die Frau das Haus besorgt, kann der Mann öffentlichen Geschäften obliegen. — 24. Sie schafft so viel, daß sie noch verkaufen kann. S. Richt. 14, 12. 13. Jesch. 3, 23. — 25. Sie lacht der Zukunft, d. h. sie hat keine Sorge um sie. Umbreit und Ewald: sie sieht der Zukunft mit heitrem Geiste entgegen, falsch, da שחק mit ל sich vor etwas nicht fürchten heißt, z. B. Ijob 5, 22. 39, 22., ja

תֹאכֵל׃ (כח) קָמוּ בָנֶיהָ וַיְאַשְּׁרוּהָ בַּעְלָהּ
וַיְהַלְלָהּ׃ (כט) רַבּוֹת בָּנוֹת עָשׂוּ חָיִל
וְאַתְּ עָלִית עַל־כֻּלָּנָה׃ (ל) שֶׁקֶר הַחֵן
וְהֶבֶל הַיֹּפִי אִשָּׁה יִרְאַת־יְהוָה הִיא
תִתְהַלָּל׃ (לא) תְּנוּ־לָהּ מִפְּרִי יָדֶיהָ
וִיהַלְלוּהָ בַשְּׁעָרִים מַעֲשֶׂיהָ׃

Brod der Trägheit ißt sie nicht. 28. Um sie zu preisen treten ihre Söhne auf, ihr Mann, um sie zu loben. 29. „Viel Frauen handeln bieder, doch übertriffst du Alle.“ 30. Wie lügt die Anmuth, trügt die Schönheit, ein gottesfürchtig Weib, das ist zu loben. 31. Zu ihrer Hände Früchten fügt's hinzu: denn in den Thoren loben ihre Werke sie.

חזק

סכום פסוקים של ספר משלי׳ תשע מאות וחמשה עשרי׳ ות״ק דבורה סימן׳ וחציו לפני שבר גאון׳ וסדריו שמונה׳ אז תלך לבטח דרכך סימן:

etwas verachten Ps. 37, 15. 59, 9. — 27. Sie achtet sowohl darauf, daß Jeder im Hause das Recht thue, als sie auch selbst mit gutem Beispiel vorangeht. — 28. Lob derer, mit denen man lebt, ist vielsagend, da gerade diese die Schwächen kennen, und Zwistigkeiten leicht sind. — 29. Die Worte des Lobes; את und 31. לה zeigen, daß 30. 31. nicht zu 29. gehören. — 30. 31. Allgemeiner Schluß des Redners, welchem Weibe und welches Lob diesem gebühret. Nicht die äußere Schönheit darf das Lob des Weibes ausmachen und begründen, sondern die Gottesfurcht, welche die Wurzel des oben geschilderten Lebenswandels ist; darum soll das Weib nicht wegen ihrer Schönheit, sondern wegen ihrer Werke gelobet werden. Durch diese wird endlich der still im Hause erworbene Ruhm öffentlich be- und anerkannt. — Diese ganze Lobrede erweist, daß das Weib in Israel durchaus nicht jene untergeordnete und verächtliche Stellung einnahm, welche man ihm jetzt oft nachsagt, und im jetzigen Morgenlande gewöhnlich ist. —

Einleitung zu den Sprüchen.

1. משל. Der Gebrauch, der von diesem Worte in den Büchern der Schrift gemacht ist, zeigt in Inhalt und Form eine große Verschiedenheit. Denn einerseits treten in der ältesten Stelle 4 M. 21, 7. die מֹשְׁלִים schon als eine charakteristisch bestimmte Klasse von Volkspoeten auf, die, wie das dort beigebrachte Gedicht bezeugt, im Gegensatz zur שִׁירָה, welche das feiernde Lied ist, ihren Erzeugnissen eine satyrische Färbung gaben, wie ein ähnliches, längeres Spottgedicht Jesch. 14, 4. משל genannt wird. Nicht minder erscheint durch alle Bücher der Schrift משל im gewöhnlichen Gebrauche als spöttischer Ausspruch überhaupt, ohne bestimmte Form, wie namentlich „zum משל werden," mit שנינה verbunden 5 M. 28, 37. 1 Kön. 9, 7. Jirm. 24, 9. 2 Chr. 7, 20., und ebenso ohne שנינה Ps. 44, 15. 69, 12. Jjob 17, 6.; und von hier aus wird es allerdings zum kurzen, spöttischen Sprüchwort selbst, deren zwei erhalten sind, eines als הקדמני „uralt," bezeichnet, 1 Schem. 10, 12. 24, 14. f. ferner Jech. 12, 22. 23. 16, 44. 18, 2. 3. Mich. 2, 4. Chab. 2, 6. Andrerseits tritt ebenso alt משל als ernster Ausspruch, der zwar im tiefen Grunde den polemischen Charakter verborgen trägt, aber Satyre, Spott nicht als wesentliches Element birgt, auf, so die prophetischen Aussprüche Bileam's bezeichnend 4 M. 23, 7. 18. 24, 3 ff. und die Reden Jjob's wider seine Gegner 27, 1. 29, 1.; es nimmt dann besonders die Bedeutung der „Gleichnißrede" an, welche in ausgeführtem Bilde die wirklichen Verhältnisse veranschaulicht, so Jech. 17, 2. 21, 5. 24, 3., verkürzt sich aber hierin wieder zum einzelnen Gleichnißspruch Ps. 49, 5. 78, 2., dem חידה „Räthsel" parallel. Wir sehen also inhaltlich משל sowohl den entschiedenen Spott, die Satyre, die polemische Rede als auch die einfach ernste Belehrung umfassen, sowie formell die ausführliche Rede und den kurzen Spruch bezeichnen. Beides erklärlich; denn da das Zeitwort משל oft genug „vergleichen" bedeutet, so haben wir darin sowohl das ernste Gleichniß überhaupt, als wie die Satyre und Ironie, die in der Vergleichung des Gegenstandes in seiner Wirklichkeit mit dem Ideal ihren Boden hat, als endlich den einfach belehrenden Spruch, dessen Grundelement die Vergleichung mit seinem Gegensatz, oder der Ursache mit der Wirkung ist. Auf diesem Grunde bildete sich aber dennoch auf dem Gebiete der hebräischen Poesie ein bestimmter Gegensatz von שיר und משל aus, wo שיר den freiern Erguß der Gefühle im Gedichte, משל die ernste Belehrung im Spruch, der nur noch annäherungsweise die längere Rede zuläßt, bezeichnet. So werden dem Schelomoh als Autor 1 Kön. 4, 32. an משל 3000, an שירה 1005 zugeschrieben, und Kohel. 12, 9. der Begriff genau festgestellt: Koheleth lehrte das Volk Erkenntniß, indem er prüfte und forschte und als Resultat viele משלים aufstellte. In diesem Sinne finden wir im Texte des vorliegenden Buches selbst משל als einen ernsten Ausspruch der Weisheit und Wahrheit bezeichnet Spr. 1, 6. 26, 7. 9. Ganz falsch würde man daher משל im Sinne unseres „Sprüchwortes" deuten, das, ungewiß seinem Ursprunge nach, als ein unmittelbares Erzeugniß des Volkes in dessen Munde gefunden wird: während wir hier im משל den vom Dichter mit Bewußtsein und mit der bestimmten Absicht zu belehren hervorgebrachten Ausspruch haben. Unserm Begriff vom „Sprüchwort" daher ganz entgegen, sehen wir den morgenländischen Dichter mit bestimmter Absicht eine lange Reihe von „Sprüchen" schaffen und aussprechen, wie er andrerseits eine Reihe von „Liedern," Psalmen u. s. w. verfaßt; das משל ist eben so Kunstprodukt, wie das שיר. Das Motiv ist uns aus dem innern Charakter der Schriftbücher klar. Der alte Hebräer ist nirgend logisch entwickelnd. Er erzählt oder schildert oder giebt die Resultate seiner Gedanken oder Gefühle, ohne daß er sich auf genaue, streng geordnete Entwickelung oder Beweisführung einläßt. Der „Spruch" ist daher eine nothwendige Form des alten Hebräers, um die Resultate seiner Erfahrung, seines Nachdenkens, um seine Ueberzeugung auszusprechen, dem Hörer überlassend, Ursache und Beweis zu finden.

2. Beschaffenheit des Buches. Aus den oben angeführten Stellen schon könnte, wenn wir nicht das Buch der „Sprüche" und „Koheleth" vorliegen hätten, die Voraussetzung gebildet werden, daß in der hebr. Literatur

Werke hervorgebracht worden, welche eine Reihe, eine große Zahl solcher משלים „Sprüche" enthielten, also Sammlungen von Sprüchen. Wir können aber ferner voraussetzen, daß eine solche Sammlung eben so gut ein ursprüngliches Werk eines Autors, wie eine spätere Zusammenstellung von Sprüchen, die Einen Autor oder mehrere zu Urhebern haben, sein kann. Das vorliegende Buch wurde nun in der Regel als Werk eines Autors, nämlich wie 1, 1. besagt, des Königs Schelomoh von Jisrael, angesehen. Betrachten wir dasselbe aber näher, so stellt sich eine andere Meinung wie von selbst auf. Das Buch trägt zwar 1, 1. eine allgemeine Ueberschrift, aber 10, 1. wiederholt sich diese Ueberschrift, wenn auch kurz, 25, 1. tritt sie noch einmal auf, zugleich zu erkennen gebend, daß Schelomoh nicht selbst, sondern die Gelehrten des Königs Chiskijah die folgende Sammlung veranstaltet haben; indeß geht dieser schon eine andere Ueberschrift 24, 23. גם אלה לחכמים vorher, die dem גם אלה משלי שלמה analog gar nichts anderes bedeuten kann, als daß die Sprüche, denen sie voransteht, von Anonymen herrühren; 30, 1. bringt einen neuen Verf. Agur, Sohn Jakehs; 31, 1. einen andern: den König Lemoel. Das Buch zerfällt demnach, seinen alten Ueberschriften gemäß in sechs Theile. Vergleichen wir diese Ueberschriften mit einander, so geht daraus hervor: 1) daß 25, 1. die folgenden Sprüche als von Schelomoh verfaßt, aber später unter Chiskijah gesammelt, 2) darum 10, 1. das kurze משלי שלמה die Sprüche von Schelomoh verfaßt und gesammelt bezeichnen will; 3) dann aber die ausführliche Ueberschrift 1, 1. nur das ganze Buch einführen kann und das Stück Kapp. 1—9. als einen besondern, das ganze Buch einleitenden Theil andeuten muß. 4) 24, 23. 30, 1. 31, 1. aber angeben, daß den Sammlungen von Sprüchen Schelomoh's auch solche von anderen Autoren als Anhänge hinzugefügt sind. Bei genauerm Erwägen giebt es sich ferner zu erkennen, daß 22, 17—24, 23. nicht zu der großen Sammlung gehören können, indem sie durch eine besondere Einleitung 22, 17—21. eingeführt werden, wobei sich wiederum ergiebt, daß auch hierin zwei Stücke zu unterscheiden sind 22, 17—23, 14. und 23, 15—24, 22. Das ganze Werk bestünde demnach aus folgenden Theilen:

I. Ueberschrift und Einleitung 1, 1—9, 18.

II. Erste große, von Schelomoh selbst herrührende Sammlung seiner Sprüche 10, 1—22, 16.

III. Anhänge zu dieser: 1) 22, 17—23, 14. 2) 23, 15—24, 22. 3) von anonymen Weisen 24, 23—34.

IV. Zweite große, von den Gelehrten Chiskijah's veranstaltete Sammlung von Sprüchen Schelomoh's 25, 1—29, 27.

V. Anhang zu dieser: 1) Rede Agur's wider die Gottesläugner 30, 1—9. 10. 2) Rede wider die vier Laster 30, 10—33. 3) Rede Lemoel's an einen jungen König 31, 1—9. 4) Lobrede eines Biederweibes 31, 10—31.

So wie sich aber in den letzten zwei Kapiteln nicht mehr Spruchsammlung, sondern vier vollständige Reden zu erkennen geben (s. Anm. zu dens.), so macht sich auch der ganze erste Theil Kapp. 1—9. als eine fest gegliederte Lobrede auf die Weisheit kenntlich (s. S. 378 ff.), so wie auch das letzte Stück vor dem Anhang der Anonymen 23, 15—24, 22. als eine Rede sich ausweist. Hiernach schließt das ganze Buch in 10 Theilen sowohl Spruchsammlungen als Reden, die als später wieder erweiterter משל sich charakterisiren, in sich, und wäre folgender Maßen zu fassen. Eine ursprüngliche Sammlung der Sprüche Schelomoh's (10, 1—22, 16.) wird von einem Spätern mit einer Einleitung, bestehend in einer neben dem Titel auch den Zweck der Sprüche ausführlich angebenden und sich künstlerisch abschließenden Ueberschrift (1, 1—7.) und einer Lobrede auf die Weisheit, die die Sprüche lehren (1, 8—9, 18.), versehen, und, nach Hinzufügung eines kleinen besondern Anhangs (22, 17—23, 14.), durch eine Rede geschlossen (23, 15—24, 22.) Damit war das Werk des ersten Bearbeiters zu Ende. Unter Chiskijah ward eine Nachlese von Sprüchen Schelomoh's veranstaltet (Kapp. 25—29.), dieser stellte man noch eine kleine Spruchsammlung von späteren Anonymen (24, 23—34.) vor, hing ihr später vier getrennte Reden an (Kapp. 30. 31.), und schloß das Ganze an die schon vorhandene Sammlung an. — So weit diese Darstellung nicht schon aus den Ueberschriften sich ergiebt, haben wir sie noch durch Folgendes zu erweisen. I. Die älteste Sammlung (10, 1—22, 16.) unterscheidet sich von den ersten neun Kapp. wesentlich, indem diese, wie erwiesen, Eine zusammenhängende Lobrede auf die Weisheit bilden, jene nur aus, mit einander nicht zusammenhängenden, kaum hie und da inhaltlich sich aneinanderschließenden, einversigen Sprüchen besteht. Jeder Vers ist ein Spruch mit abgeschlossnem Sinne, an Inhalt und Form vollständig abgerundet. Dabei waltet die entschiedendste Form vor, denn: a) besteht jeder Vers aus zwei Gliedern, (die einzige Ausnahme 19, 7. s. Anm.), b) verhalten sich die beiden Versglieder zu einander zwar im Sinne parallel, jedoch im Ausdruck durch den Gegensatz die positive Thesis vervollständigend und dann endlich dennoch mit fortschreitendem Sinne, indem meist der Gegensatz in der zweiten Vershälfte weiter greift; z. B. 10, 24. „was er fürchtet, trifft den Frevler, der Gerechten Wunsch gewähret Er," während die Befürchtung des Frevlers in Erfüllung geht, löst sich nicht allein des Gerechten Angst auf, sondern es erfüllt sich auch noch das, was er wünscht. Von dieser streng gehaltenen Form in der Spruchsammlung findet sich keine Spur in der Lobrede, in welcher der Inhalt fortschreitend sich entwickelt, der Versbau frei zu drei, vier, fünf Gliedern sich erweitert, in welcher nicht streng gebundene Lehre, sondern insonders Ueberredung, mit breiter Ausmahlung der Folgen und Wirkungen, inniges Anschmiegen und Berufung an das Herz des Hörers hervortreten, in welcher nicht die einfache Kernhaftigkeit des Gedankens und der Sprache, sondern Benutzung mannig-

faltiger künstlerischer Formen, wie der Personifikation vorwaltet. Während daher in der Spruchsammlung die Lehre ganz objektiv sich ausspricht, wendet die Lobrede sich überall an die Person, schreitet daher stets in der Anrede (zweite Person) fort, und leitet jeden Absatz mit בני „mein Sohn" ein. Nicht minder erweiset sich der Unterschied in der Sprache selbst. In dem engen Raume weniger Kapitel zeigt die Spruchsammlung neben der allgemeinen Gedrungenheit des Ausdrucks und alterthümlichen Färbung eine Menge eigenthümlicher oder sonst nirgend vorkommender Worte, wie רמיה 10, 4. und oft, סלף 11, 3. ממר 17, 25. התגלע 17, 14. נרגן 16, 28. מתלהמים 18, 6. 18, 8. ילע 20, 25. הפכפך 21, 8. כפה 21, 14. die häufige Anwendung von מרפא, מחתה, ferner עד ארגיעה 20, 3. Endlich ist die Verschiedenheit des Inhalts in beiden Stücken offenkundig, wie noch näher im folg. Paragr. — II. Das auf die Sammlung folgende Stück 22, 17—23, 14. unterscheidet sich von jener sofort durch die längere Einleitung V. 17—21., durch die Anrede in der zweiten Person, dadurch daß der Spruch nicht mehr einversig, sondern in Strophen sich vollendet, die meist zweiversig, auch mehrversig sind, so daß im zweiten V. das Motiv des Spruches ausgeführt wird, daß alle Sprüche negativ gehalten sind und mit אל beginnen, daß die Sprüche in reinem Parallelismus sich bewegen, ohne Fortschreiten im zweiten Gliede, endlich daß die Sprüche einen gewissen Zusammhang zeigen, indem im Ganzen der Absatz über die Gefahren handelt, die der Mann in der Erlangung einer Stellung und Bewahrung derselben zu vermeiden habe. Diese formellen Verschiedenheiten sind so gewichtig, daß dieser kleine Abschnitt von der vorhergehenden Sammlung gänzlich getrennt werden muß, was nicht minder der Inhalt erheischt. — III. Nicht minder unterscheidet sich wieder von diesem Stücke das folgende 23, 15—24, 22. Die vollständige Aehnlichkeit mit der einleitenden Lobrede auf die Weisheit läßt sich gar nicht verkennen. Die immer wiederholte Anrede בני, die innige Theilnahme an der Aufnahme der Lehre durch den Jünger, die Ueberredung, die in's Detail gehende Schilderung, insonders gerade die Warnung vor Umgang mit ehebrecherischem Weibe und vor Trunksucht, ferner das Bestreben, eine künstlich gegliederte Rede zusammenzufügen, wie das An die Spitze stellen eines und desselben Satzes bei den beiden Absätzen der Rede (23, 17. 24, 1.), der dann am Schlusse nochmals erscheint (24, 19.), und zwar eines Satzes, der aus der Lobrede herausgehoben ist, wie wir als Manier dieses Autors, ein Motto aus einem frühern Theile seines Werkes zu weiterer Bearbeitung herauszunehmen, erkannten, s. S. 398, und endlich noch andere sprachliche Aehnlichkeiten namentlich das bezeichnende נכריה als ehebrecherisches Weib, das in der Lobrede so häufig, in der Spruchsammlung niemals vorkömmt: alle diese Momente lassen keinen Zweifel übrig, daß hier derselbe Autor die Sammlung mit einem Schlusse versieht, der ihr eine Einleitung gegeben, wofür endlich gerade auch der dem Sünder Tod und Verderben verkündende Schlußvers spricht, vgl. 24, 22. mit 9, 18. 8, 36. 7, 27. 5, 23. — IV. Wenn wir so denselben Autor die Spruchsammlung Schelomoh's mit einer Einleitung versehen, ohne Ueberschrift, aber hervorgehoben durch eine besondere Einleitung eine vorhandene Rede hinzufügen, und dann das Ganze durch einen besondern Schluß abschließen sehen: so geben die Ueberschriften גם אלה לחכמים 24, 23. und גם אלה משלי שלמה 25, 1. zu erkennen, daß wir es hier mit noch späteren Zusätzen zu thun haben, die dem einmal vorhandenen und abgeschlossenen Werke hinzugefügt worden. Das beidesmalige גם deutet das Band an, womit die Stücke an das Vorhandene eben angeknüpft werden. Hierfür spricht ferner, daß in dem Stücke 24, 23—34. Verse, die der Lobrede angehören (24, 33. 34. aus 6, 10. 11.) unverändert, aber in so losem Zusammenhang und doch nicht unpassend benutzt werden, daß dies unmöglich von demselben Autor, sondern nur von einem viel spätern geschehen konnte. Endlich bezeugt die historische Notiz in 25, 1. daß diese neue Sammlung von den Gelehrten Chiskijah's veranstaltet, doch nicht von diesen, sondern von einem Spätern dem vorhandenen Werke angeschlossen wurde. Wiederum bezeugt aber die Gleichheit beider Ueberschriften, daß die Hinzufügung von einem und demselben Sammler geschah, so daß wir also von 24, 23. an die Hand eines neuen Bearbeiters erkennen. Daß dieser nun das Stück 24, 23—34. vor der größern neuen Spruchsammlung anfügte, lag wohl darin, daß er in den letzten Stücken des vorhandenen Werkes schon Anhänge erkannte, denen er das kleine Stück hinzufügte. — V. Eine Sammlung, die selbst zwischen den Autor der Sprüche und deren Zusammenstellung einen Zwischenraum von einigen Jahrhunderten stellt, läßt schon an sich die reine Ursprünglichkeit nicht mehr voraussetzen. Noch mehr ist dies der Fall, wo es die Sammlung einzelner, nicht zusammenhängender Sprüche gilt, die also nicht einmal im Fortgang der Rede und in der Durchsichtigkeit des Zweckes eine Bürgschaft in sich tragen. Wie leicht hier einem Autor übergeben wird, was von Verschiedenen und aus verschiedenen Zeiten, ist einsichtlich. Prüft man diese zweite größere Spruchsammlung Kapp. 25—29. genau, so erkennt man zwei höchst verschiedene Kapp. 25—27. und Kapp. 28. 29., der erste voller Schwierigkeiten und Dunkel, der letztern voller Klarheit, Einfachheit und Bestimmtheit. Der erste Theil hat wieder eine eigenthümliche Form für sich ausgeprägt. Zuerst einversige Sprüche, die nicht wie in der ersten Spruchsammlung den Sinn durch den Gegensatz erweitern, sondern in der ersten Vershälfte ein Bild aufstellen, zu dem die zweite Vershälfte die resultirende Lehre giebt, und zwar meist durch ein bloßes ו verbunden 25, 3. 25. 26, 14. 20. 21. 27, 3. 9. 17. 18., oder כן 26, 1. 2. 8. 27, 8. 19., oder auch ohne ו oder כן nebeneinandergestellt 25, 14. 18. 19. 26. 28. 26, 11. 17. 23. Es finden sich hier auch Beispiele, wo in der ersten Vershälfte mehrere kurze, unter sich nicht einmal zusammenhängende Bilder neben einander gestellt sind wie 26, 6. 25, 20. Eine zweite Form ist die Nebeneinanderstellung zweier ganz parallel gehaltener Verse, um den Sinn zu vollenden, 25, 4. u. 5., 11. u. 12. 16.

u. 17. 26, 4. u. 5. 7. u. 9. Dann wieder wird der Inhalt durch mehrere Versglieder in einfachem Fortgang entwickelt 25, 7. 8. 27, 10., oder durch zwei Verse, von denen der zweite die Folgen oder die Ursache angiebt 25, 9. 10. 21. 22. 26, 24. 25. Endlich treffen wir zusammenhängende, größere Schilderungen 26, 23—28. 27, 23—27. Wenn sich hierdurch diese drei Kapitel gänzlich von der ersten Spruchsammlung unterscheiden und einen gleichen Ursprung nicht zulassen, so trennen sie sich nicht minder von den beiden Kapp. 28. 29. Hier nichts von jenen künstlichen Formen, nichts als einfache zweigliedrige Verse (höchstens 28, 10. u. 17. Ausnahmen), ohne Bilder (höchstens 28, 3. u. 15., aber auch da ohne ו, ein Bild), jeder Vers einen Spruch, dessen zweite Versh. bisweilen durch den Gegensatz fortschreitet. Daß daher grade diese beiden Kapp. viele älteste Sprüche enthalten, ist sichtbar, obgleich die meisten durch ihre mindere Kernhaftigkeit, geringere Kraft des Sinnes und Ausdruckes von der ersten Spruchsammlung abweichen. Dies zeigt auch, daß gerade hier aus der frühern Sammlung öfter Wiederholung, daß hier im Inhalte sich oft eine spätere Zeit verräth, namentlich auch der Gebrauch des Wortes תורה 28, 4. 7. 9. 29, 18. — VI. Daß endlich der Anhang in den vier Stücken der Kapp. 30. u. 31. mit dem eigentlichen Spruchbuch wenig gemein hat, ist von selbst klar. Am meisten Aehnlichkeit unter einander haben die beiden ersten Reden der beiden Kapp., die beide mit משא in die Kategorie der prophetischen Reden sich eindrängen. Das zweite Stück ist eine zu einem besondern Kunststück geführte, 6, 16. noch sehr einfach angewandte Form. Das vierte endlich geht auf die alphabetarische Form einiger Psalmen zurück, ist aber sonst einfach und natürlich gehalten. — Betrifft das Vorhergehende die Zusammensetzung des ganzen Buches, so ist andrerseits zu bemerken, daß wohl kein Buch der Schrift so viele Stellen enthält, die der Vermuthung Anlaß geben, daß ursprünglich Ausdruck und Ordnung anders gewesen. So haben die Sept. oft einen ungleich vollständigern Text vor sich gehabt. —

3. Tendenz, Lehre, Inhalt. Je weniger die „Sprüche" als unmittelbarer Ausfluß des Volksgeistes, sondern vielmehr als Produkt bestimmter Autoren zu betrachten sind, desto eher läßt sich auch voraussetzen, daß, wenn sie auch nur einzelne, des festen Zusammenhangs und irgend einer Ordnung entbehrende Sprüche sind, ihnen allen doch, so weit sie eben Eines Autors sind, eine Weltanschauung, eine Geistesrichtung innewohnt. Wenn wir nun die Psalmen als das erste Werk der subjektiven Religion betrachteten, wenn wir in ihnen das Individuum aus seiner Subjektivität heraus sein Verhältniß zur Religion entwickelt sahen: so tritt das Buch der Sprüche in dieselbe Sphäre, aber in ganz andrer Weise ein. Die Sprüche ziehen außer der Religion und dem Individuum noch ein drittes Moment herein, das wirkliche Leben, wie es sich innerhalb des Menschenverkehrs, der Menschenwelt, gestaltet hat, und behandeln nun das Verhältniß des Individuums zum wirklichen Leben vom Standpunkte der Religion. Hier ist es demnach ein doppeltes Objektive, die Religion und das wirkliche Leben, zu dem das Gebahren der Person erörtert und bestimmt wird. Während die Psalmen nur das behandeln, was den Einzelnen betroffen, und die Fragen und Empfindungen, die in ihm daraus erstehen, so erheben die Sprüche diese Ergebnisse des Einzelnen zu allgemeinen Regeln, erklären die Uebereinstimmung derselben mit der Religion, und sprechen sie so als Sätze der Erfahrung aus, deren Richtigkeit und Wahrheit durch Jedermanns Wissen verbürgt ist. Es ist das Subjektive in objektiver Auffassung. Sehen wir nun, wie dies in den einzelnen Stücken sich gestaltet, und zwar zunächst in der großen Spruchsammlung 10, 1—22, 16. Die Erkenntniß, welche bei Betrachtung des wirklichen Lebens am schwierigsten erlangt wird, ist: bei der scheinbaren Selbstständigkeit dieses Lebens, in welchem nur die nackte Thatsache zu regieren, als Wirkung und Ursache, und in ihrem Zusammentreffen aller Kombination spottend erscheint, die Abhängigkeit des Lebens im Einzelnen wie im Ganzen von Gott zu erkennen; und diese Erkenntniß ist nun die Grundlage auch dieser „Sprüche." Indem Gottes Augen Alle und Alles schauen (15, 3.), in die Tiefen aller Menschenherzen (15, 11.) dringen, da des Menschen Geist nur eine Leuchte vom Ewigen ist (20, 27.), so muß dieser Gott allein die Geschicke der Menschenwelt leiten. Indem ferner von ihm allein es abhängig ist, ob des Menschen Entwürfe zur Ausführung, des Menschen Bemühungen zum Gelingen kommen sollen (16, 1. 9. 33. 19, 21. 20, 24. 21, 31.), so muß dieser Gott Gerechtigkeit üben, und dem Gerechten Gedeihen, dem Frevler Untergang bereiten, die Vergeltung muß durch das Leben gehen (11, 31. 22, 8.) Das ist es nun, was des Spruchredners Erfahrung als überall und immer bewährt behaupten und festhalten muß: der Frevler geht unter, der Gerechte besteht (10, 25.), der Frevler wird bestraft, der Gerechte durch den Segen Gottes gerettet und belohnt, so daß dieser auch zu Reichthum kömmt, während den Frevler seine Schätze nicht zu retten vermögen (11, 21. 10, 22. 15, 6. 10, 2. und an vielen St.), sondern bald verloren gehen (21, 6.) Ja des Frevlers Leben wird verkürzt (10, 27.), und sein Name verweset, während der Gerechten Andenken zum Segen gereicht (10, 7.): Leben und Ehre sind Folgen des eifrigen Strebens nach Gerechtigkeit (21, 21.) Auf dem Grunde dieser immer wiederholt ausgesprochenen Erkenntniß regelt sich nun das Leben des Menschen wie von selbst. Da eben der Zusammenhang der Ereignisse nur von Gott ausgeht, da demnach aller Rath und Entwurf des Menschen vor der göttlichen Bestimmung wie nichts ist (21, 30.), so muß Gottesfurcht die Wurzel alles Thuns des Menschen sein, denn diese allein führt zum Ziele, während die krummen Wege in's Verderben bringen und sich selbst bestrafen (10, 9. 11, 3.) Von hier aus entwickeln sich alle die Tugenden, welche den Menschen vor dem Bösen und dessen Folgen bewahren, verdammen sich alle die Laster, die ihn in's Verderben führen. Voran die Demuth (15, 33.

22, 4.) und ihr Gegenpart der Hochmuth, der stets und schnell zum Falle kommt (11, 2. 13, 10. und oft). Ihr zu Grunde liegt die Selbsterkenntniß, die allein den Menschen vor dem ihm so leichten Eigendünkel wahrt (12, 15. 14, 8. 16, 2. 21, 2.) Die Besonnenheit, da Eilfertigkeit niemals heilsam ist (16, 23. 18, 2. 19, 2. 20, 18. 21, 5.), die Selbstbeherrschung und Langmuth, aller Leidenschaftlichkeit und dem Jähzorn gegenüber (16, 32. 14, 30. 17, 29. 15, 18.), die Mäßigkeit (21, 17.), die Wahrhaftigkeit (12, 17. 22.) So wie alle diese Tugenden den sittlichen Werth des Menschen ausmachen, so reihen sich diejenigen Tugenden daran, welche der Mensch insonders im Leben gegen seine Mitmenschen zu üben hat: die Liebe (10, 12.), sich ausprägend als Wohlthätigkeit (11, 24. u. oft), die Sanftmuth (15, 1.), die Friedfertigkeit (20, 3.), die insonders im Hause walten muß, um zum rechten Genuß des Lebens zu kommen (17, 1. u. oft), die Versöhnlichkeit (19, 11. 20, 22.), die Dankbarkeit (17, 13.) Wenn daher der Mensch vor irgend etwas sich wahren muß, so ist es: vor leichtsinnigem und boshaftem Geschwätz, die Beherrschung seiner Zunge ist die erste Vorschrift der Weisheit wie der Klugheit (10, 8 ff. u. a. vielen St.), und vor der Trägheit (10, 4. u. an vielen St.), die Mangel und Verderben unausweichlich herbeiführt. Alle sonstigen Vorzüge, insonders Schönheit und Reichthum, wenn sie auch an sich wünschenswerth und gut sind, können ohne Sittlichkeit den Bestand des Menschen nicht sichern (11, 22. 13, 8.), wohingegen Sittlichkeit den Frohsinn erzeugt, der den Menschen gesund erhält (15, 13. 15. 17, 22.) Was aber so den einzelnen Menschen erfüllen muß, das ist auch der Gesellschaft, des Volkes Heil (14, 34.), und ein Beweis dafür liegt in der allgemeinen Meinung der Menschen, die sich stets für den sittlichen Werth ausspricht, indem bei des Gerechten Glück, wie bei des Frevlers Sturz allgemeiner Jubel herrscht (11, 10.) Darum sind die Gerechtigkeit, die Wahrheit und die Huld die wahren Stützen des Thrones, die daher der König vor Allem üben muß (16, 10. 12. 13. 20, 28.) Auf diesem Grunde wird die Macht des Königthums in hellen Farben gezeichnet, wie im Wohlgefallen des Königs Leben und Erquickung, in seinem Zorne Tod enthalten sei (16, 15. 16. 19, 12. 20, 2.), wie der König die Gerechten und Bösen von einander sichtet, und die Bösen straft (20, 8. 26.), und des Reinen und Liebevollen Freund ist (21, 11.) Je höher diese Macht steht, desto unmittelbarer wirkt Gott auf sie und leitet sie (21, 1.) — Dies ist die Skizzirung der großen Lebensanschauung, welche diese Spruchsammlung entwickelt, und die seitdem die Grundanschauung aller religiös gebildeten und gestimmten Geister geworden ist. Sie ist gleich fern von der selbsttödtenden und das Leben aufgebenden Aszetik der Späteren (11, 17.), wie von der nackten Lebenspolitik der Antiken und Modernsten. — Daß die **zweite** Spruchsammlung (Kapp. 25—29.) auf derselben Weltanschauung beruht, ist leicht ersichtlich, aber sie wird mit flüchtigeren und nicht so tief einschneidenden Linien gezeichnet. Es ist, als ob der Spruchredner sie tief im Innersten wahrt, aber einer oft widersprechenden äußern Erfahrung gegenüber sie nicht so scharf auszusprechen wagt. Denn die Zeit ist fortgeschritten, das Königthum hat seinen Heiligenschein durch ungerechte und gewaltthätige Herrscher verloren, es sind in der Gesellschaft verwirrtere Zustände eingetreten, und die Richtung der Zeit zum Schlimmern verstärkt sich. Viel schwächer, als früher verlangt in der zweiten Spruchsammlung der Spruchredner vom König nur, daß er den Bedrückten in Wahrheit richte, da dies seinen Thron befestigen werde (29, 14.), daß er überhaupt jede Sache untersuche, und verschlossen sei vor Allen (25, 2. 3.); sonst sieht er den Thron von Frevlern umgeben (25, 5.), und Willkühr vom Könige geübt, so daß man vor diesem sehr vorsichtig sein müsse (25, 6 ff.) Er beschreibt den ungerechten und bedrückenden Herrscher (28, 15. 16.), den habgierigen (29, 4.), den auf Lügenwort hörenden (29, 12.) Ja, er erwartet nichts mehr vom Herrscher, sondern allein von Gott (29, 26.) Und dann deutet er die Uebel eines in Empörung gerathenen Landes an, wo Bedrückung herrscht (28, 2. 3.), wie die Frevler sich durcheinander mehren (29, 16.) und aufkommen, und das Volk darüber seufzet (28, 12. 28. 29, 2.), wo der verzärtelte Knecht zum Herrn sich aufwirft (29, 21.), wo die Sucht nach Reichthum (28, 20. 22.) und Wucher heimisch sind (28, 8.), selbst die Einsicht in das Recht verloren geht (28, 5. 29, 7.), und der Reiche in seinem Dünkel sich spreizt (28, 11.) Aus diesem Grunde nehmen den Vordergrund dieser Spruchsammlung weniger die Sittlichkeits-, als die Klugheitsregeln ein, die vor den Großen, im Streit, kurz in allen Lagen des Lebens zu beachten sind. Der Spruchredner warnt vor Uebersättigung (25, 16. 17. 27.), er ermahnt zur Treue in allem Geschäft (25, 13. 27, 18. 28, 20.), und warnt vor Untreue (25, 18 ff.); er fordert zur Selbstbeherrschung und zur Festigkeit auf (25, 26. 28.); er weist auf die Qualen bösen Gewissens (28, 1. 27.), auf den Segen offnen Bekenntnisses und der Besserung hin (28, 13.) Dann aber weiß er nichts Besseres, als sich zum fleißigen Bau seines Landes zurückzuziehen (27, 13 ff.), und sucht zuletzt die Rettung des Volkes in göttlichen Offenbarungen (29, 18.) — Diesem schließt sich zunächst die kleine Sammlung 22, 17—23, 14. an. Schon daß dieselbe gänzlich negativ gehalten, daß sie also allein in Verwarnungen besteht, ist eigenthümlich, so daß sie sehr verschieden von den anderen dasteht. Und so klein sie ist, welchen Einblick gewährt sie uns! Da wird aufs naiveste gemahnt, bei dem Herrscher ja auf der Hut zu sein, sich nicht an dessen kleinstem Gelüste zu vergreifen, weil dies höchste Gefahr bringt, also hindeutend auf die vollendete Despotenwirthschaft (23, 1—3.), vom Mißgünstigen nichts anzunehmen, da dieser dafür uns hassen werde (23, 6—8.); da wird wiederholt aufgefordert, die Grenzsteine nicht zu verrücken, also verrathend, daß dieser niederträchtigste Betrug damals im Schwange war (22, 28. 23, 10. 11.); da wird vor der Sucht nach Reichthum darum gewarnt, weil er schnell wieder genommen werden kann (23, 4. 5.) — während die erste Sammlung den Reichthum sogar als Segen Gottes, als Frucht

eines gerechten Lebenswandels hinstellte — da gewarnt, seinen Sohn nicht zu tödten, weil er sich doch noch bessern könne (23, 13.), überhaupt aber den Schwachen nicht zu berauben (22, 22. 23.) Wir erkennen daraus den an Zerrüttung wachsenden Staat, in welchem schon weniger auf die Mahnung zur Tugend, als auf Verwarnung vor den gröbsten und wildesten Verbrechen, die gang und gebe waren, ankam. — Wenn durch irgend etwas, giebt sich die Lobrede auf die Weisheit in den ersten neun Kapp. des Buches durch ihren Inhalt als **Einleitung** zu erkennen. Denn wenn sie auch selbst den Inhalt der Weisheit in Umrissen andeutet, so führt sie ihn doch nicht so aus, daß sie nicht das Buch, in welchem die Durcharbeitung aller Lebensverhältnisse von diesem Standpunkte aus gegeben sei, voraussetzte. Diese Weltanschauung nun, welche in den „Sprüchen" selbst nach allen Seiten hin sich entfaltet, wird in der Einleitung als die „Weisheit" gepriesen, welche Gott in allen seinen Werken verwirklicht hat, so daß sie in seinem Geiste vor allem wirklichen Ding war, die sich im Menschengeschlecht traditionel durch die Zucht der Eltern und Lehre der Weisen fortpflanzt, und die nun vom Menschen erlernt, verstanden und bethätigt werden soll (3, 19 ff. 8, 22 ff. 1, 8. 4, 1 ff. 6, 20.) Diese Weisheit zu preisen, ihre Folgen und Wirkungen zu schildern, sie der Thorheit gegenüberzustellen, von dieser abzurathen und zu jener mit aller Kraft zu überreden, ist der Zweck des ganzen Stückes. Darum geht in ihm in den Begriff Thor der Frevler, Weiser der Gerechte auf. Als der erste Schritt zur Weisheit wird nun das Streben, der Durst nach ihr bezeichnet (4, 5. 7.), als die Grundlage der Weisheit die Gottesfurcht (1, 7. 2, 5. 9, 10.) Diese aber ist identisch mit dem Hasse alles Bösen, insonders aller Hoffahrt und bösen That (8, 13.) Die Weisheit besteht daher in Gerechtigkeit und Liebe, Verstand und Kraft. Sie verleiht innere und äußere Güter, innen den Frieden, die Sicherheit, äußerlich Bestand (langes Leben), Reichthum und Ehre, während die Frevler ausgerottet werden, und zumeist durch ihr eigenes Unrecht fallen (8, 18. 1, 33. 2, 21. 3, 13. 16. 24. 5, 22. 1, 18. und öfter). Bei der Idealisirung, die durch das ganze Stück geht, ist es nicht zu verwundern, daß der Lobredner wieder zu der Ansicht vom Reichthum als Frucht der Weisheit zurückkehrt, die in der ersten Spruchsammlung herrscht, allein er versichert zu oft, daß der Werth der Weisheit weit über Gold und Perlen hinausgeht, als daß wir nicht hierin seine eigentliche Meinung erkennen sollten, welche die irdischen Schätze weit unter sich sah. Vermöge dieser ganzen Färbung des Stückes tritt denn auch in ihm die Hinweisung auf Gott, die Ausmalung dessen, was Gott auf die irdischen Dinge wirkt, ungleich stärker als in allen Theilen des ganzen Buches hervor, nicht nur in den Schilderungen der göttlichen Schöpfung (3, 19 ff. 8, 22 ff.), sondern auch dessen, was Gott dem Gerechten leistet (2, 6 ff. 3, 5. 11. 5, 21.), wie denn insbesondere die Laster als von Gott verabscheut erscheinen (6, 16 ff.) Geht nun der Lobredner in Details ein, so fordert er vor Allem Liebe und Wahrheit (3, 3.), seinen Mitmenschen eine Wohlthat nicht zu verweigern (3, 27.), nicht hadersüchtig (3, 30.), fleißig, emsig, vorsichtig zu sein (6, 6 ff.), warnt aber immer wiederholt vor Umgang mit ehebrecherischem Weibe (2, 16. 5, 3. 6, 24. 7, 1.), und vor der Leistung von Bürgschaft (6, 1.) Vor Allem sei daher das Herz, als die Quelle aller Geistesströmungen zu hüten (4, 23.), aber auch in unserm Aeußern alles zu vermeiden, was sich zum Träger der Falschheit machen würde. (4, 24. 6, 12.) Allerdings bietet so diese Lobrede nur eine einzige Perspektive, während die Spruchsammlungen das ganze Leben unserm Ueberblick eröffnen. — Betrachten wir nun von diesem Standpunkte aus den Schluß, den der Verfasser der Lobrede der ältern Sammlung hinzufügte (23, 15—24, 22.), so finden wir wesentlich dasselbe: Ermunterung, Weisheit zu erwerben (23, 15. 16. 19. 23. 24, 3—7. 13. 14.), den Eltern zu gehorchen (23, 22. 24. 25.), Warnung vor der Buhlerin (23, 27. 28.), wozu noch die vor Trunksucht kömmt (23, 20. 21. 29—35.), Warnung vor Ungerechtigkeit und Schadenfreude (24, 15—18.) Auch das führt nur zur Lobrede zurück, daß die Gottesfurcht als Grundlage der Weisheit empfohlen wird (23, 17. 24, 21.), wozu, doch vorsichtig, die Furcht vor dem Könige sich gesellt (24, 21.) Indeß bricht in diesem Schlusse des Ganzen doch ein besonderer Gedanke sich Bahn, der verräth, daß der idealisirende Weisheitsfreund bange ist vor der Festigkeit seiner Lehre im Kampfe mit dem wirklichen Leben, und auf eine spätere Auffassungszeit hinweist, der, 3, 31. nur noch sehr leise angedeutete Gedanke: wenn du Sünder glücklich siehst, so beirre dich das nicht, sondern blicke über die einzelne Erscheinung hinweg auf den Ausgang in der Folge der Zeit, da dieser für den Gerechten entscheidet, dem Frevler Untergang bringt. Dieser Gedanke ist ihm so wichtig, daß er ihn wie einen Refrain des Schlußstückes behandelt, damit zweimal beginnt und damit schließt (23, 17. 18. 24, 1. 2. 19. 20.) — Wir haben nun nur noch einen kurzen Blick auf die vier Reden im letzten Anhang zu werfen. Die erste ist wider die Gottesläugner gerichtet, die in erheuchelter Demuth dem Menschen alles Wissen des Ueberirdischen absprechen. Sie erkennt als Quellen dieser Leugnung Falschheit und entweder Uebermaß des Reichthums oder des Elends; ohne diese werden wir am, uns verkündeten Worte Gottes festhalten und daraus unser Wissen schöpfen. Die zweite Rede verurtheilt die vier Laster: Schlechtigkeit gegen Eltern, geschlechtliche Ausschweifung, Hochmuth und Unterdrückung der Schwächeren. Die dritte endlich warnt den König vor Weibern und Wein, und fordert ihn zu strenger Handhabe der Gerechtigkeit auf; die vierte belobt in alphabetarischer Form das gottesfürchtige, thätige, vorsorgliche Weib. — Wenn wir die Tendenz des ganzen Buches, das zugleich Repräsentant einer größern Literatur und einer bedeutenden und bestimmten Geistesrichtung

in Jisrael ist, richtig beurtheilen wollen, müssen wir es insonders neben die Thorah stellen. Wie die Psalmen zur Prophetie, so verhalten sich die „Sprüche" zur Thorah. Während die letztere aufs bestimmteste das religiöse Prinzip begründet und mit den Konsequenzen desselben das Leben in feste Grenzen und Schranken hineinziehen und gestalten will, zu diesem Behufe es auch mit einem Apparat von Zeremonien umgiebt — lassen dies die „Sprüche" unberührt, nehmen das Leben in seiner ganzen freien Gestaltung, und suchen es nur mit einer bestimmten religiös sittlichen Anschauung zu durchdringen, und das Individuum diesem freien Leben gegenüber so zu erziehen, daß es religiös-sittlich handelt. Die Thorah ist Gesetzbuch der Nation, ja der Menschheit, und will von hieraus das Leben derselben überwältigen; die „Sprüche" sind das Gesetzbuch des Individuums, das sein Leben religiös-sittlich gestalten soll. —

4. **Abfasser.** Nach diesen Auseinandersetzungen ist es klar, daß das Buch der „Sprüche," wie es jetzt vor uns liegt, aus mehrfachen Händen hervorgegangen ist. Wir haben zwei Bearbeitungen, die ältere Kapp. 1—24, 22., die jüngere von 24, 23. bis zu Ende. In der ältern haben wir nun als Verfasser zu nennen: 1) den König Schelomoh von Jisrael, als Verfasser von Kapp. 10—22, 16. (S. über ihn Bd. II. S. 487.) Daß Schelomoh Verfasser von Sprüchen, und zwar der Zahl nach weit über den Umfang unseres ganzen Buches hinausgehend, war, das ist bestimmte geschichtliche Ueberlieferung (1 Kön. 4, 32.), und nun ist diesem an Sinn und Sprache Widersprechendes durchaus nichts in der ersten Spruchsammlung (Kapp. 10—22.) vorhanden, vielmehr sind in dieser die Aussprüche über das Königthum ganz dergestalt, wie sie allein in Schelomoh's Zeit passen, und wie sie der Gesinnung Schelomoh's, so weit wir diese sonst kennen, völlig angemessen erscheinen. Nicht minder wird diese Ansicht durch den ältesten Bearbeiter gestützt, der die Einleitung und den Schluß geschrieben, und wie 1, 1. und 10, 1. erweisen, Schelomoh als Urheber dieser Sprüche voraussetzte. Die Frage natürlich erhebt sich dann immer noch, ob Schelomoh diese Sammlung so abgefaßt, wie sie in den angeführten Kapiteln vor uns liegt. Dagegen spricht insonders die völlige Unordnung, die in den Sprüchen dieser Sammlung herrscht. Denn wenn auch an eine bestimmte Ordnung von Haus aus bei solchen Sprüchen gar nicht zu denken, um so mehr, da der alte Hebräer überall eine streng logische Entwickelung nicht im Charakter und Auge hatte, wie doch selbst in der Thorah bei Aneinanderreihung verschiedener Gesetze selten ein systematisch logischer Zusammenhang gefunden wird: so erkennen wir doch bisweilen ein Aneinanderrücken von Sprüchen, die auf einander folgen, und einen und denselben Gegenstand besprechen — was wir in der Uebersetzung durch Weglassen des Gedankenstrichs, durch welchen die nicht zu einander gehörenden Sprüche getrennt sind, bezeichnet haben — dann aber öfter, daß ein solcher Zusammenhang durch Wegnahme eines oder zweier dazwischenliegender Verse sichtbar wird, um nicht gewiß zu sein, daß, so wie diese Sammlung vor uns liegt, sie nicht aus der Hand des Autors selbst hervorgegangen. Unterstützt wird dies noch durch die öftere Wiederholung derselben Sprüche, obschon diese in dieser Sammlung seltener ist. Bemerken wir nun, daß 25, 1. ausdrücklich eine Sammlung einleitet, welche die Gelehrten Chiskijah's aus Sprüchen Schelomoh's zusammengestellt haben sollen, wobei das charakteristische עתק im Hiph. das Zusammenstellen aus verschiedenen Büchern in Eines bezeichnet: so ist es klar, daß diese erste Sammlung ebenfalls ein Auszug aus Sprüchen Schelomoh's ist, den jedoch wahrscheinlich der Einleiter bereits so vorgefunden, da von der andern Seite nicht zu läugnen ist, daß Sinn und Sprache für Schelomoh, die außerordentliche Uebereinstimmung der streng gehaltenen Form für einen einzigen Autor dieser Sammlung sprechen. — 2) Der anonyme Verfasser von 22, 17—23, 14., welches Stück in die Zeit einer großen Zerrüttung des Landes gehört. Die Erfahrung mußte schon so viele Beispiele despotischer, bedrückender, habgieriger, launischer Könige, womit freilich das Reich Juda wie Jisrael genügend versehen war, gebracht haben, daß das Stück doch nur geraume Zeit nach Schelomoh verfaßt sein kann. 3) Der anonyme alte Sammler, der in schöner schöpferischer Kraft, den Edelstein Schelomoh's in die goldene Fassung der Einleitung und des Schlusses brachte, also der Verfasser von Kapp. 1—9. und 23, 15—24, 22. Als Idealisirer der Sprüche und des Inhalts, bei seiner klaren frischen und fließenden Sprache steht dem nichts entgegen der historischen Notiz von 25, 1. zufolge diesen Bearbeiter in die Zeit zwischen Schelomoh und Chiskijah, allerdings möglichst nahe dem Letztern, zu versetzen. Vielleicht daß grade durch diese Bearbeitung die Gelehrten Chiskijah's aufmerksam wurden, und eine neue Sammlung unternahmen. Daß nämlich dieser ältere Bearbeiter die folgenden Theile des Buches nicht vor sich haben konnte, geht unleugbar aus dem Stücke 24, 23—34. hervor, wo Verse aus der Einleitung benutzt und eingefügt werden, ohne daß der Zusammenhang so genau wie in der Einleitung sie fordert. — Es trat also nun noch eine zweite Bearbeitung hinzu, von der die Ueberschriften 24, 23. und 25, 1. herrühren. Dieser Sammler stellte zuerst eine kleine Sammlung von anonymen Weisen zusammen und fügte sie dem alten Buche an, und dann fügte er eine große Sammlung (25—29.) hinzu, welche er als von den Gelehrten Chiskijah's veranstaltet und aus Sprüchen Schelomoh's bestehend angiebt. Der ersten Notiz tritt kein Grund der Bezweiflung entgegen, wohl aber der zweiten. Wir haben oben erkannt, daß die Kapp. 25—27. durchaus von der ersten, wirklich Schelomohnischen Sammlung verschieden sind, daß sich dieser letztern zwar

Kapp. 28. 29. nähern, aber meist an Kraft und Gediegenheit nachstehen. Nun finden sich auch gerade in diesen beiden Kapp. die Sprüche, welche ein entwürdigtes Königthum und ein durch und durch zerrüttetes Land bezeichnen, so daß wir allerdings in dem העתיקו ein Versetzen dessen in Schelomoh's Zeit erkennen, was nicht in dasselbe gehörte. Als Verfasser haben wir daher im zweiten Theile unsres Buches zu betrachten: 1) Schelomoh von mehreren Sprüchen in Kapp. 28. und 29., von einigen in Kapp. 25—27. 2) Einen anonymen Verfasser der meisten Sprüche in Kapp. 25—27., und wieder einen andern der meisten Sprüche in Kapp. 28. 29., beide aber aus der Zeit zwischen Schelomoh und Chiskijah. 3) Noch spätere als Verfasser von 24, 23—34. Was nun endlich die Kapp. 30. und 31. betrifft, so gehören die erste, dritte und vierte Rede zu den guten Erzeugnissen der biblischen Literatur, wohingegen die zweite 30, 11 ff. nur zu den späteren, verkünstelteten. Indem aber gerade dieses Stück in die Mitte der anderen geschoben ist, vermögen wir die Sammlung dieser vier Stücke und deren Anfügung an das Spruchbuch nur als eine sehr späte, nachexilische zu erkennen. Hingegen zeigt die Rede an den jungen König 31, 1—9. auf eine Blüthezeit des judaischen Königthums hin; die Rede an die Gottesläugner 30, 1—9. ist noch voll Einfachheit und Sicherheit; die Lobrede auf das Weib zeigt noch Einfalt der Sitten, so daß wir sie für vorexilische Stücke, vielleicht zur Zeit des Königs Joschijah's abgefaßt, halten müssen. An Joschijah konnte der Pseudoname Lemoel (Gottgeweiht) gerichtet werden, zu Joschijah's Zeit hatte das „Wort Gottes" 30, 5. wieder Kraft erhalten. Den Verfasser der ersten Rede Agur Sohn Jakeh's zu nennen, hindert nichts.

איוב

Job.

Jjob.

I. Einleitung.

1. 1. Es war ein Mann im Lande Uz, Jjob sein Name; und dieser Mann war schuld-

א (א) אִישׁ הָיָה בְאֶרֶץ־עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ
וְהָיָה ׀ הָאִישׁ הַהוּא תָּם וְיָשָׁר וִירֵא

1. Einleitende Erzählung (Kapp. 1, 1—2, 10.) Der Inhalt der folgenden Erzählung, mit welcher das Buch eingeleitet wird, ist einfach der: Jjob lebt in sehr glücklichen Verhältnissen fromm, gottesfürchtig, jede Ueberschreitung für sich vermeidend, mit seinen Kindern sühnend; da verliert er plötzlich alle seine Besitzthümer, auch seine theuersten, seine Kinder; dennoch legt er ergeben sein Geschick in die Hand Gottes. Ein zweites Schicksal trifft ihn, er wird aussätzig am ganzen Leibe, und hat die unsäglichsten Schmerzen zu tragen, aber auch da bleibt er geduldig, und weist die Aufreizungen seines Weibes standhaft von sich. Aber der Dichter giebt dieser Erzählung eine höhere Bedeutung, indem er sie auf einen erhabensten Hintergrund aufträgt. Das menschliche Leben war bereits aus seiner Einfachheit herausgeschritten; die Verhältnisse hatten sich verwickelter, verworrener gestaltet, und es kamen in der Strömung und dem Wirbel des Lebens immer verschiedenere Erscheinungen zu Tage. Da mußte nun auch die Anschauung vom Leben, von dessen Entfaltung und Verlauf eine andere werden; der Menschengeist mußte die Schranken der Kindlichkeit durchbrechen. Dieser Prozeß hatte nun ein doppeltes Objekt, einerseits das Thun des Menschen und die in diesem sich entfaltende Gesinnung, andrerseits das Thun Gottes und den in den Ereignissen des Lebens sich offenbarenden Gedanken Gottes. Das Erstere befaßte die Frage: wie soll der Mensch sich zu Gott verhalten? Das Zweite die Frage: wie verhält sich Gott zum Menschen? Die erste Frage zu beantworten war leicht. Während die kindliche Anschauung sagte: handle fromm, denn Gott belohnt es dir! mußte die höhere Antwort aussagen: nicht um des Lohnes willen darfst du fromm handeln, sondern die wahre Frömmigkeit reicht über alle Güter des Lebens hinaus, und besteht in der unbedingten Hingebung an Gott. Viel schwieriger war die zweite Frage; denn war hier die kindliche Anschauung: Gott ordnet die Ereignisse im Leben so, daß die gute That belohnt und die böse bestraft wird, erst beseitigt, so war die Frage: wie, nach welchem Gedanken ordnet er sie denn? viel schwieriger zu lösen. Dem ersten Momente ist demnach die Einleitung gewidmet, dem zweiten das ganze übrige Buch. Die Einleitung hat somit vollständig ihren Selbstzweck. An die Thatsache, daß Jjob beide Geschicke ertrug, und in der Hingebung an Gott nicht wankte, sollte als reflektirendes Resultat geknüpft werden: denn der Mensch soll nicht um des Lohnes willen fromm sein, vielmehr besteht die wahre Frömmigkeit in der unbedingten Hingebung an Gott. Der Dichter bringt dies aber parabolisch zur Anschauung, indem er aus dem Kampfe der frühern, kindlichern, und darum niederern Anschauung, vertreten durch den „Satan," mit der neuen, höhern Erkenntniß, als Wahrheit in Gott begründet, dieß Ereigniß hervorgehen läßt, das zugleich thatsächlich für die Wahrheit entscheidet. Der Dichter eröffnet daher hinter dem Vor-

los und bieder und gottesfürchtig und vom Bösen weichend. 2. Und ihm wurden sieben Söhne und sieben Töchter geboren; 3. und seines Viehes waren sieben tausend Schafe und drei tausend Kamele und fünf hundert Joch Rinder und fünf hundert Eselinnen und sehr viel Gewerk; und dieser Mann war größer als alle Söhne des Morgenlandes. 4. Und seine Söhne gingen hin, und richteten ein Mahl zu, im Hause ein jeder seinen Tag, und sandten und luden ihre drei Schwestern ein, zu essen und zu trinken mit ihnen. 5. Und es war, wenn die Tage des Mahles um waren, da sandte Ijob und heiligte sie, und erhob sich früh am Morgen, und brachte Ganzopfer nach ihrer Aller Zahl, denn Ijob sprach: Vielleicht haben meine Kinder gesündigt und Gott abgesagt in ihrem Herzen. Also that Ijob alle Zeit. — 6. Und es war des Tages, da kamen die Gottessöhne sich zu stellen vor den Ewigen, und es kam auch der Ankläger

אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע׃ (ב) וַיִּוָּלְדוּ לוֹ שִׁבְעָה
בָנִים וְשָׁלוֹשׁ בָּנוֹת׃ (ג) וַיְהִי מִקְנֵהוּ
שִׁבְעַת אַלְפֵי־צֹאן וּשְׁלֹשֶׁת אַלְפֵי גְמַלִּים
וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת צֶמֶד־בָּקָר וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת
אֲתוֹנוֹת וַעֲבֻדָּה רַבָּה מְאֹד וַיְהִי הָאִישׁ
הַהוּא גָּדוֹל מִכָּל־בְּנֵי־קֶדֶם׃ (ד) וְהָלְכוּ
בָנָיו וְעָשׂוּ מִשְׁתֶּה בֵּית אִישׁ יוֹמוֹ וְשָׁלְחוּ
וְקָרְאוּ לִשְׁלֹשֶׁת אַחְיֹתֵיהֶם לֶאֱכֹל
וְלִשְׁתּוֹת עִמָּהֶם׃ (ה) וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ
יְמֵי הַמִּשְׁתֶּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיְקַדְּשֵׁם
וְהִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר וְהֶעֱלָה עֹלוֹת מִסְפַּר
כֻּלָּם כִּי אָמַר אִיּוֹב אוּלַי חָטְאוּ בָנַי
וּבֵרֲכוּ אֱלֹהִים בִּלְבָבָם כָּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב
כָּל־הַיָּמִים׃ (ו) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי
הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה וַיָּבוֹא גַם־

gang auf der Erde, wo die Thatsache spielt, einen höhern Schauplatz im Himmel, wo die Gedanken streiten und sich entscheiden. — 1. a. **Ijob im Glücke** (1, 1—5.) Wenn an den verschiedenen Stellen der Schrift bald Edom, bald Aram in Uz eingreift, so ist es am einfachsten dies als eine zwischen Palästina, Edom und Mesopotamien im nördlichen Arabien gelegene Landschaft anzusehen, die den beiderseitigen Nachbaren darum offen stand; wozu denn auch die weiteren Erwähnungen in diesem Buche völlig passen. Will man איוב symbolisch erklären, so ist der „feindlich behandelte" von אָיַב = יִלּוֹד vorzuziehen; And. der „bekehrt zu Gott sich wendende" nach dem Arab. von آبَ אוב. — 2. Während später alle Besitzthümer Ijobs verdoppelt wurden, vgl. V. 2. mit 42, 12., erhielt er dieselbe Zahl Kinder wieder, das. V. 13. Eine symbolische Bedeutung kann daher in diesen Zahlen vorausgesetzt werden. Sieben erkannten wir als das Symbol der Loslösung des materiellen Geistes vermittelst der Religion (s. I. S. 468), was hier sehr angemessen; drei als die Zahl der Vermittelung (das. S. 467), was den Frauen anpassend ist; beide zusammen machen zehn, die Zahl der Vollendung. — 3. Die Zahlen geben allerdings einen höchst bedeutenden fürstlichen Reichthum an, der mit den Emiren dortiger Gegend in unsrer Zeit gar nicht zu vergleichen. Ja, jeder seiner sieben Söhne hatte schon sein eigenes Hauswesen. Man darf dabei nicht vergessen, daß Ijob zugleich als Städtebewohner erscheint, der bedeutenden Ackerbau trieb (V. 14.), was ihn mit den Patriarchen nicht zusammenstellen läßt. עבדה רבה s. 1 M. 26, 14. Die „Morgenländer" sollen hier die Anwohner auch der benachbarten Landschaften befassen, unter denen allen Ijob groß war, s. 1 M. 29, 1. — 4. Daß יומו hier nicht Geburtstag, geht aus ועשו und V. 5. hervor. Die Söhne stellten sämmtlich ein Gastmahl an, das sieben Tage (ימי) dauerte, und wobei jeder Sohn einen Tag der Reihe nach Wirth war, die Schwestern waren nur zu Gast, weil sie keine besonderen Häuser hatten. So schon Targ. Aehnliche Sitte bei alten Völkern, noch jetzt bei den Chinesen. — 5. Die Befürchtung, daß seine Kinder im Rausche sinnlicher Freuden unlautere, Gott widersprechende, ihm entsagende Ansichten und Gefühle in ihre Herzen aufgenommen, läßt ihn sie zu Gott zurückführen vermittelst Gottesdienstes (Opfer), nachdem er sie hierzu vorbereitet (ויקדשם). — 6. b. **Die erste Prüfung Ijobs** (6—22.) an seinen Gütern und Kindern. Die Vorstellung, welche hier vom „Satan" vorwaltet, haben wir uns aus der Stelle selbst zu konstruiren. Der Dichter läßt die „Söhne Gottes" sich vor dem Ewigen versammeln; unter diesen auch „der Satan."

unter ihnen. 7. Da sprach der Ewige zum Ankläger: Von wannen kommst du? und der Ankläger erwiederte dem Ewigen und sprach: Vom Durchstreifen der Erde und Umwandeln auf ihr. 8. Da sprach der Ewige zum Ankläger: Hast du gemerkt auf meinen Knecht Ijob? Denn nicht ist wie er ein Mann auf Erden schuldlos und bieder, gottesfürchtig und vom Bösen weichend. 9. Und der Ankläger erwiederte dem Ewigen und sprach: Fürchtet Ijob Gott umsonst? 10. Hast du nicht ihn umzäunt und sein Haus und Alles was sein ringsumher? Seiner Hände Werk hast du gesegnet, und seine Heerden breiten sich im Lande aus. 11. Aber strecke doch nur deine Hand aus, und rühre Alles an was sein, ob nicht in's Angesicht er dir absage. 12. Da sprach der Ewige zum Ankläger: Siehe, Alles was sein ist sei in deiner Hand, nur auf ihn selbst streck' deine Hand nicht aus. Und der Ankläger ging von des Ewigen Angesicht fort. — 13. Und es war des Tages, seine Söhne und Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres ältesten Bruders; 14. da kam ein Bote zu Ijob und

הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם׃ (ז) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־
הַשָּׂטָן מֵאַיִן תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה
וַיֹּאמַר מִשּׁוּט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ׃
(ח) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ
עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ
תָּם וְיָשָׁר יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע׃
(ט) וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר הַחִנָּם
יָרֵא אִיּוֹב אֱלֹהִים׃ (י) הֲלֹא־אַתְּ שַׂכְתָּ
בַעֲדוֹ וּבְעַד־בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ
מִסָּבִיב מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ
בָּאָרֶץ׃ (יא) וְאוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ וְגַע
בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ אִם־לֹא עַל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ׃
(יב) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הִנֵּה כָל־
אֲשֶׁר־לוֹ בְּיָדֶךָ רַק אֵלָיו אַל־תִּשְׁלַח
יָדֶךָ וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן מֵעִם פְּנֵי יְהוָה׃
(יג) וַיְהִי הַיּוֹם וּבָנָיו וּבְנֹתָיו אֹכְלִים
וְשֹׁתִים יַיִן בְּבֵית אֲחִיהֶם הַבְּכוֹר׃
(יד) וּמַלְאָךְ בָּא אֶל־אִיּוֹב וַיֹּאמַר הַבָּקָר

אתה קרי .v. 10

Dieser durchstreift die Erde, erkennt das niedere, materielle Element allein im Menschen an, und leugnet das höhere, sich selbst überwindende; Gott überläßt den Ijob dem Satan, daß er ihn mit Unglück treffe, dessen Grenze aber Gott bestimmt; Ijob besteht die Prüfung zum Erweis gegen den „Satan." Wir sehen also hier „Satan" ganz wie Secharj. II. als Personifikation der Verschuldung und der daraus entstehenden Anklage des Menschen, der niederern sinnlichen Natur des Menschen, (s. S. 283 hierüber), wie das Wort außer diesen beiden Stellen nur noch 1 Chr. 21, 1. vorkömmt. Weiter geht aber die Schrift überhaupt nicht, und weiß eben so wenig vom „Prinzip des Bösen" als von „abgefallenem Engel." Auch nicht etwa das „Unglück" ist Satan, der Bote Gottes, der für ihn Unglück über die Menschen bringt, wie V. 11. erweist, wo dies von Gott ausgesagt wird, so daß eben das Ueberlassen des Ijobs an Satan als ein besonderer Fall bezeichnet wird. Es ist demnach noch ganz harmlose Dichtung; ja, die Anwendung im Buche Ijob giebt die Bürgschaft, daß „der Satan" noch keine im Volksglauben abgenutzte Figur war. — 7. Targ. fügt hinzu: למבדק בעובדי בני אנשא „die Werke der Menschen zu durchforschen." — 8. wie V. 1. עבדי nennt ihn Gott, weil er bisher in Allem gottgetreu gewandelt. — 9. Die Worte des V. enthalten den Kernpunkt der ganzen Einleitung: die wahre Frömmigkeit thut das Gute um des Guten willen in der Hingebung an Gott, nicht um Lohnes willen, und weicht von dieser Hingebung an Gott in keinen Prüfungen. Dies will die Einleitung erweisen und als zweifellos feststellen. — 11. Vgl. V. 5., wo noch „im Herzen," hier „in's Angesicht." Der Satan verlangt jetzt selbst nur erst „Alles was sein ist." — 12. Mit sehr feinem Sinn läßt der Dichter das Unglück eintreten am ersten Tage des Gastmahls, als die Kinder Ijobs im Hause des Erstgebornen waren, so daß also etwa eine Versündigung dieser (s. V. 5.), die als Ursache des Mißgeschicks gelten konnte, noch nicht hatte geschehen können. So

sprach: Die Rinder pflügten und die Eselinnen weideten daneben; 15. da fielen Schebäer ein und nahmen sie, und schlugen die Knechte mit der Schärfe des Schwertes; nur ich allein entkam es dir zu melden. 16. Noch redete dieser, da kam ein anderer und sprach: Feuer Gottes fiel vom Himmel und brannte unter den Schafen und Knechten und verzehrte sie, nur ich allein entkam es dir zu melden. 17. Noch redete dieser, da kam ein anderer und sprach: Casdim stellten drei Haufen auf und fielen über die Kamele her und nahmen sie, und schlugen die Knechte mit der Schärfe des Schwertes, nur ich allein entkam, es dir zu melden. 18. Noch redete dieser, da kam ein anderer und sprach: Deine Söhne und Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres ältesten Bruders: 19. siehe, da kam ein Sturmwind über die Wüste her und stieß auf die vier Ecken des Hauses, daß es auf die Leute fiel und sie starben, nur ich allein entkam es dir zu melden. 20. Da stand Ijob auf und zerriß sein Gewand, und schor sein Haupt, fiel nieder und warf sich hin, 21. und sprach: Nackt kam

הָיוּ חֹרְשׁוֹת וְהָאֲתֹנוֹת רֹעוֹת עַל־יְדֵיהֶם׃
(טו) וַתִּפֹּל שְׁבָא וַתִּקָּחֵם וְאֶת־הַנְּעָרִים
הִכּוּ לְפִי־חָרֶב וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי
לְהַגִּיד לָךְ׃ (טז) עוֹד ׀ זֶה מְדַבֵּר וְזֶה
בָּא וַיֹּאמַר אֵשׁ אֱלֹהִים נָפְלָה מִן־
הַשָּׁמַיִם וַתִּבְעַר בַּצֹּאן וּבַנְּעָרִים וַתֹּאכְלֵם
וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לָךְ׃
(יז) עוֹד ׀ זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמַר
כַּשְׂדִּים שָׂמוּ ׀ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ
עַל־הַגְּמַלִּים וַיִּקָּחוּם וְאֶת־הַנְּעָרִים הִכּוּ
לְפִי־חָרֶב וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד
לָךְ׃ (יח) עַד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמַר
בָּנֶיךָ וּבְנוֹתֶיךָ אֹכְלִים וְשֹׁתִים יַיִן בְּבֵית
אֲחִיהֶם הַבְּכוֹר׃ (יט) וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוֹלָה
בָּאָה ׀ מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיִּגַּע בְּאַרְבַּע פִּנּוֹת
הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל־הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ וָאִמָּלְטָה
רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לָךְ׃ (כ) וַיָּקָם אִיּוֹב
וַיִּקְרַע אֶת־מְעִלוֹ וַיָּגָז אֶת־רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל
אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ׃ (כא) וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָתִי

נ״א וְהָאֲתוֹנוֹת v. 14.
נ״א וַיִּפּוֹל v. 19. חסר א׳ v. 21.

legt der große Dichter schon hier die Keime des ganzen Werkes. — 14. Die Dichtung giebt die Schilderung des Unglücks, indem sie mit Kunst vertheilt und zusammenbindet; vertheilt, indem sie es in vier Schlägen, abwechselnd zwei durch Menschen und zwei durch natürliche Erscheinungen, vollenden läßt; zusammenbindet, indem sie dieselbe Form der Erzählung, das Urplötzliche und mit einen Male Vernichtende allen vieren giebt. Dadurch wird die Schilderung tiefgreifender, und Alles erscheint doch in seiner Einheit, aus Einer Quelle entspringend. — 15. Scheba, das Land für das Volk, im glücklichen Arabien, hier für räuberische arabische Beduinen. — 16. „Feuer Gottes," gew. Blitz, hier sehr ausgedehnt gedacht; an den glühenden, Menschen und Thiere erstickenden Samum kann man wegen ותאכלם nicht wohl denken. — 17. Wie die Schebäer von Südwest, so sind die Casdim von Nordost einfallend gedacht. Die Heerden der einzelnen Thiergattungen sind von einander getrennt auf den Weiden in den Wüsten vorgestellt. Die Casdim sind hier entweder „noch nicht," oder „nicht mehr" als das weltbeherrschende Volk des Nebuchadn. angesehen. (S. Einl. z. Buche). — 19. Der Sturm aus der arab. Wüste, von Süden her, s. Jesch. 21, 1. Sech. 14, 9. — 20. Das Zerreißen des Gewandes als Zeichen der Trauer s. I. S. 202. Das Abschneiden des Haares zur Trauer ist unmosaisch, s. I. S. 637, jedoch in Jisr. als Sitte verblieben, s. z. B. Mich. 1, 16. — 21. So wie sich Ijob der Trauer hingiebt, so bezwingt er dennoch die Verzweiflung, die Wuth des Schmerzes, und überwindet. Er spricht da hauptsächlich aus: ich habe an sich Nichts, daher auf Nichts Anspruch, daher Alles von der Gnade Gottes, der daher es

ich aus meiner Mutter Schooße, und nackt kehr' ich dahin zurück. Der Ewige gab und der Ewige nahm, des Ewigen Name sei gepriesen. 22. Bei all dem sündigte Ijob nicht, und gab Gott keine Kränkung. —

2. 1. Und es war des Tages, da kamen die Gottessöhne, sich zu stellen vor den Ewigen, und es kam auch der Ankläger unter ihnen sich zu stellen vor den Ewigen. 2. Da sprach der Ewige zum Ankläger: Woher kommst du? Und der Ankläger erwiederte dem Ewigen und sprach: Vom Durchstreifen der Erde und Umwandeln auf ihr. 3. Und der Ewige sprach zum Ankläger: Hast du gemerkt auf meinen Knecht Ijob? Denn nicht ist wie er ein Mann auf Erden schuldlos und bieder, gottesfürchtig und vom Bösen weichend, und noch hält er fest an seiner Unschuld, und du reiztest mich wider ihn ihn zu verderben umsonst. 4. Da erwiederte der Ankläger dem Ewigen und sprach: Haut für Haut! Alles was der Mensch hat, giebt er für sein Leben hin. 5. Aber strecke doch nur deine Hand aus, und rühre sein Gebein und sein Fleisch an, ob nicht in's Angesicht er dir absage! 6. Da sprach der Ewige zum Ankläger: Sieh, er sei in deiner Hand, nur sein

מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה יְהוָה נָתַן
וַיהוָה לָקָח יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ׃
(כב) בְּכָל־זֹאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב וְלֹא־נָתַן
תִּפְלָה לֵאלֹהִים׃

ב (א) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים
לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה וַיָּבֹא גַם־הַשָּׂטָן
בְּתֹכָם לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה׃ (ב) וַיֹּאמֶר
יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן אֵי מִזֶּה תָּבֹא וַיַּעַן
הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר מִשֻּׁט בָּאָרֶץ
וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ׃ (ג) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־
הַשָּׂטָן הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ אֶל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי
אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יְרֵא
אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע וְעֹדֶנּוּ מַחֲזִיק בְּתֻמָּתוֹ
וַתְּסִיתֵנִי בוֹ לְבַלְּעוֹ חִנָּם׃ (ד) וַיַּעַן
הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר עֹר בְּעַד־עוֹר
וְכֹל אֲשֶׁר לָאִישׁ יִתֵּן בְּעַד נַפְשׁוֹ׃
(ה) אוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ וְגַע אֶל־עַצְמוֹ
וְאֶל־בְּשָׂרוֹ אִם־לֹא אֶל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ׃
(ו) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הִנּוֹ בְיָדֶךָ

נ"א וַיָּבוֹא v. 1.
נ"א עוֹר v. 4.

zurückfordern kann, ohne daß ich murren darf. „Dahin," in den Schooß der Mutter Erde. Der Ausspruch Ijobs, mit wörtl. Bezug auf V. 11., straft den Satan Lüge. — 22. תפלה Jirm. 23, 13. von תפל, mit טפל zu vergleichen, Schmutziges, Schlüpfriges, Befleckendes, Beschimpfendes, Unangemessenes, Unsinniges. —

2. 1. c. Die zweite Prüfung Ijobs (1—10.) — 3. Ueberallhin streut der Dichter die Saat seines kommenden Werkes aus. חנם „ohne Ursache," d. h. ohne Schuld von Seiten Ijobs. Gott spricht also schon selbst hier aus, daß bisweilen Mißgeschick dem Menschen um des höhern Zweckes, den Sieg der Tugend über die sinnliche Selbstsucht im Menschen zu vollbringen, verhängt wird. In tiefster Sinnigkeit spricht zugleich Gott sein Mitgefühl mit Ijob, dem er diese Leiden nicht ersparen konnte, aus. — 4. Der Satan giebt sich noch nicht überwunden, und wendet ein, Ijob hat darum Gott noch nicht verleugnet, weil es ihm noch nicht an's Leben ging. „Haut für Haut," d. h. Alles ist in den Augen des Menschen geringgeschätzt gegen sein Leben, als wenn es hieße: für die Haut nur die Haut. Sonst gew.: man giebt lieber eines Andern, also selbst seiner Kinder Haut für die seinige hin. — 5. wie 1, 11. — 6. Der Satan soll ihn nicht tödten, sonst aber mit dem Leibe Ijobs machen was er will. — 7. Die Elephantiasis

Leben wahre. 7. Und der Ankläger ging von
des Ewigen Angesicht hinfort, und schlug Jjob
mit bösem Grind von seines Fußes Ballen bis
zu seinem Scheitel. 8. Und dieser nahm sich
einen Scherben, sich damit zu schaben, und
saß in der Asche. 9. Da sprach sein Weib
zu ihm: Noch hältst du fest an deiner Un=
schuld? Sag Gott ab und stirb. 10. Da
sprach er zu ihr: Wie eine der Thörinnen
redet, redest du; doch das Gute nehmen wir
an von Gott, und das Böse sollten wir nicht
annehmen? Bei all dem sündigte Jjob nicht
mit seinen Lippen. — 11. Da hörten drei
Freunde Jjobs all dieses Unglück, das über
ihn gekommen, und kamen Jeder aus seinem
Orte, Eliphas der Themani und Bildad der
Schuchi und Zaphar der Naamathi, und ver=
abredeten sich zusammen zu kommen, um ihn

אַךְ אֶת־נַפְשׁוֹ שְׁמֹר׃ (ז) וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן
מֵאֵת פְּנֵי יְהוָה וַיַּךְ אֶת־אִיּוֹב בִּשְׁחִין
רָע מִכַּף רַגְלוֹ עַד קָדְקֳדוֹ׃ (ח) וַיִּקַּח־לוֹ
חֶרֶשׂ לְהִתְגָּרֵד בּוֹ וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ־
הָאֵפֶר׃ (ט) וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ עֹדְךָ
מַחֲזִיק בְּתֻמָּתֶךָ בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֻת׃
(י) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ כְּדַבֵּר אַחַת הַנְּבָלוֹת
תְּדַבֵּרִי גַּם אֶת־הַטּוֹב נְקַבֵּל מֵאֵת
הָאֱלֹהִים וְאֶת־הָרָע לֹא נְקַבֵּל בְּכָל־זֹאת
לֹא־חָטָא אִיּוֹב בִּשְׂפָתָיו׃ (יא) וַיִּשְׁמְעוּ
שְׁלֹשֶׁת ׀ רֵעֵי אִיּוֹב אֵת כָּל־הָרָעָה הַזֹּאת
הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמְּקֹמוֹ אֱלִיפַז
הַתֵּימָנִי וּבִלְדַּד הַשּׁוּחִי וְצוֹפַר הַנַּעֲמָתִי

נ״א אַךְ v. 6. נ״א נַפְשׁוֹ ibid.
ועד קרי v. 7. נ״א קָדְקֳדוֹ ibid.
נ״א וַיִּקַּח־ v. 8. נ״א וְהוּא יֹשֵׁב ibid.

s. I. S. 953. — 8. Der Aussätzige empfindet, namentlich Anfangs, ein unerträgliches Jucken, das er durch Schaben mit einem Scherben (jetzt einem Elfenbein) mildern will. Auf der Asche sitzen als Zeichen tiefster Trauer. Die Sept. setzen hinzu: „außerhalb der Stadt." — 9. Der Alles in einander webende Dichter legt dem (hier wie immer gesinnungsschwächern) Weibe Worte Gottes s. V. 3. und des Satans s. V. 5. in den Mund. ברך kann daher nur diese Bedeutung haben, und nur aus diesem Hintergrunde, aus dem durch das Weib sprechenden Satan sind die Worte zu verstehen. Da dir nichts übrig bleibt als zu sterben, so laß nur endlich ab von deinem Gotte und entsage ihm. So betroffen zu sein und noch viel von Gott, Gottes Gerechtigkeit und Gnade zu sprechen, sei Unsinn. Die Worte des Weibes setzen voraus, daß Jjob sich im Sinne standhafter Gottestreue geäußert hatte. And. ironisch: preise nur Gott, du mußt doch sterben! mit Hinblick auf 1, 21. — 10. נבל Gottesläugner Ps. 14, 1. Indem Jjob Gott als Quelle alles dessen, was uns begegnet, bezeichnet, tritt er schon allem Zweifel entgegen. Die Antwort selbst ist wiederum Ausdruck desselben, durch die ganze Einleitung reichenden, und das ganze Buch begründenden Gedankens: nicht aus den Wirkungen auf unsre Person dürfen wir Gottes Thun beurtheilen, daher haben wir „anzunehmen" was er sendet, ob es uns wohl oder wehe thut. Mit den Schlußworten, wie 1, 22., ist der Sieg Jjobs auch in dieser zweiten Prüfung besiegelt. — 11. Der Uebergang zum Buche (V. 11—13.) Nachdem der Dichter in der Einleitung die Wahrheit ausgesprochen und bethätigt hat, daß die wahre Frömmigkeit des Menschen ganz unabhängig von dem Lohne ist, und selbst bei den schrecklichsten Schicksalsschlägen in der Hingebung an Gott verharrt, steht er nunmehr vor der zweiten Frage: wie ist die Führung Gottes innerhalb der Ereignisse in der Menschenwelt zu begreifen? Das vorhergehende Gemälde hat ihm dazu den besten Hintergrund geboten: ein frommer, alle Versündigung ängstlich meidender, die Sühnung sorglich suchender Mann unterliegt dem grausamsten Schicksal, anerkannter Weise ohne Schuld. Die Frage ist hier als Thatsache gestellt: was ist der Gedanke Gottes bei solcher Fügung? Zwar der Dichter hat eben in der Einleitung schon die Antwort verhüllt gegeben; er leugnet, daß das Schicksal auf Erden nur nach Schuld oder Unschuld abgewogen wird, sondern findet in den göttlichen Verhängnissen einen höhern Zweck, für den Menschen selbst aber den, im Kampfe mit dem Leid sich zu bewähren. Aber je höher diese Anschauung, und je neuer sie ist, desto mehr will sie ausgesprochen und durchgearbeitet sein. Der Dichter wählt hierzu geschickt die Kontroverse, den Streit, in welchem jede Ansicht ihren Vertreter hat. Hierzu bedarf er aber der Personen, und anreihend an die

zu beklagen und zu trösten. 12. Und sie erhoben ihre Augen von ferne, da erkannten sie ihn nicht, und erhoben ihre Stimme und weinten, und zerrissen Jeder sein Gewand, und streuten Staub auf ihre Häupter gen Himmel. 13. Da saßen sie bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte, und keiner redete ein Wort zu ihm, weil sie sahen, daß sehr groß der Schmerz. —

וַיִּוָּעֲדוּ יַחְדָּו לָבוֹא לָנוּד־לוֹ וּלְנַחֲמוֹ׃ (יב) וַיִּשְׂאוּ אֶת־עֵינֵיהֶם מֵרָחוֹק וְלֹא הִכִּירֻהוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעִלוֹ וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל־רָאשֵׁיהֶם הַשָּׁמָיְמָה׃ (יג) וַיֵּשְׁבוּ אִתּוֹ לָאָרֶץ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לֵילוֹת וְאֵין־דֹּבֵר אֵלָיו דָּבָר כִּי רָאוּ כִּי־גָדַל הַכְּאֵב מְאֹד׃

II. Ijobs Klage.

3. 1. Darauf öffnete Ijob seinen Mund und verfluchte seinen Tag; 2. und Ijob hob

ג (א) אַחֲרֵי־כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת־פִּיהוּ וַיְקַלֵּל אֶת־יוֹמוֹ׃ (ב) וַיַּעַן אִיּוֹב

v. 13. נ״א רָאוּ

vorangegangene Erzählung, führt er diese daher jetzt ein. — Eliphas wird der älteste Sohn Esav's genannt, weist also schon nach Edom hin 1 M. 36, 4., Theman, dieses Eliphas' Sohn das. V. 11. Theman wird nun theils mit Edom identisch gebraucht, theils als Theil Edom's, und seine Einwohner waren wegen ihrer Weisheit berühmt s. I. S. 194. Schuach wird ein Sohn Abrahams von der Keturah genannt 1 M. 25, 2. und bezeichnet so einen arabischen Stamm und Strich (s. I. S. 117). Naamah hieß zwar eine Stadt in Juda Josch. 15, 41., soll aber hier nicht minder eine arabische Landschaft benennen, die jedoch sonst unbekannt. Die drei Freunde Ijobs hatten sich verabredet, zusammen zu ihm zu kommen, um ihn zu trösten. Indem der Dichter ihre Absicht so bestimmt und nachdrücklich ausspricht (נוד und נחם), tritt ihr nachheriges Benehmen desto greller hervor, um die Verderblichkeit falscher Ansichten bemerkbar zu machen. — 12. Mit den stärksten Farben wird der unermeßliche Schmerz der Freunde beim Anblick des einst so glücklichen, jetzt bis zur Unkenntlichkeit (durch den Aussatz) entstellten Freundes geschildert, damit aber zugleich das außerordentliche Weh Ijobs gezeichnet. Sie mußten erst ganz nahe treten, ehe sie ihn erkannten. Zeichen der Trauer vgl. 1, 20. 1 Schem. 4, 12. „Gen Himmel" um die Heftigkeit der Trauergeberde, das Ungestüme ihres ersten Gefühls zu bezeichnen. — 13. Daß der Wohlstand gefordert, sieben Tage still zu sitzen, wie Ewald meint, ist nicht gesichert. Die Stelle 1 M. 29, 14., die er anführt, spricht von einem Monat. Jech. 3, 15. findet aber ein ähnlicher Beweggrund statt wie hier, die Größe der Betäubung aus der Größe des Ereignisses und der durch dasselbe erweckten Empfindung zu bezeichnen. Hingegen Esra 9, 4. ist nur ein Tag genannt. Der Dichter will auch hiermit nur den Umfang der Trauer, und damit des Wehs bezeichnen. Weil Ijobs Schmerz so groß war, wollten sie kein Trosteswort sprechen, sondern abwarten, bis der Schmerz etwas nachgelassen. Sie warteten daher bis Ijob selbst zu sprechen anfinge. —

3. Ijobs Klage. Jetzt bricht wie ein reißender, übertretender Strom Ijobs Klage hervor. Was lang verhalten zwischen den festen Schranken der Gottesergebung, das wallt jetzt hindurch in das freie Feld der Aussprache seines brennenden Wehs. Aber es ist nur Klage, nicht Anklage. Er verwünscht nur sein Leid. Er verwünscht den Tag, an dem er geboren, daß er in der Reihe der Tage verflucht sei, (1—10.) Sollte er aber geboren werden, warum nicht todt oder als Fehlgeburt? (11—19.) und wenn er einmal leben sollte, warum kommt ihm nicht der Tod, da er sich danach sehnt, da er so unsägliche Schmerzen erleidet? (20—26.) Nur leise klingt hier zuletzt direkt auf Gott selbst die Klage, und ist allgemeiner gefaßt; sonst bleibt er noch ganz bei sich selbst stehen, und drückt nur die Sehnsucht aus, den Schmerz und da er diesen von seinem Leben nicht mehr trennbar hält, das Leben los zu sein. Ein gewisses Recht hatte er hierzu von dem Gedanken aus, daß dieses Leben doch zu nichts mehr nützen konnte. Aber er widerspricht doch geradezu dem Satze, den er selbst seinem Weibe (2, 10.) entgegengestellt hatte. Erklärung hierfür bietet die Länge der Zeit, die seitdem seine Leiden angedauert haben. Die Rede bedeutet also noch nichts, als daß er in den Busen seiner Freunde all die dunkelen Gedanken, deren sich bei überwindendem, alle Kraft unterwühlendem Leid auch der in Ergebung Stärkste nicht entschlagen kann, ausschüttet, die Sehnsucht nach der Ruhe des Grabes. —

וַיֹּאמַר׃ (ג) יֹאבַד יוֹם אִוָּלֶד בּוֹ וְהַלַּיְלָה
אָמַר הֹרָה גָבֶר׃ (ד) הַיּוֹם הַהוּא יְהִי
חֹשֶׁךְ אַל־יִדְרְשֵׁהוּ אֱלוֹהַּ מִמָּעַל וְאַל־
תּוֹפַע עָלָיו נְהָרָה׃ (ה) יִגְאָלֻהוּ חֹשֶׁךְ
וְצַלְמָוֶת תִּשְׁכָּן־עָלָיו עֲנָנָה יְבַעֲתֻהוּ
כִּמְרִירֵי יוֹם׃ (ו) הַלַּיְלָה הַהוּא יִקָּחֵהוּ
אֹפֶל אַל־יִחַדְּ בִּימֵי שָׁנָה בְּמִסְפַּר
יְרָחִים אַל־יָבֹא׃ (ז) הִנֵּה הַלַּיְלָה הַהוּא
יְהִי גַלְמוּד אַל־תָּבֹא רְנָנָה בוֹ׃ (ח)
יִקְּבֻהוּ אֹרְרֵי־יוֹם הָעֲתִידִים עֹרֵר לִוְיָתָן׃
(ט) יֶחְשְׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ יְקַו־לְאוֹר וָאַיִן

v. 5. נ"א יְבַעֲ
v. 6. נ"א הַלַּיְלָה

an und sprach: 3. Untergehe der Tag, an
dem ich geboren, und die Nacht, die sprach:
empfangen ist ein Knabe. 4. Selbiger Tag
sei Finsterniß, nicht such' ihn Gott von oben,
und nicht strahle Licht auf ihn. 5. Ihn
fordre Finsterniß und Todesschatten ein, auf
ihm lagre Gewölk, Schwärze des Tages er=
schreck' ihn. 6. Selbige Nacht, Dunkel erfasse
sie, nicht gesellet zu des Jahres Tagen, in
der Monde Zahl nicht eingeschaltet. 7. Siehe,
selbige Nacht sei unfruchtbar, in sie komme
kein Jubel. 8. Tagesverflucher verwünschen
sie, bereit, den Livjathan aufzustürmen. 9. Fin=
ster seien ihrer Dämmrung Sterne; Licht er=
hoff' sie und nicht komm' es; nicht erschaue

1. Das starke „den Mund öffnen," mit Bezug auf das vorhergehende Schweigen. — 2. ענה eine Rede beginnen schon 5 M. 21, 7. — 3. Er wünscht, nicht geboren zu sein; dies drückt er so aus: verwünscht sei der Tag meiner Geburt, weil er mich geboren werden ließ. הרה wird sonst nur figürlich mit einem Objekt, חשש, עמל, verbunden, was jedoch beweist, daß es auch mit בן verbunden werden konnte, wofür hier poetisch גבר. Eine schwache Nachahmung Jirm. 20, 14. 15. Tag und Nacht wird als ein Tag gerechnet (wie 1 M. 1.) — 4. 5. Nun Verwünschung des Tages allein. Da dieser Tag als Geburtstag doch immer wiederkehrt, so sei er dunkel, ohne Licht. Dann ist er kein Tag; aber Gott vermisse und suche ihn auch nicht, d. h. stelle ihn nicht wieder her. Die Heftigkeit drückt sich dadurch aus, daß er das Bild, womit er anfing „er sei dunkel," nun wiederholend ausdrückt. גאל „einlösen," das verkaufte Familiengut; dieser Tag seiner Geburt gehörte eigentlich der Nacht an, sie hat ihn nur von sich gegeben, und soll ihn nun auf ewig wieder in Besitz nehmen. Um חשך zu verstärken noch צלמות hinzu Ps. 23, 4. Man ist jetzt einig כמרירי nicht von מרר mit כ, sondern von כמר als Subst. der Farbe כמריר anzusehen. Um es richtig zu verstehen, muß man bemerken, daß das Stärkste im V. voran steht, sowohl V. 4. als 5., und das Mildere nachfolgt; wie V. 4. kein Licht, so V. 5. Wolke und Dunkelheiten des Tages, wenn der Tag finster und dunkel vom dichtesten Wettergewölk wird; dann ergreift Schrecken alles Lebende, was בעת trefflich ausdrückt. — 6—9. Hierauf Verwünschung der Nacht allein. Paralleler Anfang mit V. 4. Der Dichter war offenbar in gewisser Verlegenheit, da die Nacht schon an sich dunkel ist; darum zuerst das eigentlich schwächere אפל, die schwache Ausführung in V. 6., daß die Nacht nicht wiederkehre, und dann die breite Ausführung in 7—9. יחד der Punktation nach „sich freuen" von חדה wie 2 M. 18, 9. Allein die Analogie von 1 M. 49, 6., wo es auch mit בוא parallel steht, und daß sonst der Schluß schwächer als das vorhergehende Glied wäre, spricht für die Ableitung von יחד, wie schon Targ. — In ihr werde weder Empfängniß (גלמוד Jesch. 49, 21. And. öde), noch mit Jubel begrüßte Geburt vollbracht. — In diese lautlose Stille der Nacht töne aber der Fluch derer hinein, welche es verstehen einen Tag (יום hier wieder als Tag und Nacht) dem Fluche, dem Unheil, zauberisch zu weihen (vgl. Bileam 4 M. 22.) Da aber nicht alle solche Verflucher die gleiche Kraft besitzen, so sollen es die geschicktesten, kräftigsten sein, welche es verstehen, den, unbezwinglichen Schrecken erregenden Livjathan (40, 25 ff.) zu beschwören (ערר des Gleichklangs mit אוררי wegen), damit zu den Schrecken der Nacht sich das Stürmen der Ungethüme geselle. Ein. verstehen „den Himmelsdrachen." De Wette, Targ. Saad. erklären לויתן mit יללה „die bereit sind Geschrei zu erheben." — Jetzt erst findet der Dichter eine angemessene Erklärung der Finsterniß, die er der Nacht wünschet: sie schaue niemals Dämmerung, Licht, Morgenroth. Wie dann aus derselben jemals der Tag wieder hervorgehe, kümmert den Dichter nicht: er hat das Bild einer Nacht erlangt, die voll unendlicher Schrecken endlich auf das erlösende Licht hofft,

sie der Morgenröthe Wimpern: 10. weil sie mir des Schooßes Pforten nicht verschlossen, und nicht barg den Jammer meinen Augen. — 11. Warum nicht starb ich weg vom Mutterleibe, kam aus dem Schooße und verschied? 12. Weshalb empfingen Knieen mich, und was Brüste, daß ich sog? 13. Denn nun läg' ich und rastete; schliefe, da wäre mir Ruhe; 14. mit Königen und Räthen des Landes, die Trümmer sich bauten; 15. oder mit Fürsten, denen Gold, die ihre Häuser mit Silber gefüllt; 16. oder wie verscharrte Fehlgeburt, ich wäre nicht, wie Säuglinge, die nie das Licht gesehen. 17. Dort lassen Frevler ab vom Toben, und dort ruh'n Krafterschöpfte; 18. zusammen rasten die Gefesselten, vernehmen nicht des Treibers Ruf; 19. klein und groß ist dort, und frei der Sklave seines Herrn. — 20. Warum dem Mühevollen giebt er Licht, und Leben Herz=

וְאַל־יִרְאֶה בְּעַפְעַפֵּי־שָׁחַר׃ (י) כִּי לֹא
סָגַר דַּלְתֵי בִטְנִי וַיַּסְתֵּר עָמָל מֵעֵינָי׃
(יא) לָמָּה לֹּא מֵרֶחֶם אָמוּת מִבֶּטֶן יָצָאתִי
וְאֶגְוָע׃ (יב) מַדּוּעַ קִדְּמוּנִי בִרְכָּיִם וּמַה־
שָּׁדַיִם כִּי אִינָק׃ (יג) כִּי־עַתָּה שָׁכַבְתִּי
וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז ׀ יָנוּחַ לִי׃ (יד) עִם־
מְלָכִים וְיֹעֲצֵי אָרֶץ הַבֹּנִים חֳרָבוֹת לָמוֹ׃
(טו) אוֹ עִם־שָׂרִים זָהָב לָהֶם הַמְמַלְאִים
בָּתֵּיהֶם כָּסֶף׃ (טז) אוֹ כְנֵפֶל טָמוּן לֹא
אֶהְיֶה כְּעֹלְלִים לֹא־רָאוּ אוֹר׃ (יז) שָׁם
רְשָׁעִים חָדְלוּ רֹגֶז וְשָׁם יָנוּחוּ יְגִיעֵי כֹחַ׃
(יח) יַחַד אֲסִירִים שַׁאֲנַנוּ לֹא שָׁמְעוּ קוֹל
נֹגֵשׂ׃ (יט) קָטֹן וְגָדוֹל שָׁם הוּא וְעֶבֶד
חָפְשִׁי מֵאֲדֹנָיו׃ (כ) לָמָּה יִתֵּן לְעָמֵל

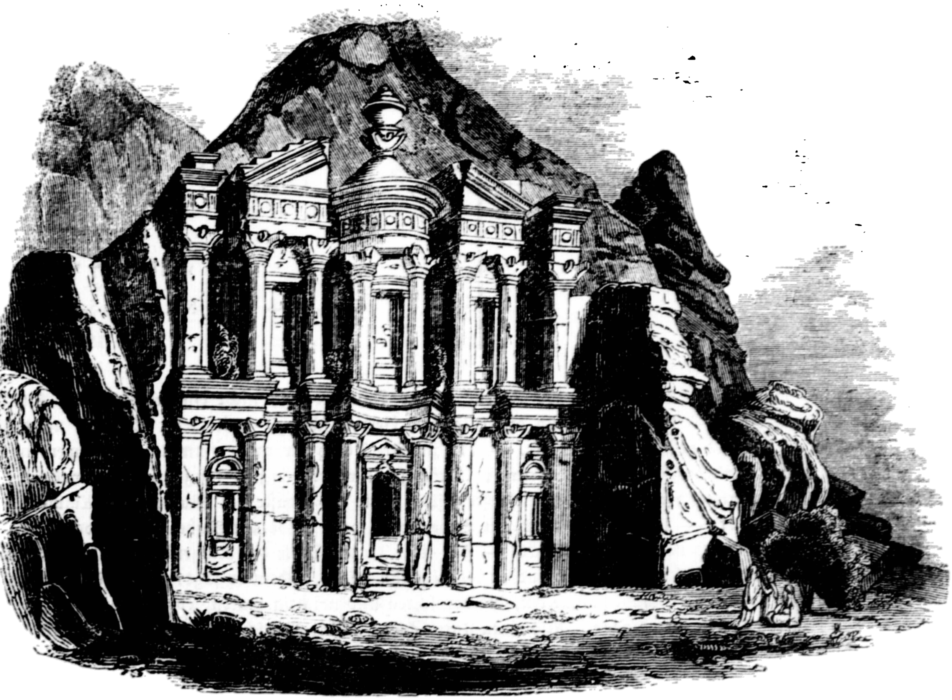
נ״א הַמְמַלְּאִים v. 15.
נ״א רָאוּ או רָאוּ v. 16.
נ״א שַׁאֲנָנוּ v. 18. נ״א נוֹגֵשׂ ibid.
נ״א חָפְשִׁי v. 19.

und es kommt nicht, nicht einmal der Strahl der Sterne in der Dämmerung, nicht einmal die ersten Strahlen (Wimpern) der Morgenröthe. — 10. Der Grund dieser langen Verwünschung: weil dieser Tag ihn nicht ungeboren ließ, so daß er all das Leid nicht erfahren hätte. — 11. Zweiter Absatz: wenn er einmal geboren werden sollte, warum nicht todt? warum fand er Pflege und Nahrung? Denn sonst würde er jetzt längst im Tode ruhen. Vgl. Jirm. 20, 17. — 12. Die Knieen der Hebeamme, die erste Pflege, wie die Brüste der Mutter oder Amme, so daß also der Säugling weiter lebt. — 13. Wie labt sich der Leidende an dem Bilde der Ruhe, das er daher mit vier Ausdrücken giebt, und dem עתה noch אז nachschickt. — 14—16. In der Seele des Klagenden erhebt sich der leise Einwand: hast du auch Anrecht auf solche Ruhe? und er beseitigt ihn sofort, indem er sagt: solche Ruhe haben dort die große Paläste bauten und große Schätze sammelten, die herrschten und mächtig waren, eben so wie Fehlgeburten, die wirkungs= und kraftlos kamen und gingen. Also einen Unterschied, ob der Mensch auf Erden etwas geleistet oder nicht, macht dies gar nicht aus, es ist Allen eine gemeinsame Ruhe. Um dies gleich noch zu motiviren, sagt er statt: die große Werke vollbrachten, gleich: die Trümmer erbauten, d. h. Werke, die bald wieder in Trümmer fallen. Hierfür spricht auch die Verachtung, mit der im folgenden V. auf Gold und Silber geblickt wird. „Bauen" und „Trümmer" bilden dann einen meisterhaften Gegensatz. Die Rabb. erkl.: die verödete Städte wieder aufbauen, vgl. Jesch. 58, 12. Ewald: die Pyramiden aufbauen, hyrama, hyraba, für pyrama. And. wollten חרמות lesen, Grabmäler, Mausoleen, welche sich die Könige bauen, und allerdings findet man gerade in dem Lande, in welchem das Buch spielt, Edom, Reste der prächtigsten Grabmäler. — 17—19. Der Leidende gewinnt das Bild der Ruhe im Tode so lieb, daß er es noch nicht entläßt, sondern durchdenkt, wie es auch gar nicht im Tode darauf ankomme, was man im Leben getrieben, und welche Stellung man eingenommen: der Tod mache Alle gleich, indem er Alle in seine Ruhe aufnimmt. Er sieht deshalb die Menschen in zwei Klassen getheilt, in solche, die Gewalt üben, und die Gewalt erleiden. רגז ist daher hier die Wuth, welche die Frevler gegen die Unschuldigen ausüben, nicht, wie Rabe will, die Gewissensbisse, die Leidenschaft, welche die Frevler selbst beunruhigt. — 20—23. Der dritte Absatz: wenn

betrübten? 21. die des Todes harren, und er kommt nicht, mehr als nach Schätzen nach ihm graben; 22. die bis zum Jauchzen sich freuten, frohlockten, so sie fänden ein Grab? 23. Dem Manne, dessen Weg verborgen, den Gott umzäunte? — 24. Denn vor meinem Essen geht mein Stöhnen, und wie Wasser strömen meine Klagen. 25. Denn vor Schrecklichem erschrak ich, und es kehrt

אוֹר וְחַיִּים לְמָרֵי נָפֶשׁ׃ (כא) הַֽמְחַכִּים
לַמָּוֶת וְאֵינֶנּוּ וַֽיַּחְפְּרֻהוּ מִמַּטְמוֹנִים׃
(כב) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי־גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ־
קָבֶר׃ (כג) לְגֶבֶר אֲשֶׁר־דַּרְכּוֹ נִסְתָּרָה
וַיָּסֶךְ אֱלוֹהַּ בַּעֲדוֹ׃ (כד) כִּי־לִפְנֵי לַחְמִי
אַנְחָתִי תָבֹא וַיִּתְּכוּ כַמַּיִם שַׁאֲגֹתָי׃
(כה) כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר

נ״א הַשְּׂמֵחִים v. 22.



Grabmal zu Petra. — Nach Laborde.

einmal der Mensch leben soll, warum stirbt er nicht, wenn das Unglück so schwer auf ihn kommt, daß er sich nach dem Tode sehnt? So wie im Vor. die Ruhe im Tode, so wird hier die Sehnsucht nach dem Tode aufs tiefste und ausführlichste geschildert. אל גיל Hosch. 9, 1. לגבר auf לעמל zurück V. 20. נסתרה vgl. Jesch. 40, 27. Gott bekümmert sich nicht darum. — 24—26. Solche Sehnsucht nach dem Tode hegt auch Jjob, denn sein Leiden ist groß, erneuet und vermehrt sich immerfort. „Vor meinem Essen," so daß das Seufzen, Stöhnen, d. i. der Schmerz das Essen, d. i. die Befriedigung der natürlichsten Bedürfnisse verhindert. Einige denken hierbei geradezu an Geschwüre

יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי׃ (כו) לֹא שָׁלַוְתִּי ׀ וְלֹא־
שָׁקַטְתִּי וְלֹא־נָחְתִּי וַיָּבֹא רֹגֶז׃

mir wieder, wovor ich graute, kommt mir.
26. Nicht feir' ich und nicht rast' ich und nicht ruh' ich, und Toben kommt. —

III. Erste Rede Eliphas'.

ד (א) וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי וַיֹּאמַר׃
(ב) הֲנִסָּה דָבָר אֵלֶיךָ תִּלְאֶה וַעְצֹר
בְּמִלִּין מִי יוּכָל׃ (ג) הִנֵּה יִסַּרְתָּ רַבִּים
וְיָדַיִם רָפוֹת תְּחַזֵּק׃ (ד) כּוֹשֵׁל יְקִימוּן

4. 1. Da erwiederte Eliphas der Themani und sprach: 2. Wagt man ein Wort zu dir, wird's dich ermüden? Doch sich des Worts enthalten, wer vermag's? 3. Sieh, Viele mahntest du, und stärktest schlaffe Hände, 4. den Strauchelnden erhoben deine Worte,

v. 25. נ״א יָבֹא
v. 26. נ״א נָחְתִּי נ״א וַיָּבֹא ibid.

an Hand, Mund, Zunge. In V. 25. ist mehr an die Wiederkehr dessen, wovor er schon einmal erschrocken, als an bloßes Eintreffen dessen, was er fürchtet, zu denken. —

4. Erste Reihe der Reden und Widerreden (Kapp. 4—14.) Der Damm war durchbrochen. Ijob hatte durch seine Klage den Streit der Ergebung in und der Auflehnung wider die Fügung Gottes in seinem Innern ausgesprochen. Er, der vor einiger Zeit noch so Standhafte hatte, durch die Dauer seiner Schmerzen wankend gemacht, sein Leben, diese höchste Gabe Gottes, verwünscht, und die Zweifelfrage erhoben, warum Gott das Leben erhalte, wenn der Tod, durch das Uebermaß der Leiden dem Menschen Bedürfniß, ersehnt wird? Es war damit im großartigsten Style die Zweckmäßigkeit der göttlichen Anordnungen angetastet, zugleich aber die gewöhnliche Anschauung, daß das Unglück eine Strafe für geschehene Uebelthat, das Glück ein Lohn für frommen Lebenswandel sei, völlig ignorirt und somit in den Hintergrund geschoben. Hiermit war der ganzen Frage: welche sind die Motive der göttlichen Vorsehung in den Ereignissen der Menschenwelt? der Boden gegeben. Nun galt es die verschiedenen streitenden Ansichten aufzustellen, dann sie durchzuarbeiten, endlich sie zur Entscheidung zu bringen. Die beiden ersten Momente geschehen in einer Reihe von Reden der drei Freunde und Widerreden Ijobs. Die erste Reihe hat den Zweck: die streitenden Ansichten genau zu zeichnen und aufzustellen. — Erste Rede und Widerrede (Kapp. 4—7.) Eliphas der Themani, der sich in seinen drei Reden als der weiseste, mildeste, überschauendste und umfassendste zeigt, beginnt den Reigen (Kapp. 4. 5.), Ijob antwortet ihm (Kapp. 6. 7.), beide gleicher Weise ausführlich. — Erste Rede Eliphas' (Kapp. 4. 5.) Eliphas wendet sich auf's zarteste und zugleich eindringlichste an Ijob selbst, appellirt an die Festigkeit, die er Anderen einzuflößen gesucht (4,2—6.), und an die Erfahrung, die auch Ijob gemacht haben müsse, daß kein Unschuldiger umkomme, und daß untergehe jeder Frevler (7—11.) Von dieser subjektiven Aussprache erhebt er sich zur objektiven; er erklärt es als eine Offenbarung, d. h. als eine unbezweifelbare, allgemeine Wahrheit, daß jeder Mensch sündig sei (12—21.); thöricht ist es daher, unmuthig zu sein wider das Ungemach, das durchaus als Strafe der Sünde bei jedem Menschen eintreten muß (5, 1—7.); vielmehr müsse der Mensch sich zu Gott flehend wenden, in dessen Hand der Wechsel aller Geschicke ruht, so daß er oft die Trauer in Glück wandelt (8—15.) Hierin beruhet die Hoffnung des Elenden (16.) Daher müsse die Züchtigung Gottes nicht verschmähet werden, da, wenn diese erschöpft ist, dem Gerechten wieder Friede und Heil erblüht (17—27). Eliphas stellt also als Grundsätze auf: das Unglück ist Strafe auf Vergehen, der Unschuldige geht nicht unter, sondern erblühet; da aber jeder Mensch sich vergeht, so muß jeder Ungemach erleiden; dieses ist nur Züchtigung Gottes, die in Glück und Segen sich wieder wandelt. Es ist hiermit die rigoröse Lehre, daß Alles hienieden Strafe und Lohn sei, ausgesprochen, aber noch in der mildern Wendung, daß demnach der, welcher einen frommen Lebenswandel geführt hat, im Unglück Hoffnung auf Besserung habe, weil es bei ihm nur gelte, einen besondern Fehl zu büßen. Noch mehr sucht ihr Eliphas eine besänftigende Färbung theils durch direkte Appellation an Ijob, theils durch die beredte Schilderung künftigen Glückes zu geben, um so der Lehre das möglichste Element des Trostes zu verleihen. Diesem gegenüber jedoch sucht er der Lehre die größte Objektivetät zu sichern, um sie so über allen Zweifel hinaus zu heben. — 2. Die Verss. (außer Targ.) lesen נשא für נסה, eben so Rabe und einige Neuere. Merkwürdig ist das ה inter. vor dem Verb. des Vordersatzes, während es zu תלאה gehört. Der Redner beginnt höchst linde; er deutet noch kaum an, was ihn,

מִלֶּיךָ וּבִרְכַּיִם כֹּרְעוֹת תְּאַמֵּץ׃ (ה) כִּי
עַתָּה ׀ תָּבוֹא אֵלֶיךָ וַתֵּלֶא תִּגַּע עָדֶיךָ
וַתִּבָּהֵל׃ (ו) הֲלֹא יִרְאָתְךָ כִּסְלָתֶךָ תִּקְוָתְךָ
וְתֹם דְּרָכֶיךָ׃ (ז) זְכָר־נָא מִי הוּא נָקִי
אָבָד וְאֵיפֹה יְשָׁרִים נִכְחָדוּ׃ (ח) כַּאֲשֶׁר
רָאִיתִי חֹרְשֵׁי אָוֶן וְזֹרְעֵי עָמָל יִקְצְרֻהוּ׃
(ט) מִנִּשְׁמַת אֱלוֹהַּ יֹאבֵדוּ וּמֵרוּחַ אַפּוֹ
יִכְלוּ׃ (י) שַׁאֲגַת אַרְיֵה וְקוֹל שָׁחַל וְשִׁנֵּי
כְפִירִים נִתָּעוּ׃ (יא) לַיִשׁ אֹבֵד מִבְּלִי־
טָרֶף וּבְנֵי לָבִיא יִתְפָּרָדוּ׃ (יב) וְאֵלַי
דָּבָר יְגֻנָּב וַתִּקַּח אָזְנִי שֵׁמֶץ מֶנְהוּ׃

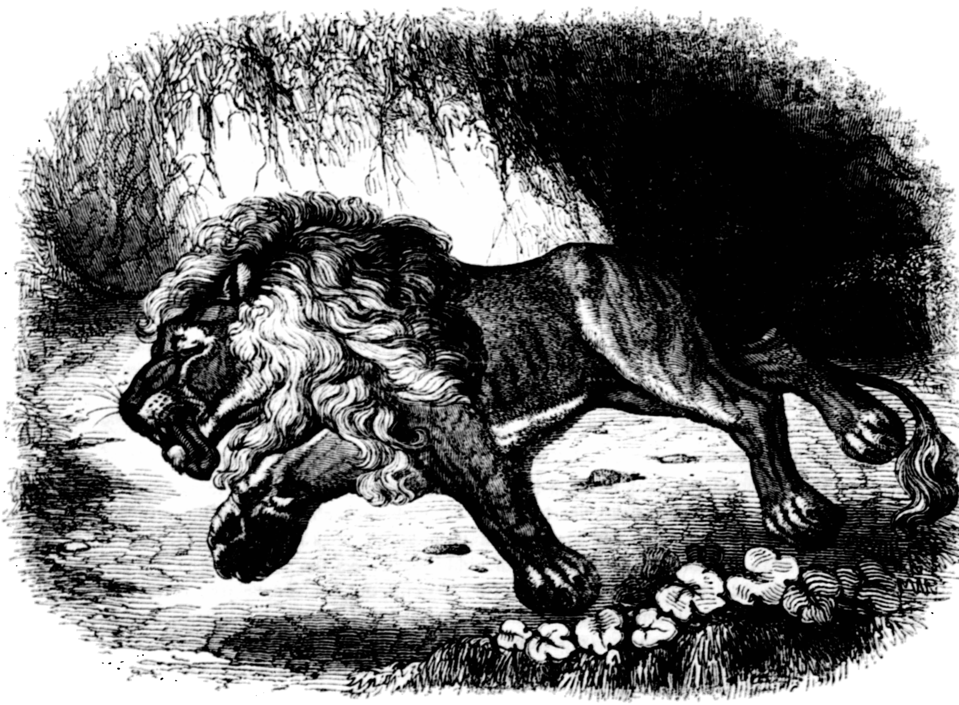
und sinkenden Knieen gabst du Kraft: 5. doch jetzt kommt es an dich, bist du ermattet, reicht's bis zu dir, du bist verwirrt. 6. Ist denn nicht deine Gottesfurcht noch dein Vertrauen, deine Hoffnung, und deiner Wege Unschuld? 7. Erinnre dich, wer kam wohl schuldlos um? wo wurden Redliche vernichtet? 8. So wie ich's sah: die Unrecht pflügen, Mühsal säen, die ernten es. 9. Vor'm Hauche Gottes geh'n sie unter, vor seines Zornes Wehen schwinden sie. 10. Des Löwen Brüllen und des Leuen Schrei und junger Löwen Zähne werden getilgt; 11. der alte Löwe stirbt weil ohne Beute, der Löwin Jungen werden zerstreut. — 12. Zu mir stahl sich ein Wort, ein

da er Jjobs Klage gehört, aufgeregt hat. — 3—5. Er steigert aber, indem er sich auf Jjob selbst beruft. Du tröstetest früher Verzweifelnde, und nun verzweifelst du selbst. Geschickt hat er dadurch die ganze Klage Jjobs als Ausbruch der verzweifelnden Schwäche, also ohne Wahrheit, beseitigt. Zugleich sänftigt er diesen Vorwurf dennoch, indem er Jjob die Anerkennung schöner Wirksamkeit zollt. Die weiteren Phrasen lassen dem יסרת nicht die Härte, die ihm Targ. gab, רא כבנת סגיען, „du züchtigtest Viele." Die Fut. zeigen „pflegen" an, das folg. עתה weist ihnen aber die Bedeutung des Prät. zu. כי hebt den Gegensatz hervor und deutet an: wie sollte ich mich darüber nicht verwundern und dagegen erheben, so daß es auf V. 2. zurückführt, wohin auch ותלא. — 6. Die Kürze des Ausdrucks macht den V. schwierig, und hat namentlich das ו vor תם zu den mannichfaltigsten Versuchen, die Worte zu versetzen, veranlaßt. Sept. und Raschi nehmen כסלתך als „Thorheit" (Ps. 85, 9.) mit dem Sinne: deine Gottesfurcht war nur Thorheit, da sie nicht Stich hält. Indeß תקוה sichert dem כסלה die Bedeutung „Vertrauen" (31, 24.), so schon Targ. Die Einen erkl. nun den V. „habe Vertrauen in deiner Gottesfurcht," was ganz wider den Zusammenhang. Die Anderen: „war deine Gottesfurcht dein Vertrauen," die Dritten: „ist nicht deine Gottesfurcht dein Vertrauen," wobei sie das ו von תם vor תקותך setzen. Ramban: „soll nicht deine Furcht dein Vertrauen, und dein schuldloser Wandel deine Hoffnung sein?" הלא zeigt aber, daß V. 6. die Gedankenreihe, die mit הנסה anhob und in כי עתה sich fortspann, fortsetzt. Eliphas kann sich gegen das Bild, das er von Jjob aus früherer Zeit in sich trug, noch gar nicht in diesen plötzlich zum Vorschein gekommenen Meinungswechsel finden. Er weist ihn zuerst auf sein früheres Benehmen (3—5.), nun auf seine frühere Gesinnung (6.) und dann auf seine frühere Erfahrung (7.) hin. V. 6. drückt daher aus: ist denn nicht deine frühere Gesinnung noch deine jetzige? ist nicht, wie früher, deine Gottesfurcht und dein schuldloser Wandel dein Vertrauen, deine Hoffnung, so daß du überzeugt bist, wenn dies Uebel, das du als eine Züchtigung Gottes hinnehmen mußt, vorüber ist, wirst du wieder glücklich sein? wie kannst du dir also das Leben verwünschen? Er leitet also den Gedanken ein, den er K. 5. ausführt. Demnach muß die Stellung der Worte ganz so beibehalten werden, und תקותך als eine Verstärkung des כסלתך und ותם zu יראתך gehörend angesehen werden. So schon de Dieu. — 7. 8. Nun steigt er bis zur vollen Aussprache des strengen Lehrsatzes, jedoch auch hier in der milden Form beiderseitiger, zuerst Jjobs, dann eigner Erfahrung. Er ruft Jjob nur zurück, was dieser selbst erkannt hatte. Aber diese Milderung ist doch nur Täuschung: denn wenn auch 7. Jjob den Trost geben sollte, er werde nicht untergehen, so spricht doch 8., dem Redenden fast unvermerkt, ein fürchterliches Urtheil über den an Besitz, Familie und Gesundheit zu Grunde gerichteten Jjob aus. — 9. Ja, dies' steigert sich bis zur Furchtbarkeit, wo jede Ausflucht benommen ist: glaube nicht, daß hierin ein Zufall walten kann, das schreckliche Schicksal kommt vom strafenden Gott. Hatte Jjob nicht die Geisteskraft, diesen Sätzen sich zu entraffen, so mußte er, auch an Geist gebrochen, sich selbst aufgeben. — 10. 11. Die Energie des Ausspruchs im Vorigen wird durch ein Bild gemäßigt und zugleich gerechtfertigt. Der furchtbare Löwe, das Bild des mächtigsten Raubthiers, das eben so durch sein Gebrüll Schrecken, wie durch seine Zähne Gewaltthat brachte, verliert Beides, verhungert

Geflüster faßte mein Ohr davon, 13. tief im Grübeln, aus Nachtgesichten, wenn der Schlaf auf den Menschen fällt; 14. Furcht ergriff mich

(יג) בִּשְׂעִפִּים מֵחֶזְיֹנוֹת לָיְלָה בִּנְפֹל תַּרְדֵּמָה עַל־אֲנָשִׁים׃ (יד) פַּחַד קְרָאַנִי

und seine Jungen, an deren Spitze gleichsam er mordete, raubte, zerstreuen sich: das Haupt geht unter, und die Bande löst sich auf. Wenn dies dem mächtigsten Frevler begegnet, um wie viel mehr den schwächeren? Vgl. Ps. 58, 7. Der Zusatz „aus Mangel an Raub" hat eine furchtbare Energie: gerade in dem wird er gestraft, worin er gesündigt. —



Der alte Löwe kommt um aus Mangel an Raub. Nach Loutherbourg.

12. Der Redner hatte seinen Lehrsatz ausgesprochen: Untergang ist Folge von Vergehen. Er hatte diese Lehre als eine Erfahrung hingestellt. Der nächste Einwand mußte sein: lehrt nicht die Erfahrung auch, daß auch einen Schuldlosen Unglück trifft? Der Redner erwiedert: nein! denn wenn auch Einer schuldlos scheint, es giebt keinen Schuldlosen unter den Menschen. Diese Lehre, die dem Menschen auch geistig jeden festen Boden raubt, indem sie ihm sogar sein Selbstbewußtsein vernichtet und dem, der sich bestimmten und bedeutenden Fehls nicht bewußt ist, die zermalmende Gewißheit giebt: du bist doch ein Sünder! diese Lehre ist so inhaltschwer und zugleich so allumfassend, daß der Redner sie nicht als sein Eigenthum, sondern im Gegensatz zu der Erfahrung, auf die er sich vorher berufen, als eine durch Offenbarung ihm kund gewordene, also als eine Wahrheit, die der Mensch nicht durch sein Selbst, denn dies widerspricht ihr vielmehr, findet, sondern die von oben stammt, an der aber um so weniger zu zweifeln, darstellt. Diese Offenbarung kann aber in der sie begleitenden äußern Erscheinung ihrem Inhalte gemäß nur eine haarsträubende, schreckenerregende sein. Auf meisterhafte Weise schildert der Redner, wie zuerst ein Flüstern, das noch unverständlich, wie verstohlen, im Nachtgesichte zu ihm kam, wie es, in seinem Näherkommen mit Schauer und Beben ihn ergriff, ein Geist herantrat, eine ihm unbekannte Gestalt, die zu ihm sprach im leisen, aber desto ergreifendern Säuseln.

und Zittern, und durchschauerte all mein Gebein; 15. und ein Geist schritt mir vorüber — meines Leibes Haare sträubten sich — 16. stand, ich kannte nicht sein Aussehn, eine Gestalt vor meinen Augen, Säuseln, dann eine Stimme hörte ich: 17. „Ist vor Gott ein Mensch gerecht, vor seinem Schöpfer rein ein Mann? 18. Siehe, seinen Dienern traut er nicht, findet Irrthum in seinen Engeln, 19. geschweige die Hütten von Lehm bewohnen, deren Grund auf Staub, sie zerfallen wie vor der Motte: 20. vom Morgen bis zum Abend werden sie zertrümmert, ohne Einsicht gehen sie auf

וּרְעָדָה וְרֹב עַצְמוֹתַי הִפְחִיד׃ (טו) וְרוּחַ
עַל־פָּנַי יַחֲלֹף תְּסַמֵּר שַׂעֲרַת בְּשָׂרִי׃
(טז) יַעֲמֹד ׀ וְלֹא־אַכִּיר מַרְאֵהוּ תְּמוּנָה
לְנֶגֶד עֵינָי דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע׃ (יז)
הַאֱנוֹשׁ מֵאֱלוֹהַּ יִצְדָּק אִם־מֵעֹשֵׂהוּ יִטְהָר
גָּבֶר׃ (יח) הֵן בַּעֲבָדָיו לֹא יַאֲמִין
וּבְמַלְאָכָיו יָשִׂים תָּהֳלָה׃ (יט) אַף ׀
שֹׁכְנֵי בָתֵּי־חֹמֶר אֲשֶׁר בֶּעָפָר יְסוֹדָם
יְדַכְּאוּם לִפְנֵי־עָשׁ׃ (כ) מִבֹּקֶר לָעֶרֶב
יֻכַּתּוּ מִבְּלִי מֵשִׂים לָנֶצַח יֹאבֵדוּ׃

נ״א עֲצָמֹתַי v. 14. נ״א יִטְהַר־ v. 17.
עטי׳ יֻכָּתוּ v. 20.

Je mehr dadurch der Dichter die Zuhörer ergreift, und je objektivern Anstrich der Ausspruch dadurch im Sinne des Redners erlangt: desto tiefer hat jener dennoch zugleich den Zweifel an der Wahrheit des Ganzen angedeutet, denn es ist doch nur ein Nachtgesicht, der Traum eines Einzelnen, diesem von unerkanntem Träger zugebracht. שמע = שמץ s. 26, 14. Targ. „wenig." — 13. שעפים 20, 2. wie סעפים die nach verschiedenen Seiten auseinandergehenden, sich einander gegenüberstehenden Gedanken vgl. 1 Kön. 18, 21. Das מ vor חזיונות ist mehr als Genitivbezeichnung, es bezeichnet den Geisteszustand, aus welchem heraus er die Erscheinung erblickte: wenn in Vormitternacht die verschiedensten Gedanken und Bilder den Geist überkommen, der nach und nach mitten in ihnen in Schlummer versinkt, plötzlich aber wieder wach wird, und nun die Erscheinung gewahrt. — 15. Da im Folg. eine Gestalt sichtbar wird, so ist רוח Geist, nicht „Wehen," das nun auch schwächer wäre. — 16. דממה 1 Kön. 19, 12. ein Säuseln, zuerst unverständlich wie V. 12., dann קול Stimme. And. gezwungen: erst Schweigen, Stille, dann Stimme. Ralbag: als wären die Töne aus Stille und Lauten zusammengesetzt. — 17. Die frühere Uebers. „gerechter als Gott" ist an sich sinnlos und würde den Aufwand der Erscheinung und Offenbarung nicht rechtfertigen, wird aber durch die Gegensätze אנוש und אלוה, גבר und עשה, und durch die „Er" des folg. V. widerlegt. מ heißt „vor" wie 4 M. 32, 22. Vor sich selbst mag der Mensch gerecht erscheinen, aber nicht vor Gott, vor seinem Schöpfer, der ihn also gänzlich durchschaut. — 18. Dieser Satz wird dadurch unterstützt, daß selbst höhere Wesen als der Mensch, die unmittelbaren Diener Gottes, die Engel, vor Gott nicht fehllos sind, um wie viel weniger die Menschen. Daß das Buch Ijob den Glauben an Wesen, die zwischen Gott und Menschen stehen, voraussetzt, zeigte schon K. 1. Es mußte dieser Glaube aber schon sehr ausgebildet sein, da die Engel schon so persönlich verstanden wurden, daß ihnen Fehler zugeschrieben werden. — 19. Um wie viel mehr der Mensch, der hier von seinen schwächsten Seiten betrachtet wird. Zuerst hinsichtlich seines, dem Zerfallen so leicht unterworfenen Körpers. Der Redner nennt daher des Menschen Geist den Bewohner einer auf Staub gegründeten Lehmhütte, d. i. des Körpers. (Aus Lehm besteht noch jetzt die Mehrzahl der Häuser im Morgenlande). לפני עש erkl. Einige: leichter als die Motte, die beim leichtesten Druck zermalmt ist, And.: bevor die Motte an sie kommt (aber nicht die Motte zerfrißt den Leichnam); Rabe erkl. כעש (vgl. 1 Schem. 1, 16.) An allen Stellen, wo עש gebraucht wird, (mit Ausnahme von 27, 18., wo von der Wohnung der Motte die Rede ist), nämlich 13, 28. Jesch. 50, 9. 51, 8. Hosch. 5, 12. Ps. 39, 12. wird die Schnelligkeit des Zerfallens mit dem was die (im Morgenlande überaus häufige) Motte zerfrißt, verglichen. Deshalb paßt auch hier nur das Letztere. — 20. 21. Der Redner drückt nun die Schnelligkeit und Plötzlichkeit des Todes deutlicher in den ersten Hälften der beiden Verse aus; dann, hinblickend auf den Geist, wie dieser durchaus ein höheres Ziel der Einsicht und Weisheit bei dem Tode noch nicht erreicht hat. Das parallele יאבדו u. ימותו giebt auch dem מבלי משים u. ולא בחכמה eine und dieselbe Bedeutung, wo dann bei משים zu suppl. לב, ohne daß Einer aufmerksam gewesen, Einsicht

ewig unter. 21. Ja, ihre Kraft zerreißt in ihnen: sie sterben hin und ohne Weisheit." —

5. 1. Rufe doch, wird Jemand dir erwiedern? und zu wem der Heiligen willst du dich wenden? 2. Denn den Thoren mordet Unmuth, und Einfält'gen tödtet Eifer. 3. Ich, ich sah wohl einen Thoren wurzeln, doch hielt seine Stätte für verwünscht sogleich. 4. Seine Kinder bleiben fern von Heil, werden unterdrückt im Thor, und Niemand rettet. 5. Dessen Ernte ißt der Gierige, ob er sie aus Dornenhecken hole, ob mit Schlingen er deß Gut erhasche. 6. Denn nicht aus dem Staube

(כא) הֲלֹא־נִסַּע יִתְרָם בָּם יָמוּתוּ וְלֹא בְחָכְמָה׃

ה (א) קְרָא־נָא הֲיֵשׁ עוֹנֶךָּ וְאֶל־מִי מִקְּדֹשִׁים תִּפְנֶה׃ (ב) כִּי לֶאֱוִיל יַהֲרָג־כָּעַשׂ וּפֹתֶה תָּמִית קִנְאָה׃ (ג) אֲנִי רָאִיתִי אֱוִיל מַשְׁרִישׁ וָאֶקּוֹב נָוֵהוּ פִתְאֹם׃ (ד) יִרְחֲקוּ בָנָיו מִיֶּשַׁע וְיִדַּכְּאוּ בַשַּׁעַר וְאֵין מַצִּיל׃ (ה) אֲשֶׁר קְצִירוֹ ׀ רָעֵב יֹאכֵל וְאֶל־מִצִּנִּים יִקָּחֵהוּ וְשָׁאַף צַמִּים חֵילָם׃ (ו) כִּי ׀ לֹא־יֵצֵא מֵעָפָר

נ״א קְרָא־ v. 1.
נ״א אֲנִי־ v. 3.

erlangt hat. So Ewald. Gew.: „unvermerkt." יתרם wird „der Ueberrest," „Sehne," „Herrliches," „Stärke" (Targ.) erklärt. Es bezeichnet hier die Lebenskraft, die mit dem Tode zerrissen wird, also parallel mit יכתו, ידכאום. —

5. 1. 2. Da so alles Ungemach Strafe von Vergehen, jeder Mensch aber verschuldet ist: so ist Unmuth im Leide doppelt unangemessen, da dieser dem Leidenden nur den Schmerz vermehrt, ja ihn zu tödten vermag, und Niemand, selbst unter den Engeln (קדשים) ist, der die Worte des Grollenden gegen Gott höret und beantwortet. Darum ist der im Leiden Unmuthige ein Thor. Der Redner zieht hier den eigentlichen Schluß aus seinen Vordersätzen, und ist damit bei Ijob und seiner Klage wieder angekommen. — 3. Hat der Redner hiermit eigentlich das Ende seiner Deduktion erreicht, so fühlt er doch die Nothwendigkeit, noch zwei Momente hinzuzufügen, zuerst daß es nicht irre machen darf an der Wahrheit seines Lehrsatzes, wenn momentan ein Frevler Bestand zu haben scheint, da dieser nicht lange währt, und die strafenden Folgen sich bis auf seine Nachkommen erstrecken (3—5.); zweitens daß, da alle Menschen sündigen, alle daher dem Leide nicht entgehen, nichts helfe, als sich flehend zu Gott zu wenden, der das Weh in Glück und Friede wandelt (6 ff.) Der Dichter läßt den Redner absichtlich sich auf sich selbst berufen 4, 8. 12 ff. um dessen Aussprüche als subjektive Ansicht zu bezeichnen. „Thor" hier, wie im Buche der Sprüche, identisch mit Gottlosem, Frevler. „Wurzeln," festen Bestand haben. פתאם „sogleich," da ich mich vom Scheine nicht täuschen ließ, oder „plötzlich," da das Unglück über den Frevler hereinbrach. — 4. So tief war der Frevler gestürzt, daß öffentlich seine Söhne noch als Ungerechte verurtheilt wurden, und ihrer Niemand sich annahm. Ralbag findet dies der göttlichen Gerechtigkeit zuwider, und setzt daher solche Söhne voraus, welche wie ihr Vater handelten. Allein es ist hier rein von der Entwickelung der menschlichen Dinge die Rede, wie die tägliche Erfahrung sie erweist. — 5. Das vom Frevler aufgehäufte Gut aber fällt Anderen, die gierig danach greifen, zu. רעב ist hier weniger hungrig aus Bedürftigkeit, als aus Gier. Diese haben sich durch die Macht des Frevlers abhalten lassen; so wie diese aber gebrochen ist, greifen sie zu, daher יקחהו, שאף. Solche lassen sich aber sowohl durch nichts abhalten, selbst wenn der Frevler seine Ernte mit Dornhecken (צנים) umgeben hat, als auch wenden sie alle Mittel an, um seiner Schätze habhaft zu werden, selbst List, Fallstrick, Schlinge (צמים). Targ. las מְצַנִּים Bewaffnete, so auch Hieron. Dagegen מצנים Sept. — צמים wider 18, 9. und die Sprachgesetze „Durstige" für צְמֵאִים, was mit dem ersten Versgliede einen genauen Parallelismus bilden würde. Dieser Parallelismus wäre aber nach dem Zwischengliede schleppend; vielmehr sollen an das erste Glied zwei näher bezeichnende Momente gefügt werden, wie wir angegeben, daß sie sich durch nichts abhalten lassen, und jedes mögliche Mittel anwenden. Targ. „Räuber." — 6. Um den Satz: der

sprießet Unrecht, aus dem Boden wächst nicht Ungemach: 7. vielmehr wird zum Ungemach der Mensch geboren, wie des Blitzes Söhne Flug erhöhen. 8. Ich aber würde mich zu Gott verwenden, und meine Sache stell'n auf Gott; 9. der Großes schaffet, unerforschlich, Wunderbares, ohne Zahl; 10. der Regen giebet auf der Erde Fläche, und Wasser sendet auf die Fluren hin; 11. Niedrige zur Höh' erhebend, da steigen Trauernde zum Heil empor; 12. doch der der Schlauen Pläne bald vereitelt, nicht führen ihre Hände den Gedanken aus; 13. der Kluge fängt in ihrer List, es übereilt sich der Verschmitzten Rath; 14. am Tage stoßen sie auf Finsterniß, und wie zur Nachtzeit tappen sie um Mittag; 15. doch den Verheerten rettet er aus ihrem Rachen, und aus des Starken Faust den Dürftigen. 16. So wird dem Armen Hoffnung, und der Frevel schließet seinen Mund. — 17. Sieh, heil dem Manne, den Gott züchtigt, und des Allmächt'gen Zucht verschmähe

אָוֶן וּמֵאֲדָמָה לֹא־יִצְמַח עָמָל׃ (ז) כִּי
אָדָם לְעָמָל יוּלָּד וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ
עוּף׃ (ח) אוּלָם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֶל־אֵל
וְאֶל־אֱלֹהִים אָשִׂים דִּבְרָתִי׃ (ט) עֹשֶׂה
גְדֹלוֹת וְאֵין חֵקֶר נִפְלָאוֹת עַד־אֵין
מִסְפָּר׃ (י) הַנֹּתֵן מָטָר עַל־פְּנֵי אָרֶץ
וְשֹׁלֵחַ מַיִם עַל־פְּנֵי חוּצוֹת׃ (יא) לָשׂוּם
שְׁפָלִים לְמָרוֹם וְקֹדְרִים שָׂגְבוּ יֶשַׁע׃
(יב) מֵפֵר מַחְשְׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא־
תַעֲשֶׂנָה יְדֵיהֶם תּוּשִׁיָּה׃ (יג) לֹכֵד חֲכָמִים
בְּעָרְמָם וַעֲצַת נִפְתָּלִים נִמְהָרָה׃ (יד)
יוֹמָם יְפַגְּשׁוּ־חֹשֶׁךְ וְכַלַּיְלָה יְמַשְׁשׁוּ
בַצָּהֳרָיִם׃ (טו) וַיֹּשַׁע מֵחֶרֶב מִפִּיהֶם
וּמִיַּד חָזָק אֶבְיוֹן׃ (טז) וַתְּהִי לַדַּל תִּקְוָה
וְעֹלָתָה קָפְצָה פִּיהָ׃ (יז) הִנֵּה אַשְׁרֵי
אֱנוֹשׁ יוֹכִחֶנּוּ אֱלוֹהַּ וּמוּסַר שַׁדַּי אַל־

נ"א כִּי־ v. 7. דגש אחר שורק ibid.
קלת הש' והי' בגעיא v. 14.
נ"א מֵחֲרָב v. 15. נ"א ועולתה v. 16.

Leidende müsse sich an Gott flehend wenden, der den Wechsel des Geschicks in seiner Hand hat, einzuleiten, spricht der Redner noch einmal aus, daß nichts Aeußeres, sondern der Mensch selbst schuld ist an seinem Ungemach, und daß, weil jeder Mensch sich verschuldet, Jeder Ungemach erleidet. Die zwei Glieder von V. 6. sind nicht ganz parallel, sondern verhalten sich wie Ursache und Wirkung, און ist das Unrecht, עמל das daraus entstehende Ungemach. Dieses zu tragen ist der Mensch geboren, wenn auch das Maß des Unrechts in seiner Hand steht, sowie die Raubvögel hoch zu fliegen, obschon es ihnen Mühe macht. בני רשף nicht an sich Vögel, aber als Söhne des Blitzes d. h. mit blitzähnlicher Schnelligkeit versehen. And. „Funken," was keinen Vergleichspunkt darbietet. — 8. Nun endlich das, was dem Redner allein Tröstendes übrig bleibt: sich flehend an Gott wenden, der den Wechsel jedes Geschickes bewirkt und von dem alles Erquickende ausgeht. — 11. לשום Inf. constr. mit ל für Part. act. — 12. Aber immer wieder bringt dem Redner der Gedanke an die Bestrafung der Bösen durch, und so schildert er diese als ein Heilswerk Gottes ausführlich. תושיה s. zu Spr. 18, 1.: der zur Wirklichkeit werdende Gedanke. — 15. מחרב מפיהם ist ungemein hart, da Schwert, Mund, Hand keine logische Folge bilden; unsprachlich And. „vom Schwerte ihres Mundes!" Aber Parallelismus und Sinn sind hergestellt, wenn wir mit Ewald מָחֳרָב lesen, vgl. Jech. 29, 12. — 16. In dieser Macht und diesem Thun Gottes liegt die Hoffnung des Unglücklichen und das Verderben des Bösen. Vgl. Ps. 107, 42. — 17. In welchem Sinne muß sich aber der Leidende an Gott wenden? Indem er die ihm gewordenen Leiden als Zurechtweisung, Zucht Gottes betrachtet. Einen solchen, der also nicht Unrecht auf Unrecht häufen wird, errettet Gott von allem Uebel, und bringt ihn zu neuem Glück und Frieden. So kann der Redner zum Schlusse sich in der Schilderung des Letztern ergehen, womit er Ijob den Trost nahe legt, sobald er seine Anklagen gegen Gott

nicht! 18. Denn Er verwundet und verbindet, Er schlägt, und seine Hände heilen. 19. In sechs der Nöthen hilft er dir, in sieben läßt er Böses dich nicht treffen: 20. in Hungersnoth erlöst er dich vom Tode, im Kriege von des Schwertes Schlag; 21. geborgen wirst du vor der Zunge Geißel, und fürchtest nicht Verwüstung, wenn sie kommt; 22. du spottest der Verwüstung und des Mangels, und vor des Landes Wilde fürchtest du dich nicht; 23. denn mit des Feldes Steinen ist dein Bund, und Friede hält des Feldes Wild mit dir. 24. Da weißt du, daß dein Zelt ist Friede, du musterst deine Stätte, und es fehlt nichts; 25. da weißt du, daß dein Same zahlreich, und deine Sprößlinge wie Kraut der Erde. 26. Du gehst mit Kraft noch in die Gruft, wenn sich der Grabeshügel hebt zu seiner Zeit. 27. Sieh, Solches haben wir erforscht, so ist's, vernimm's, und du, merk's dir! —

תִּמְאָס׃ (יח) כִּי הוּא יַכְאִיב וְיֶחְבָּשׁ
יִמְחַץ וְיָדוֹ תִּרְפֶּינָה׃ (יט) בְּשֵׁשׁ צָרוֹת
יַצִּילֶךָּ וּבְשֶׁבַע לֹא־יִגַּע בְּךָ רָע׃ (כ) בְּרָעָב
פָּדְךָ מִמָּוֶת וּבְמִלְחָמָה מִידֵי חָרֶב׃
(כא) בְּשׁוֹט לָשׁוֹן תֵּחָבֵא וְלֹא־תִירָא
מִשֹּׁד כִּי יָבוֹא׃ (כב) לְשֹׁד וּלְכָפָן תִּשְׂחָק
וּמֵחַיַּת הָאָרֶץ אַל־תִּירָא׃ (כג) כִּי עִם־
אַבְנֵי הַשָּׂדֶה בְרִיתֶךָ וְחַיַּת הַשָּׂדֶה
הָשְׁלְמָה־לָךְ׃ (כד) וְיָדַעְתָּ כִּי־שָׁלוֹם
אָהֳלֶךָ וּפָקַדְתָּ נָוְךָ וְלֹא תֶחֱטָא׃ (כה)
וְיָדַעְתָּ כִּי־רַב זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֶיךָ כְּעֵשֶׂב
הָאָרֶץ׃ (כו) תָּבוֹא בְכֶלַח אֱלֵי־קָבֶר
כַּעֲלוֹת גָּדִישׁ בְּעִתּוֹ׃ (כז) הִנֵּה־זֹאת
חֲקַרְנוּהָ כֶּן־הִיא שְׁמָעֶנָּה וְאַתָּה דַע־לָךְ׃

וידיו קרי v. 18.
נ"א יָבֹא v. 21. מלא עפ"מ v. 26.

lassen würde. „Heil," denn er wird dadurch seiner Sünden ledig und dem Glück wieder nahe gebracht. Vgl. Spr. 3, 11. 12. — 18. Das Unglück als Strafe ist nicht unveränderlich, sondern wird von Gott wieder in's Gegentheil gewandt, s. V. 11. — 19. Sechs und sieben für viele Male; indeß haben wir hier sieben: Hungersnoth, Krieg, Verläumdung, Verwüstung, Mangel, Wild, Unfruchtbarkeit des Feldes. — 21. Die Verse schreiten in Ineinandergliederung fort; daher zuerst Paron. שוט und שוד, dann שוד wiederholt, und in V. 23. noch einmal חית. — 22. כפן stärker noch als רעב, wird hier durch das sonst überflüssig wiederholte שוד näher bestimmt als der durch Verwüstung hervorgebrachte Mangel nicht bloß an Speise, sondern an allem, was der Mensch nicht entbehren kann. Das Gewild des Landes, die wilden Raubthiere bedrohen das Leben des Menschen, vgl. 5 M. 7, 22. Noch jetzt ist in Asien das Leben des Wanderers oder Alleinseienden durch die Bestien in vielen Gegenden sehr bedroht. — 23. Einen Bund mit Jemandem haben, heißt das Gelöbniß, von ihm keinen Schaden zu erleiden. „Mit den Steinen des Feldes," daß sie den Acker nicht unfruchtbar machen. Vgl. Hosch. 2, 20. So wird Jesch. 5, 2. unter der Kultur des Bodens auch das Entsteinigen aufgezählt. Daß diese Erkl. richtig sei, geht aus dem Folg. hervor, denn hier kann das wiederholte חית nur auf den ungeheuern Schaden, welchen „die Thiere des Feldes" den Pflanzen zufügen, gehen; das zwiefache השדה ist vollends entscheidend. — 24. 25. Das zweimalige וידעת zeigt den völlig gesicherten Zustand an; du brauchst dich nicht mehr durch Befürchtung zu ängstigen. — 26. Wenn der Sinn des V. auch klar ist, sind doch die Worte um so schwieriger. כלח nur hier und 30, 2., wo es mit כוח parallel, Targ. שלמות שנין, Rabe: במלאת מספר ימיו, Rdak: Alter, Ramban zusammengesetzt aus כל לח voller Frische, wie im Talmud: בלחלוחית „saftvoll" vgl. Ps. 92, 15. Fürst vergleicht das aram. קלח. Die zweite Versh. wird gew. gegeben: „wie der Garbenhaufe sich erhebt oder eingefahren wird zur Zeit." Nun heißt zwar גדיש Garbenhaufe 2 M. 22, 5. Rich. 15, 5. Hingegen bedeutet es im Buche Ijob 21, 31. Grabhügel, daselbst steht es eben so mit קבר zusammen wie hier, und es ist daher natürlicher, es auch hier mit Saadias den Grabhügel, das Grabmal zu verstehen. So auch Wolfson. Es gehört bei den Orientalen zu einem ehrenvollen Leben nothwendig ein sorgfältig bereitetes Grab, wie wir mehrere Beispiele frühzeitig errichteter Grabmonumente haben, Abschalom's 2 Schem. 18, 18. Scheba's

IV. Widerrede Ijobs.

6. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. O würde gewogen mein Unmuth und mein Leiden, in der Wageschale beide gehoben; 3. denn schon ist schwerer dies als Sand der Meere: drum sind verworren meine Worte. 4. Denn des Allmächtigen Pfeile trafen mich, deren Gift mein Geist trinkt; Gottes Schrecken sind wider mich gerüstet. 5. Schreit denn ein Waldesel beim Grase? oder brüllt ein Stier bei seinem Futter? 6. Aber ißt man Fades ohne Salz? oder ist Geschmack in eitel Schleim?

ו (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) לוּ שָׁקוֹל
יִשָּׁקֵל כַּעְשִׂי וְהַיָּתִי בְּמֹאזְנַיִם יִשְׂאוּ־
יָחַד׃ (ג) כִּי עַתָּה מֵחוֹל יַמִּים יִכְבָּד
עַל־כֵּן דְּבָרַי לָעוּ׃ (ד) כִּי חִצֵּי שַׁדַּי
עִמָּדִי אֲשֶׁר חֲמָתָם שֹׁתָה רוּחִי בִּעוּתֵי
אֱלוֹהַּ יַעַרְכוּנִי׃ (ה) הֲיִנְהַק־פֶּרֶא עֲלֵי־
דֶשֶׁא אִם יִגְעֶה־שּׁוֹר עַל־בְּלִילוֹ׃ (ו)
הֲיֵאָכֵל תָּפֵל מִבְּלִי־מֶלַח אִם־יֶשׁ־טַעַם

והותי קרי v. 2. נ״א נַיִם ibid.
נ״א כִּי־ v. 3. נ״א חִצֵּי v. 4.
נ״א פֶּרֶא או פֶּרֶא v. 5.

Jesch. 22, 16., und wie noch jetzt im Morgenlande an die Gräber großer Personen sich eine außerordentliche Verehrung knüpft. —.

6. Widerrede Ijobs. Ijob hatte im Uebermaß seiner Leiden sein Leben verwünscht. Sein Freund hat ihn dafür einen Thoren, Einfältigen (5, 2.) genannt, denn da jedes Leiden Strafe für ein Vergehen sei, so könne der Mensch sich nur flehend zu Gott wenden, der sein Schicksal ändern könne, Ijob aber möge seine Unschuld nicht einwenden, denn es gebe keinen Menschen, der nicht sündige. Eliphas hatte so das Mindeste von Trost gewährt, eine dem von Schmerzen Zermalmten nicht sichtbare zukünftige Wandelung in's Bessere, während er den Leidenden zugleich als Frevler, als Verschuldeten brandmarkte, dessen Maß von Weh das Maß seiner Schuld abgebe. Er hatte sich nicht entblödet den Untergang des Hauses Ijobs, den Tod seiner Kinder als gerechte Folge von Vergehungen zu bezeichnen (5, 4. 4, 7. 8.), so zu der Bitterkeit des höchsten Mißgeschicks noch die Bitterkeit fügend, daß der Unglückliche seine letzte Stütze, sein Selbstbewußtsein, schwinden sehe. Ein vollkommenes Bild des rigorösen Zelotismus. Ijob hat hiergegen nur Dreifaches zu erwiedern: gegen den heuchlerischen Trost des Freundes die Anklage desselben; gegen die Vertröstung auf eine spätere Zukunft die Hinweisung auf das Schwinden aller seiner Kraft; gegen die strenge Gerechtigkeit Gottes: ob es gerecht sei, auf ein so schwaches Geschöpf, wie der Mensch, so genau zu wachen, und es zu strafen, statt ihm zu verzeihen? womit Ijob seinen Gegner mit der eignen Waffe schlägt. Ijob entschuldigt zuerst seinen Unmuth und dessen Ausspruch mit seinem Leiden (2—7.), und erneuert seinen frühern Wunsch nach dem Tode (8—10.) Er weist dann den heuchlerischen Trost Eliphas' mit der Unmöglichkeit des Harrens zurück (11—13.), und hat so das Recht, die Freunde der Falschheit und verkehrter Rede zu zeihen (14—30.) Nun wendet er sich gegen den eigentlichen Lehrsatz: des Menschen Leben ist schon überhaupt voll Mühsal, und wird nun noch, wie er an sich selbst nachweist, im Besondern voller Weh's, und ist doch kurz und kehrt nicht wieder (7, 1—11.), wie wäre es also gerecht von Gott, über diesen aufs strengste zu wachen, und sein Irren zu züchtigen, statt ihm zu verzeihen? (12—21.) — 2. 3. Sein Unmuth, seine Verzweiflung (5, 2.) mögen gegen sein Leiden gewogen werden (2.); da nun sein Leiden schwerer als der Sand des Meeres ist, so würde sein Unmuth leicht dagegen befunden, und seine Worte entschuldigt sein (3.), welche Entschuldigung ihm seine Freunde nicht gewährt. ישאו יחד geht demnach auf Beide כעשי, und והותי auf הותי allein. יכבד, עתה, es könnte noch schwerer werden. לעו Neuere gew. von לעה لغا lallen, unbesonnen, verwegen sprechen. Die jüd. Komm. von לוע verschlingen Obadj. 16, Worte, die nicht deutlich ausgesprochen werden, stammeln, schwatzen. Bestätigt wird dies durch die Nähe des שתה im folg. V., wie Obadj. 16. — 4. Ja noch mehr, diese glühenden Schmerzen kommen ihm von Gott selbst, nicht von Menschen, gegen die er sich wehren könnte, und wie von vergifteten Pfeilen hat sein Geist das Gift der Schmerzen eingesogen, so daß es natürlich ist, daß sein Geist irre geht. Ijob will damit hinweisen, wie die Freunde ihm hätten begütigend zureden müssen, da, selbst wenn er Unrecht hätte, dies vollkommen entschuldigt wäre. — 5. פרא s. 1. S. 72. Noch weiter entschuldigt er sich: kein Wesen schreit, wenn es hat, was es bedarf und was ihm wohl schmeckt; schreit

7. Meine Seele weigert solches zu berühren; jene sind mir ekelhaften Speisen gleich. — 8. O daß doch meine Bitte träfe ein, und meine Hoffnung Gott erfüllte! 9. Daß es Gott gefiele, er zermalmte mich, ließe seine Hand frei und vernichtete mich! 10. So würde dies mir noch zum Troste, und ich frohlocken im erbarmungslosen Schmerz: weil ich verleugnete des Heil'gen Worte nicht! — 11. Was ist meine Kraft, daß ich soll warten? Was mein Ende, daß ich lang soll harren? 12. Ist Kraft des Felssteins meine Kraft? ist Erz mein Fleisch? 13. Bin ich nicht ret-

בְּרִיר חַלָּמוּת׃ (ז) מֵאֲנָה לִנְגּוֹעַ נַפְשִׁי
הֵמָּה כִּדְוֵי לַחְמִי׃ (ח) מִי־יִתֵּן תָּבוֹא
שֶׁאֱלָתִי וְתִקְוָתִי יִתֵּן אֱלוֹהַּ׃ (ט) וְיֹאֵל
אֱלוֹהַּ וִידַכְּאֵנִי יַתֵּר יָדוֹ וִיבַצְּעֵנִי׃
(י) וּתְהִי־עוֹד נֶחָמָתִי וַאֲסַלְּדָה בְחִילָה
לֹא יַחְמוֹל כִּי־לֹא כִחַדְתִּי אִמְרֵי קָדוֹשׁ׃
(יא) מַה־כֹּחִי כִּי אֲיַחֵל וּמַה־קִּצִּי כִּי־
אַאֲרִיךְ נַפְשִׁי׃ (יב) אִם־כֹּחַ אֲבָנִים כֹּחִי
אִם־בְּשָׂרִי נָחוּשׁ׃ (יג) הַאִם אֵין עֶזְרָתִי

נ״א וְתָחִי v. 10. נ״א כֹּחִי v. 11.

es also, so hat es dies nicht, und dann kann man sein Schreien nicht übel nehmen. — 6. Unangemessenes sucht man auf irgend eine Weise genießbar zu machen, wie man Fades mit Salz bestreut; so den Schmerz erträglich durch Klage. תפל s. 1, 22., auch talm. Ungesalzenes. ריר 1 Schem. 21, 14. חלמות die Mischna „Malve," deren Schleim Ijob in der Krankheit ohne Salz hätte verzehren müssen. Raschi: starker Speichel. Ralbag: Speichel eines Gesunden. Sept. lasen חלמות. Targ. gleich חלמון Eiweiß, das an sich geschmacklos ist. Je unsicherer alles dies ist, desto mehr müssen wir es überhaupt als eine geschmacklose Speise verstehen, von חלם auf die Speise übergetragen, wie umgekehrt תפל, und wie טעם selbst. — 7. Ijob wenigstens vermag nicht die fürchterlichsten Leiden, die den geschmacklosesten, widrigsten Speisen gleichen, in sich aufzunehmen, ohne sie durch Klage zu erleichtern, wie jene durch Salz genießbarer zu machen. Er hat mit diesem in V. 5—7. durchgeführten Vergleich seine Klage als natürlich (also Gott nicht widersprechend), und vernünftig bezeichnet, wodurch er sowohl die, welche die Klage ihm verargen, als widernatürlich und feige bezeichnet, als auch die nunmehr wieder auftretende Klage einführt. „Anzurühren" und zu verzehren das Fade und Geschmacklose, nämlich ohne Salz. Mit den schwierigen Schlußworten will er den Vergleich zu Ende bringen, und erklären, was er mit der Speise eigentlich gemeint. Er geht daher mit המה auf seine Leiden zurück, auf die er wie mit den Fingern hinweist; diese sind כדוי לחמי, für לי ־י, diese meine Leiden sind mir כ gleich דוי לחם Ekelhaftigkeiten der Speise, d. h. gleich ekelhaften Speisen, die ich ohne Salz nicht verzehren mag, wie meine Leiden nicht ohne Klage lassen. דְּוֵי plur. constr. von דְּוַי (Ps. 41, 4.) — 8. So in seiner Klage gerechtfertigt, spricht er sie noch einmal aus, aber kurz. — 9. Möchte es Gott gefallen, meinem Leben schnell ein Ende zu machen. Gott, indem er das Letzte, Aeußerste, den Tod zurückhält, hält seine eigene Hand gleichsam gebunden, daher יתר ידו. Wolfson bezieht ידו auf den Satan 2, 6. — 10. ותהי bezieht unleugbar den V. als Folge auf das Vorhergehende, wie 5, 16. Wenn also Gott ihm einen baldigen Tod gewähren würde, so würde dies ihm Trost sein; עוד fügt aber noch einen Trostgrund mehr hinzu: dann würde er auch dadurch Trost finden, daß er aus diesem schnellen Tode die Ueberzeugung ziehen könne, er habe Gottes Worte nie verleugnet, weil Gott ihm ja seine Bitte um den schnellen Tod erhört. Der V. darf also unmöglich vom vorherg. getrennt verstanden werden: „aber noch sei mir das ein Trost" (de Wette und And.) Dreifache Erkl. fand nun der Zwischensatz ואסלדה ἅπ. λεγ. „ich würde springen, frohlocken," von صَلَدَ terram pede percussit equus, Sept. Targ. de Wette, Ewald; hingegen Rdak und And. „brennen" vom aram. סְלַד, was dies aber nicht einmal sicher, sondern vielmehr „zurückweichen, aufspringen" (Wolfson), wobei Piel dunkel; endlich, „inständig bitten" Luther, Fürst. Den Worten und dem Sinne nach ist die erste Erkl. am angemessensten, indem ואסלדה nothwendig zu ותהי gehört, also nicht mit „obgleich" verbunden werden kann, und die Freude sich natürlich an die Hoffnung knüpft und in „Schmerz" den Gegensatz hat. — 11. Wenn Ijob sich also flehend zu Gott wenden soll, so könne er nur um ein baldiges Ende bitten. Der Trost aber, der ihm nach Eliphas allein übrig blieb, zu warten, bis Gott sein Schicksal ins Bessere wende, ist heuchlerisch, denn dazu sei seine Kraft nicht ausreichend, und die Besserung seines Schicksals unmöglich. קץ das Ende seines Schicksals, das er zu erwarten, als daß ihm ein schneller Tod nicht lieber sein sollte. — 12. 13. V. 12. führt die erste,

בִּי וְתֻשִׁיָּה נִדְּחָה מִמֶּנִּי׃ (יד) לַמָּס
מֵרֵעֵהוּ חָסֶד וְיִרְאַת שַׁדַּי יַעֲזוֹב׃
(טו) אַחַי בָּגְדוּ כְמוֹ־נָחַל כַּאֲפִיק נְחָלִים
יַעֲבֹרוּ׃ (טז) הַקֹּדְרִים מִנִּי־קָרַח עָלֵימוֹ
יִתְעַלֶּם־שָׁלֶג׃ (יז) בְּעֵת יְזֹרְבוּ נִצְמָתוּ
בְּחֻמּוֹ נִדְעֲכוּ מִמְּקוֹמָם׃ (יח) יִלָּפְתוּ
אָרְחוֹת דַּרְכָּם יַעֲלוּ בַתֹּהוּ וְיֹאבֵדוּ׃
(יט) הִבִּיטוּ אָרְחוֹת תֵּמָא הֲלִיכוֹת שְׁבָא
קִוּוּ־לָמוֹ׃ (כ) בֹּשׁוּ כִּי־בָטָח בָּאוּ עָדֶיהָ

נ״א הֲלִיכֹת v. 19. נ״א קִוּוּ ibid.

tungslos? ist Heil nicht weit von mir verscheucht? — 14. Dem Leidenden vom Freunde ziemet Liebe, selbst wenn er die Furcht des Allmächtigen verließe! 15. Meine Brüder täuschten wie ein Bach, wie die Strömung der Bäche, die schwellen; 16. die trübe vom Eise strömen, in sie birgt sich der Schnee: 17. zur Zeit, wo sie heiß werden, schwinden sie, in der Gluth versiegen sie von ihrer Stelle. 18. Es beugen Karawanen ihren Zug dahin, gerathen in Wüstenei und kommen um; 19. es blicken Thema's Karawanen hin, auf sie hoffen Scheba's Reisezüge: 20. sie schämen sich, daß sie

13. die zweite Hälfte von 11. aus. האם 4 M. 17, 18. „ist nicht.“ — 14. Nachdem er so seine Klage gerechtfertigt hat, wendet sich sein empörtes Gemüth gegen die Falschheit seiner Freunde, die ihm statt Trost Schmach gereicht. Die wahre Freundschaft besteht darin, dem leidenden Freunde beizustehen. auch wenn er am tiefsten gesunken. Daher ויראת וגו׳ „selbst wenn er.“ Selbst wenn es wahr wäre, was Eliphas behauptet, Ijob habe die Gottesfurcht verletzt, so hätten sie ihn nicht schmähen, sondern, seinem Seelenzustande sich anschmiegend, ihm liebevoll zureden müssen. Ijob hat die Voraussetzung im Vor. widerlegt, da er nun aber das Betragen der Freunde kritisiren will, will er ihre Voraussetzung einmal als wahr annehmen, um auch dann ihr Betragen als unverantwortlich zu bezeichnen. Daher besser, als And. „sonst wird er verlassen die Furcht des Allmächtigen.“ — 15. Die Freunde haben daher seine gerechte Erwartung, bei ihnen Trost zu finden, getäuscht, wie ein Winterstrom, in welchem der Durstende Wasser zu finden hofft in der Zeit der Hitze, wo er des Wassers am meisten bedarf, zu welchem er daher zieht, und sich getäuscht findet, was den Durst noch schärft. Die bittre Empfindung drückt Ijob nachdrücklich aus, indem er die Freunde seine „Brüder“ nennt, auf die zu rechnen er um so berechtigter war. יעברו Ein. auf die Brüder „sind sie dahin,“ was zu בגדו und zum ganzen Zusammenhange nicht paßt. And. auf אפיק kollekt., und mit אשר „die vorübergehen,“ aber עבר vom Wasser heißt fast immer über die Ufer steigen, und so ist auch hier, daher auf נחלים, das dieselbe Bedeutung wie נחל in einem und demselben Vers haben muß. Die Schilderung dieser Winterbäche beginnt. Die Freunde als אחי waren so voller Liebe wie die Winterbäche, die zur Zeit, wo Wassers genug vorhanden ist, überströmen. — 16. 17. Beide V. zeichnen die entgegengesetzten Zustände solcher Bäche, 16., wenn sie am stärksten, 17., wenn sie verschwunden sind. V. 16. deutet diese Zeit durch מני קרח und שלג, V. 17. durch בחמו und יזרבו an. V. 16. kann aber nicht die Zeit des Frostes schildern, denn da fließen die Bäche auch nicht, sondern wenn das Eis aufgeht und der Schnee schmilzt. הקדרים ist nun um so treffender, als es uns an einem Nebenbegriff, der Beschaffenheit des Wassers, dunkel, trübe, die Menge desselben verräth; מני קרח durch das Eis, indem es schmilzt; der Schnee birgt sich in ihm, theils indem das Schneewasser von den Bergen hineinströmt, theils der erweichte Schnee von den Bergen selbst herunterrollt, und im Wasser um so schneller schmilzt. In עלימו יתעלם Gleichklang. — בעת יזרבו, dem בחמו parallel, זרב = צרב, שרף, also für יצרבו Jech. 21, 3. And. sprach- und sinnwidrig „einengen“ wie صَرَّى. — 18. Die durstenden Karawanen, die in andrer Zeit einen Fluß gesehen, ziehen hoffend nach dieser Gegend hin, und finden den Bach versiegt. Die frühere Meinung, daß 18. noch auf die Bäche gehe, findet ihre Widerlegung darin, daß ארחות in zwei auf einander folgenden V. nicht verschiedener Bedeutung sein kann, daß V. 17. das Verschwinden des Baches schon geschildert hat, und V. 18. nun matt wäre, endlich daß V. 18. allgemein ausspricht, was 19. 20. malerisch spezialisirt wird. Die Karawanen beugen von ihrem gewöhnlichen Wege ab, finden aber keinen Bach, und gerathen gerade so in das Wüste. — 19. Thema s. I. S. 119, gewählt, weil die Einwohner von Thema nach Jesch. 21, 14. den Reisenden Wasser entgegenbrachten, jetzt aber selbst verschmachten, weil sie sich auf den treulosen Winterbach verließen. Scheba s. 1, 15. למו anders als auf das Wasser zu beziehen, wie Umbreit auf die hingegangen sein sollen Wasser zu holen, ist verkehrt. — 20. Beschämt sein, erröthen ist

וְיֶחְפָּרוּ׃ (כא) כִּֽי־עַתָּה הֱיִיתֶם לֹא תִּרְאוּ
חֲתַת וַתִּירָאוּ׃ (כב) הֲכִֽי־אָמַרְתִּי הָבוּ
לִי וּמִכֹּחֲכֶם שִׁחֲדוּ בַעֲדִֽי׃ (כג) וּמַלְּטוּנִי
מִיַּד־צָר וּמִיַּד עָרִיצִים תִּפְדּֽוּנִי׃ (כד)
הוֹרוּנִי וַאֲנִי אַחֲרִישׁ וּמַה־שָּׁגִיתִי הָבִינוּ
לִֽי׃ (כה) מַה־נִּמְרְצוּ אִמְרֵי־יֹשֶׁר וּמַה־
יּוֹכִיחַ הוֹכֵחַ מִכֶּֽם׃ (כו) הַלְהוֹכַח מִלִּים
תַּחְשֹׁבוּ וּלְרוּחַ אִמְרֵי נֹאָֽשׁ׃ (כז) אַף
עַל־יָתוֹם תַּפִּילוּ וְתִכְרוּ עַל־רֵיעֲכֶֽם׃
(כח) וְעַתָּה הוֹאִילוּ פְנוּ־בִי וְעַל־פְּנֵיכֶם
אִם־אֲכַזֵּֽב׃ (כט) שֻׁבוּ נָא אַל־תְּהִי עַוְלָה
וְשֻׁבִי עוֹד צִדְקִי־בָֽהּ׃ (ל) הֲיֵשׁ־בִּלְשׁוֹנִי
עַוְלָה אִם־חִכִּי לֹא־יָבִין הַוּֽוֹת׃

לו קרי v. 21. עטי׳ תִּירְאוּ ibid.
נ״א שֻׁובוּ v. 29. ושבו קרי ibid.
עטי׳ אִם־ v. 30.

vertraut, sie kommen bis hin und erröthen. 21. Denn jetzo seid ihr nichts, schauet den Schrecken und scheuet euch! 22. Hab' ich denn gesprochen: gebet mir, von eurem Vermögen bestechet für mich, 23. rettet mich aus Feindes Hand, aus Tyrannenhand befreiet mich? — 24. Belehret mich, so werd' ich schweigen, worin ich irrte, deutet mir. 25. Wie süß sind g'rade Reden: doch was rügt eur Rügen? 26. Worte zu rügen, trachtet ihr? und doch in den Wind sind des Verzweifelnden Reden! 27. Selbst auf den Verwaisten schleudert ihr, und wühlet wider euren Freund. 28. Itzt aber gefall' es euch, wendet euch zu mir, und ob ich euch in's Antlitz lüge; 29. kehret doch um, es geschehe nicht Unrecht; kehret noch um, mein Recht ist darauf. 30. Ist denn auf meiner Zunge Unrecht? soll nicht mein Gaumen Leiden fühlen? —

nur ein spezialisirender Ausdruck für zu Grunde gehen. — 21. Anwendung des Vorherg. auf die Freunde. Ihr gleichet jenen Bächen, und seid nichts, leistet mir keine Hülfe. Ihr habt Euch geistig von mir zurückgezogen, und statt Euch in mein Leid zu versenken, wichet Ihr auf Euern Standpunkt zurück und schmähet mich, um an mir keinen Theil zu haben; Ihr sehet mein Unglück, und fürchtet an demselben Theil zu haben. Es ist damit die Folge ihrer abergläubischen Lehrsätze charakterisirt. Daher לא richtig; Keri לו ihr gleichet dem Winterbach. — 22. 23. Und doch hat er nichts als geistige Hülfe von ihnen gefordert, bei Forderungen äußern Beistandes pflegen Freunde zurückzuweichen, aber sie hatten ja nur Trost zu geben. — 24. Ijob kehrt, nachdem er so das was ihn am meisten bewegt, ausgesprochen, zur Sache zurück, und betrachtet zuvor im Allgemeinen was beide Parteien ausgesprochen, um mit dem folgenden Kap. sich gegen den Lehrsatz des Eliphas auszulassen. — 25. 26. נמרצו für נמלצו Targ. Raschi, vgl. Ps. 119, 103., hingegen Rdak: wie stark, Sept. wie schwach, ironisch, nach dem Arab. صَرَضَ. Die erste Ansicht wird dadurch bestärkt, daß ישר Gegensatz zu מכם ist. Was rügt Ihr denn? Antwort: Worte. Was für Worte? Worte des Verzweifelnden, die eigentlich für nichts, für in den Wind gesprochen, angesehen werden sollen. Man denke an לעו V. 3. Die beiden Verse sind vollständig verschlungen, und daher sorgfältig hieraus zu erklären. אמרו נואש Gegensatz zu אמרי ישר, לרוח Gegensatz zu נמרצו. — 27. Sie stehen nicht an, ihren Freund, den verwaisten, zu vernichten. Neuerdings תפילו sc. גורל, welches 1 Schem. 14, 42. auch fehlt, loosen; תכרו wie 40, 30. verhandeln, was Beides zu schwach. And. sc. רשת Netz. Vielmehr einfach: ihr werfet auf den Verwaisten, Tadel, Schmach, Steine, Pfeile, was der Dichter zu denken frei läßt, תכרו ihr grabet Gruben, wo hinein der Freund falle. — 28. Zuletzt stimmt Ijob noch einen mildern Ton an, sich so zu ruhigerer Ewägung stimmend. Er bittet die Freunde, sich doch auf seinen, des Leidenden Standpunkt zu versetzen, und zuzusehen, ob er in seinen Klagen lüge. על פניכם wie 1, 11. 2, 5., hier, da ihr doch es gleich bemerken werdet, daß ich lüge. — 29. 30. Er fordert die Freunde auf, umzukehren, und die Betrachtung von Neuem vorurtheillos zu beginnen. עוד zu dem wiederholten שבו, And. zu צדקי, aber der Streit ist noch zu neu, als daß Ijob „noch" sein Recht behaupten sollte. בה in

7. 1. Hat der Mensch nicht Dienst auf Erden? sind wie Löhners Tage seine Tage nicht? 2. Gleich dem Knechte schmachtet er nach Schatten, gleich dem Löhner harrt er seines Lohnes. 3. Also mußt' ich Monde der Täuschung annehmen, Nächte der Mühsal wurden mir zugezählt. 4. Leg' ich mich nieder, so sprech' ich: wann steh' ich auf? Der Abend dehnt sich, und satt des Wälzens werd' ich bis zur Morgendämmrung. 5. Meinen Leib deckt Wurm und Scholle Staubes, meine Haut berstet und eitert. 6. Meine Tage, flüchtiger als Weberschifflein, geh'n zu Ende ohne Hoffnung. 7. O gedenke, daß ein Hauch mein Leben, niemals kehrt mein Auge wieder, Glück zu schauen; 8. dessen Auge, der mich sieht, erblicket mich nicht wieder; deine Augen suchen mich, ich bin nicht mehr. 9. Wolke schwindet und fährt dahin, also wer in die Gruft sinkt,

ז (א) הלא־צבא לאנוש על־ארץ
וכימי שכיר ימיו: (ב) כעבד ישאף־צל
וכשכיר יקוה פעלו: (ג) כן הנחלתי
לי ירחי־שוא ולילות עמל מנו־לי:
(ד) אם־שכבתי ואמרתי מתי אקום
ומדד־ערב ושבעתי נדדים עדי־נשף:
(ה) לבש בשרי רמה וגיש עפר עורי
רגע וימאס: (ו) ימי קלו מני־ארג
ויכלו באפס תקוה: (ז) זכר כי־רוח
חיי לא־תשוב עיני לראות טוב: (ח) לא־
תשורני עין ראי עיניך בי ואינני:
(ט) כלה ענן וילך כן יורד שאול לא

עלי קרי v. 1. נ״א שכבתי v. 4.
וגוש קרי ג׳ זעירא v. 5.
נ״א עיניך או עיניך v. 8. נ״א לא v. 9.

Prolepsis für בלשׁני. V. 30. ist Gegensatz zu 29.: thuet ihr kein Unrecht, denn ich habe kein Unrecht mit meinen Worten gethan, da ich die Entschuldigung habe, daß mein Leiden (V. 2.) in meinen Worten spricht. —

7. 1. 2. Nun wendet sich Ijob gegen den Lehrsatz des Eliphas selbst, und indem er auf das mühselige Leben und die Schwäche des Menschen hinweist, findet er es gerade wider die Gerechtigkeit Gottes, dem Menschen niemalen zu verzeihen, sondern all sein Thun strengstens zu bestrafen. Zuerst die Mühsal des Menschen im Allgemeinen. Der Mensch hat für die Befriedigung seiner Bedürfnisse schwer zu arbeiten und viele Mühseligkeiten zu tragen, vgl. 1 M. 3, 17. 19. Daher ist er wie ein שכיר, der um geringen Lohn arbeiten und dienen muß. צבא Jesch. 40, 2. Der Knecht lechzt nach Schatten, seine Arbeit hält ihn aber in der Sonnengluth fest. Man muß an die orientalische Sonne denken, um diese Sehnsucht nach Schatten ganz zu fühlen. — 3. Nun im Besondern. Zu den allgemeinen Mühsalen des Lebens kommen noch die besonderen, den Einzelnen treffenden Leiden, wie Ijob an seinem Beispiel darthut. „Monde," die längere Zeit bezeichnend, welche sein Leiden dauert. „Nächte" die besonders harte, schwer zu ertragende Leidenszeit. — 4. Diese Nächte näher beschrieben. ערב ist der Abend, (nicht wie Ein. Nacht), wie נשף als Morgendämmerung noch mehr bezeichnet. Der Kranke legt sich gegen Abend nieder; wie er sich niedergelegt, wünscht er wieder aufzustehen; aber schon der Abend dehnt sich ihm lang aus, und nun muß er noch bis zum Morgen sich schlaflos und in Schmerzen umherwälzen. And. machen מדד zu einem Subst. „die Flucht, das Zurückweichen," wann weicht die Nacht? — 5. Schreckliche Beschaffenheit seines Körpers. Die aussätzige Haut stoßt eine Masse Hautkrumen ab, daher „Scholle Staubes," immerhin ein hyperbol. Ausdruck, wie „Gewürm bekleidet mein Fleisch," d. h. in den Geschwüren entsteht Ungeziefer. רגע sonst nur vom Aufregen des Meeres 26, 12. Jesch. 51, 15. Sirm. 31, 35., daher hier das Zusammenziehen und dann Bersten der Haut. And. „geneset und eitert wieder." — 6. Um so schneller eilt sein Leben zu Ende. ארג Ein. Gewebe, תקוה Faden. — 7. Neben diesem traurigen Inhalt nun die Kürze des menschl. Lebens, das Niemandem wiederkehrt. Ist es also in Trübsal zu Ende, so kann es nicht wieder zum Glück gelangen. Es ist hier überall allein von dem menschlichen Leben auf Erden die Rede, das als solches mit dem Tode abgeschlossen ist. — 9. Diese Aussprüche stehen mit dem Glauben an Unsterblichkeit in keinem direkten Widerspruch. Hat der Gegner behauptet, daß alles Unglück Strafe ist, daß jedes Vergehen hienieden schon bestraft, also die Rechnung der Gerechtigkeit auf Erden geschlossen wird, so hat Ijob auch das Recht auf die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens hinzuweisen, das

steigt nicht wieder herauf, 10. kehrt nicht wieder nach seinem Hause, nicht erkennt ihn seine Stätte wieder. 11. So will auch ich nicht wehren meinem Munde, will reden in meines Geistes Bedrängniß, will klagen in meiner Seele Bitterkeit. — 12. Bin ich ein Meer, ein Ungeheuer, daß eine Wacht du setzest über mich? 13. Denn spreche ich: mein Lager wird mich trösten, mein Bett mittragen meine Klage: 14. so schreckst du mich in Träumen, ängstigst aus Nachtgesichten mich, 15. daß meine Seele lieber wählt Erwürgung, Tod lieber als Gebeine wie die meinen. 16. Ich schwinde, nicht ewig lebe ich, laß ab von mir, da meine Tage nichtig! 17. Was ist der Mensch, daß du so groß ihn hältst, und auf ihn richtest deinen Geist, 18. ihn musterst alle Morgen, all' Augenblick ihn prüfst? 19. Wie lange doch willst du von mir hinweg nicht schauen, nicht einmal lassen mich, bis meinen Speichel ich verschluckt? 20. Hab' ich gefehlt, was thu' ich dir, du Menschenwächter?

יעלה: (י) לא־ישוב עוד לביתו ולא
יכירנו עוד מקומו: (יא) גם־אני לא
אחשך־פי אדברה בצר רוחי אשיחה
במר נפשי: (יב) הים־אני אם־תנין כי־
תשים עלי משמר: (יג) כי־אמרתי
תנחמני ערשי ישא בשיחי משכבי:
(יד) וחתתני בחלמות ומחזינות תבעתני:
(טו) ותבחר מחנק נפשי מות מעצמותי:
(טז) מאסתי לא־לעלם אחיה חדל ממני
כי־הבל ימי: (יז) מה־אנוש כי תגדלנו
וכי־תשית אליו לבך: (יח) ותפקדנו
לבקרים לרגעים תבחננו: (יט) כמה
לא־תשעה ממני לא תרפני עד־בלעי
רקי: (כ) חטאתי מה אפעל ׀ לך נצר

נ״א לא v. 11.
נ״א ב׳ או בחלומות v. 14. נ״א ומחזיונות ibid.
נ״א אפעל v. 20.

demnach zum Nachtheil, nicht aber zu Gunsten des Menschen Raum giebt. — 11. Hat also der Mensch ein mühseliges und ein kurzes Leben, so ist er, wenn er noch dazu von außerordentlichem Mißgeschick betroffen worden, berechtigt seinen Schmerz und die aus diesem sich entwickelnden bitteren Empfindungen auszusprechen. Dies individualisirt Ijob durch גם אני. Ein. ב „von." — 12. Ijob hatte dem Lehrsatz des Eliphas zuerst die allgemeine Mühsal des menschlichen Lebens (7, 1.), dann dessen Kürze (V. 7.) entgegengestellt, nun die Schwäche des Menschen. Wie er aber (V. 1.) mit dem Allgemeinen begann, dann mit dem Besondern an ihm selbst (V. 3.) fortfuhr, so hier umgekehrt. משמר ist daher nicht die Leiden Ijobs, sondern dasselbe was V. 17. 18. allgemein ausgesprochen wird, die Wacht, die darin besteht, daß Gott Alles, was der Mensch thut, bewacht und straft. Dies wäre erklärlich, wenn der Mensch ungeheuer an Kraft, also an Schädlichkeit wäre, wie ein Meer oder ein Meerungeheuer (s. I. S. 5), aber nicht bei der Schwäche des Menschen. — 13. Der Leidende gefällt sich in der Schilderung seines Weh's, hier mit dem Nebenbegriff: selbst in den Schlaf hinein verfolgt ihn Gott mit Aengsten, so daß nach der Theorie des Eliphas der Ijob ein Ungeheures, wie ein Meer oder Ungeheuer, hätte gethan haben müssen. Vgl. V. 4. — 14. S. 5, 13. — 15. Die Höhe seiner Schmerzen bezeichnend, daß er sich lieber den Tod wünscht; hiermit hat er nochmals diesen Wunsch als natürlich, als aus dem Leiden fließend erklärt, was ihm Gott zugefügt, also diesen, nicht ihn selbst treffend. Sehr nachdrücklich: „als diese meine dürren und schmerzdurchwühlten Gebeine." Höchst widersinnig Umbr.: der Tod durch meine Gebeine, Selbstmord. — 16. Ein. ich verschmähe den Selbstmord. And. ich verachte diese Gebeine. And. ich verschmähe ewig zu leben. Allein in allem Diesem kein rechter Zusammenhang. Er fordert von Gott, daß er von ihm ablasse, da doch seine Tage schnell zu Ende gehen, da er doch nicht ewig lebt, daher מאסתי wie V. 5. Ps. 58, 8. gleich מסס ich zerfließe, ich schwinde. — 17. 18. Jetzt den allgemeinen Schluß aus allem Diesem. Bei solch mühseligem und kurzem Leben und der Schwäche des Menschen hat Gott nicht das Recht, dieses Leben voll Mißgeschicks als Strafe zu machen, sondern muß ihm vielmehr verzeihen. תגדלנו ihn so groß wie ein Meer, ein Ungeheuer (V. 12.) hältst, ihn darum früh und spät beachtest und prüfest. — 19. Nun wieder individuel. Vgl. V. 16. Den Speichel verschlucken, d. i. einen Augenblick zu Athem kommen lassen, wie noch jetzt das arab. Sprüchwort. — 20. Wenn ich auch selbst den Satz des Gegners,

Was setzest du dir mich zum Anstoß, daß ich mir selbst zur Last geworden? 21. und warum solltest meine Schuld du nicht vergeben, und meine Sünde nicht vorübergehen lassen? Denn jetzo werd' ich liegen in dem Staube, und suchst du mich, bin ich nicht mehr. —

הָאָדָם לָמָה שַׂמְתַּנִי לְמִפְגָּע לָךְ וָאֶהְיֶה עָלַי לְמַשָּׂא׃ (כא) וּמֶה ׀ לֹא־תִשָּׂא פִשְׁעִי וְתַעֲבִיר אֶת־עֲוֺנִי כִּי־עַתָּה לֶעָפָר אֶשְׁכָּב וְשִׁחֲרְתַּנִי וְאֵינֶנִּי׃

V. Erste Rede Bildad's.

8. 1. Da erwiederte Bildad der Schuchi und sprach: 2. Wie lange wirst du Solches reden, ein heft'ger Sturmwind deines Mundes Worte? 3. Beugt etwa Gott das Recht? beugt der Allmächtige Gerechtigkeit? 4. Wenn deine Söhne wider ihn gesündigt, so überließ er ihrem Frevel sie. 5. Wenn du nach Gott suchst, und zum Allmächt'gen flehst, 6. wenn rein und bieder du: dann wird er wachen über dich und

ח (א) וַיַּעַן בִּלְדַּד הַשּׁוּחִי וַיֹּאמַר׃
(ב) עַד־אָן תְּמַלֶּל־אֵלֶּה וְרוּחַ כַּבִּיר אִמְרֵי־פִיךָ׃ (ג) הַאֵל יְעַוֵּת מִשְׁפָּט וְאִם־שַׁדַּי יְעַוֵּת־צֶדֶק׃ (ד) אִם־בָּנֶיךָ חָטְאוּ־לוֹ וַיְשַׁלְּחֵם בְּיַד־פִּשְׁעָם׃ (ה) אִם־אַתָּה תְּשַׁחֵר אֶל־אֵל וְאֶל־שַׁדַּי תִּתְחַנָּן׃
(ו) אִם־זַךְ וְיָשָׁר אָתָּה כִּי־עַתָּה יָעִיר

רפה ומלעיל v. 20.

נ״א הַשּׁוּחִי v. 1. נ״א אָתָּה v. 6.

daß ich gesündigt haben müsse, zugeben wollte, so hätte Gott noch kein Recht mich so furchtbar zu strafen, da er nicht darunter leidet, und ich bald sterben werde, sondern mir vielmehr zu vergeben. Vgl. 35, 6. נצר האדם bezieht sich auf 17. 18., und ist bittrer Vorwurf: trotzdem dir der Mensch nichts thun kann, beobachtest du alles was der Mensch thut, und ziehest ihn zur Rechenschaft. Ijob ironisirt hier nicht Gott selbst, sondern den Gott nach den Begriffen des Eliphas, was nicht zu übersehen. — 21. Nun deutet er auf seinen eignen Begriff von Gott hin: Gott als solcher muß dem schwachen, vergänglichen Menschen vergeben. —

8. Zweite Rede und Widerrede (Kapp. 8—10.) Erste Rede Bildads (K. 8.) Wenn Eliphas behauptet hatte, jedes Unglück sei eine Strafe für Vergehen; kein Mensch sei aber schuldlos, so daß Jeder in dem ihn treffenden Mißgeschick die Strafe für eine Schuld anerkennen müsse, so hatte Ijob eingewendet, daß der Mensch so schwach, sein Leben so mühselig und kurz sei, daß ein strenges Abmessen der Strafe auf die Schuld und der Wegfall aller Vergebung nur ungerecht sei, wobei er auf das Uebermaß seines eignen Leidens hinwies. Auf diesen schlagenden Einwand, der aber noch gar nichts erklärte, hebt Bildad der Schuchi an, indem er darauf erwiedert, daß nach Ijobs Meinung das Unglück des Menschen eine Ungerechtigkeit Gottes wäre, was mit dem Begriff dieses unvereinbar. Litte also der Mensch schuldlos, so wäre Gott ungerecht. Es sei aber die Lehre der ältesten Vorzeit, daß Gott den Frevler nach kurzer Blüthezeit hinwegrafft, den Frommen aber wieder beglückt. Bildad hat also das Verdienst, die Frage bestimmt zu fassen; entweder das Unglück ist eine Strafe, oder Gott ist ungerecht; und stellt er diese Gerechtigkeit Gottes als die alte Lehre der Menschheit auf, der Ijob gegenüber keine Autorität beanspruchen könne. Bildad ist bestimmt, aber nicht kurz, klar, aber beschränkt. Seine wenigen Begriffe drückt er scharf aus, aber umkleidet sie mit Redeschmuck, doch auch hier ohne Abwechslung der Bilder (s. 11—19.) Er erklärt, Gott könne nicht ungerecht sein (3.), die Söhne Ijobs müssen daher für ihren Frevler umgekommen sein (4.); Ijob aber lebe noch, er könne also noch zu Gott umkehren und wieder glücklich, glücklicher denn zuvor werden (5—7.); nun beruft er sich auf das Zeugniß aller früheren Geschlechter (8—10.), daß Gott den Frevler vernichte (11—19.); den Frommen aber verwirft er nicht ganz, sondern beglückt ihn von Neuem (20—22.) — 2. Bezug auf 6, 26. — 3. In dem שדי deutet er an: wenn der Allmächtige das Recht beugen wollte, könnte er es zwar, was aber würde aus der Welt werden? — 4. Unerbittlich greift Bildad in das Herz des Leidenden ein, der vor seinen gegenwärtigen Schrecknissen das ältere Weh fast vergessen hat, und stellt den Tod der Söhne als vollendete Strafe großer Missethat hin, ein Beweis gegen und eine Warnung für Ijob. —

schützen deine gerechte Hütte; 7. so daß dein Früheres gering gewesen, dein Späteres sehr wachsen wird. — 8. Denn frage doch beim frühesten Geschlecht, ergründe dann die Forschung seiner Väter — 9. denn wir, von gestern sind wir, und wissen nichts, denn Schatten sind auf Erden unsre Tage — 10. fürwahr, sie werden lehren dich, sie werden zu dir sprechen, tief aus dem Herzen Worte bringen: 11. „Schießt Papierschilf anders als im Sumpf auf? wächst das Sumpfgras ohne Wasser? 12. Noch ist's grünend, noch nicht abzuschneiden, und verdorrt vor allem Grase. 13. So die Pfade aller Gottvergessnen, untergeht des Frevlers Hoffnung: 14. sein Vertrauen reißt, seine Zuversicht ist Spinngewebe; 15. sieh, er stützt sich auf sein Haus, und bleibt nicht stehen, hält sich dran, und bleibt nicht aufrecht. 16. Strotzt voll Saft im Sonnenstrahle, über seinen Gar-

עָלֶיךָ וְשִׁלַּם נְוַת צִדְקֶךָ׃ (ז) וְהָיָה
רֵאשִׁיתְךָ מִצְעָר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׂגֶּה מְאֹד׃
(ח) כִּי־שְׁאַל־נָא לְדֹר רִישׁוֹן וְכוֹנֵן
לְחֵקֶר אֲבוֹתָם׃ (ט) כִּי־תְמוֹל אֲנַחְנוּ
וְלֹא נֵדָע כִּי צֵל יָמֵינוּ עֲלֵי־אָרֶץ׃
(י) הֲלֹא־הֵם יוֹרוּךָ יֹאמְרוּ לָךְ וּמִלִּבָּם
יוֹצִאוּ מִלִּים׃ (יא) הֲיִגְאֶה־גֹּמֶא בְּלֹא
בִצָּה יִשְׂגֶּא־אָחוּ בְלִי־מָיִם׃ (יב) עֹדֶנּוּ
בְאִבּוֹ לֹא יִקָּטֵף וְלִפְנֵי כָל־חָצִיר יִיבָשׁ׃
(יג) כֵּן אָרְחוֹת כָּל־שֹׁכְחֵי אֵל וְתִקְוַת חָנֵף
תֹּאבֵד׃ (יד) אֲשֶׁר־יָקוֹט כִּסְלוֹ וּבֵית
עַכָּבִישׁ מִבְטַחוֹ׃ (טו) יִשָּׁעֵן עַל־בֵּיתוֹ
וְלֹא יַעֲמֹד יַחֲזִיק בּוֹ וְלֹא יָקוּם׃ (טז) רָטֹב
הוּא לִפְנֵי־שָׁמֶשׁ וְעַל־גַּנָּתוֹ יֹנַקְתּוֹ תֵצֵא׃

נ״א לְדָר v. 8. ביו״ד לבד ibid.
נ״א הֲיִגְאֶה־ v. 11. נ״א יִשְׂגֶּה־ ibid.
נ״א בָּל־ v. 12. נ״א רָטוֹב v. 16.

5—7. Ijob aber, da er noch lebt, da also Sünde und Strafe noch nicht in ihm sich vollendet haben, kann zu Gott zurückkehren und beglückter werden denn früher. Zu V. 7. vgl. 42, 12. Höchst tiefsinnig läßt der Dichter den zackigsten Gegner Ijobs zu dem kommen, was wirklich später geschah, jenen also im Hintergrunde trefflichst ironisirend. Wer Irrthümer lehrt weiß seine Lehre immer so zu drehen, daß die Wirklichkeit ihr anzupassen scheint. ישגה masc. um dem מצער analoger zu sein. — 8—10. Berufung auf die Lehren aller frühern Zeit; אבותם weist noch auf die Zeit vor dem frühern Geschlecht hin; חקר deutet zugleich diese Lehre als ein Resultat des Forschens, wie מלבם V. 10. der tiefsten Empfindungen, wohl nicht ohne Bezug auf V. 2. רוח, פיך. Diesen gegenüber stellt er die Gegenwart als zu flüchtig dar, um selbst gültig urtheilen zu können, womit er zugleich den Aussprüchen Ijobs selbst alle Nachhaltigkeit abspricht. ה׳ יורוך noch mit Bezug auf 6, 24. — 11—13. Um die Vergleichspunkte richtig zu fassen, muß בלא בצה, בלי מים mit שכחי אל, also בלי אל, zusammengestellt werden; die Wasserstauden ohne Wasser sind wie die Menschen ohne Gott, ohne Gedenken Gottes; wuchern sie auch beide üppig empor, schnell verwelken sie, mitten in ihrer Blüthe, ehe noch die gewöhnliche Zeit des Endes nahe ist. גמא s. I. S. 301. אחו s. I. S. 217. — 14. יקוט Targ. תוות סבריה seine Hoffnung wird hinweggenommen, Rdak und Raschi erkl. es כריתה; man leitet es dann von קוט gleich قَطَّ ab. And. in der gew. Bedeutung von קוט „ekeln" wie אקוט Ps. 95, 10. Wolfson macht ein Subst. daraus „Winziges, Nichts," was aber nicht zu erweisen. Auch die Araber nennen das Gewebe der Spinne „das Haus der Spinne," das leichtest zerstörbare. — 15. Fälschlich beziehen Ein. לא יעמד und לא יקום auf ביתו, der Gottlose pocht auf sein Besitzthum, aber trotz diesem fällt er. Werden die Worte auf ביתו bezogen, so wird das Bild sehr verworren, indem ein Zusammensturz des Hauses vorausgesetzt wird. Einen engen, speziellen Zusammenhang mit „Spinnenhaus" beabsichtigt der Dichter nicht, weil sonst das Bild ganz fehlgegriffen wäre. — 16—18. Der Redner beginnt den Vergleich des Gottlosen mit einer üppig wuchernden Pflanze noch einmal, aber in anderen Beziehungen. Sie sproßt mächtig, voll Saft und im Strahl der Sonne anf und breitet

(יז) עַל־גַּל שָׁרָשָׁיו יְסֻבָּכוּ בֵּית אֲבָנִים
יֶחֱזֶה׃ (יח) אִם־יְבַלְּעֶנּוּ מִמְּקוֹמוֹ וְכִחֶשׁ
בּוֹ לֹא רְאִיתִיךָ׃ (יט) הֶן־הוּא מְשׂוֹשׂ
דַּרְכּוֹ וּמֵעָפָר אַחֵר יִצְמָחוּ׃ (כ) הֶן־אֵל
לֹא יִמְאַס־תָּם וְלֹא יַחֲזִיק בְּיַד־מְרֵעִים׃
(כא) עַד־יְמַלֵּה שְׂחוֹק פִּיךָ וּשְׂפָתֶיךָ
תְרוּעָה׃ (כב) שֹׂנְאֶיךָ יִלְבְּשׁוּ־בֹשֶׁת וְאֹהֶל
רְשָׁעִים אֵינֶנּוּ׃

ten ranket sein Gesproß: 17. doch um Felsblock schlingen seine Wurzeln sich, und auf Steinschicht stößt er; 18. reißt man ihn aus seiner Stelle, leugnet sie ihn: niemals sah ich dich! 19. Sieh, das ist die Wonne seines Weges, Andres sprießet aus dem Boden auf!" — 20. Sieh, Gott verwirft Schuldlosen nicht, und hält der Uebelthäter Hand nicht fest. 21. Noch wird er deinen Mund mit Lachen füllen, mit Jubel deine Lippen; 22. es kleiden deine Hasser sich in Schmach, das Zelt der Frevler ist nicht mehr. —

VI. Widerrede Ijobs.

ט (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) אָמְנָם
יָדַעְתִּי כִי־כֵן וּמַה־יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם־אֵל׃

9. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. Fürwahr ich weiß es, daß es also; und wie

נ״א מִמְּקֹמוֹ v. 18.
נ״א הֶן־ v. 20. ה׳ במקום א׳ v. 21.

sich aus, aber plötzlich stößt ihre Wurzel auf Stein und geht aus, und hinterläßt, weil auf steinigem Boden, keine Spur, wie die Pflanzen in fruchtbarem Boden wohl thun, wo sie, herausgerissen, einigen Samen oder Schößlinge hinterlassen, die nochmals aufgehen. Es stützt sich dies auf richtige Beobachtung; wir sahen bei Halle alle Bäume eines Gartens ausgehen, die in, auf Felsen geschaffte Dammerde gepflanzt, Anfangs prächtig sich erhoben hatten. Andere wollten V. 17. noch von der Zeit des Glückes verstehen, daß sich seine Wurzeln selbst um Steine schlingen. גל vgl. 1 M. 31, 46., durch das zweite Versglied hier gesichert. Der Frevler, sagt der Redner, hat nur einen harten, steinigen Boden unter sich, der ihm selbst zuletzt das Leben weigert, und ihn ausgehen läßt, und zwar spurlos. — 19. Ja, noch mehr, der Boden, der ihm Bestand und Nachwuchs verweigerte, läßt Andere hervorsprießen. Die höchste Ironie! Er deutet zugleich an, daß dies Bessere sind אחר, und daß sie gedeihen; darum macht er an die Steine vergessen, und setzt dafür מעפר aus dem Staube, aus guter Erde. Ein. wollen von V. 16. an auf den תם in V. 20. beziehen, so daß die Verse die Dauer des Schuldlosen schildern, was nur durch höchsten Zwang der Worte und des Sinnes möglich ist. — 20. Durch das zweite הן knüpft der Redner seine eigenen abschließenden Worte an die Lehre der Vorzeit, wie die Anrede in den folg. V. noch mehr bezeugt. Der V. geht auf V. 3—7. zurück. — 21. 22. Der Redner setzt nun, um Ijob nach so scharfer Rede wieder etwas zu begütigen, voraus, daß Ijob nach dem Rathe von V. 5. 6. sich zu Gott gewendet und rein geworden, und schildert nun dessen Glück und den Untergang seiner Feinde, also Ausführung von V. 7. Dennoch endigt er mit Ironie mit איננו, wie Ijob 7, 21. —

9. Widerrede Ijobs (Kapp. 9. 10.) Bildad hatte die Lehre der Gegner, die alte Lehre, scharf ausgeprägt, und aufs bestimmteste gezeichnet, wenn der Mensch schuldlos leiden sollte, so wäre Gott ungerecht, da dies nicht möglich, so muß jedes Leiden des Menschen eine Strafe für Vergehung sein — auch Ijob will nun die Einwände hiergegen bestimmter aufstellen, und, indem er voraussetzt, daß der einmal entsponnene Streit weiter fortgesetzt werden würde, vor Allem die entgegengesetzte Position klar machen. Er stellt sich auf den Standpunkt des Faktischen, erkennt demnach die Allmacht Gottes an, erkennt aber eben deshalb auch das Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit als faktisch an. Hieraus geht folgende Situation hervor. Ijob von unermeßlichem Weh beladen (9, 25—28.) und im Bewußtsein seiner Unschuld (9, 20. 21.) ist der Klagende, der vollständig die Klage vorträgt: Es werden auf Erden Schuldlose und Unschuldige vernichtet (9, 22—24.); Gott also ist der Verklagte. Demnach könne Gott selbst nicht schiedsrichten, da ihn, den Allmächtigen, Niemand um Rechenschaft anzuhalten vermöge (9, 2—19.), und ein andres Schiedsgericht sei weder vorhanden noch möglich (9, 29—35.) Um so bestimmter kann er nun seinen Haupteinwand

(ג) אִם־יַחְפֹּץ לָרִיב עִמּוֹ לֹא יַעֲנֶנּוּ
אַחַת מִנִּי־אָלֶף׃ (ד) חֲכַם לֵבָב וְאַמִּיץ
כֹּחַ מִי־הִקְשָׁה אֵלָיו וַיִּשְׁלָם׃ (ה) הַמַּעְתִּיק
הָרִים וְלֹא יָדָעוּ אֲשֶׁר הֲפָכָם בְּאַפּוֹ׃
(ו) הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְּקוֹמָהּ וְעַמּוּדֶיהָ
יִתְפַּלָּצוּן׃ (ז) הָאֹמֵר לַחֶרֶס וְלֹא יִזְרָח
וּבְעַד כּוֹכָבִים יַחְתֹּם׃ (ח) נֹטֶה שָׁמַיִם
לְבַדּוֹ וְדוֹרֵךְ עַל־בָּמֳתֵי־יָם׃ (ט) עֹשֶׂה
עָשׁ כְּסִיל וְכִימָה וְחַדְרֵי תֵמָן׃ (י) עֹשֶׂה
גְדֹלוֹת עַד־אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד־אֵין

נ"א לֹא־ v. 3. נ"א יַחְתּוֹם v. 7.
נ"א וְדֹרֵךְ v. 8. נ"א תֵּימָן v. 9.

wär' ein Mensch gerecht bei Gott! 3. Wenn Lust Er hätte, mit ihm zu rechten: nicht Eines antwortet' er Ihm von tausend. 4. Klugen Sinns und starker Kraft, wer trotzte Ihm und bliebe unversehrt? 5. Der Berge versetzt, und sie merken es nicht, ja die er umkehrt in seinem Zorne; 6. der die Erde rüttelt von ihrer Stelle, und ihre Säulen erbeben; 7. der zur Sonne spricht, und sie strahlet nicht auf, und ein Siegel legt auf die Sterne; 8. er neiget die Himmel allein, und schreitet über des Meeres Höhen; 9. er schuf den Bär, den Orion und die Plejaden und die Kammern des Südens; 10. er thut Großes, unerforschlich,

formuliren: wenn Gott den Menschen mit Liebe geschaffen und erhält, wie kann er ihn dazu geschaffen haben, all sein Thun der strengsten Untersuchung und ohne Verzeihung (10—14.) der Bestrafung zu unterziehen, so daß er ihn immerwiederholtem und wachsendem Leiden und endlicher Vernichtung unterwerfen müsse? Dies würde ein Widerspruch sein, der den Menschen berechtigt, sich zu wünschen, daß er lieber nicht geboren worden (K. 10.) — 2. 3. Allerdings gesteht Jjob zu, daß der Mensch vor Gott nicht gerecht ist (s. 4, 17.), und wenn Gott dem Menschen tausend Fragen vorlegen würde, warum er, der Mensch, so und so gehandelt habe, könnte dieser kaum eine beantworten — aber, das ist der in Kap. 10. ausgesprochene Vorbehalt, das berechtigt Gott noch nicht, diesen aus Staub geschaffenen Menschen verzeihungslos zu richten. Diesen Vorbehalt deutet Jjob nur noch durch sarkastische Färbung des Zugeständnisses an. Zu יחפץ ist Gott Subj., wie dies auch dem Worte angemessen ist, zu יעננו der Mensch vgl. V. 14. — 4. Ein zweites Zugeständniß, Gott ist an Klugheit und Macht unendlich. Jjob führt dies durch weitere Schilderung aus, um daraus wiederum ein das Zugeständniß sarkastisch färbendes Resultat zu ziehen, daß sich freilich Niemand Gott wiedersetzen, darum aber auch Gott nicht vor ein Schiedsgericht laden könne, womit er die den Streit durch ihre dürren Sätze entscheiden wollenden Gegner persifflirt. Viele wollten in der ausführlichen Schilderung zugleich erkennen, daß Jjob seinen Gegnern zeigen wolle, er vermöge ebenso gut zu schildern, eine der Lage ganz unangemessne Prahlerei. Vielmehr ist es ja ein Kernpunkt der Rede Jjobs, Gott als unwiderstehlich zu zeichnen, so daß seinem Willen Niemand entgegen treten könne. Darum zuerst die Machtlosigkeit der größten Naturwesen, Berge, Erde, Sonne, Sterne, Himmel, Meer vor Gott 5—8., daran noch seine wunderbare Schöpferkraft 9. und allgemeiner Schluß 10., und nun das Resultat: die Widerstandslosigkeit des Menschen. — 5. Ein. אשר „daß" abhängig von לא ידעו; allein die zweite Versh. soll ein Neues, noch Gewaltigeres als die erste aussagen: diese das Versetzen, jene das völlige Umkehren, Vernichten der Berge. Das von der bisherigen Stelle Versetzen der Berge geschieht so schnell, daß sie es gar nicht merken. — 6. verhält sich aber so wie V. 5., die zweite Versh. drückt keine Folge, sondern ein noch Furchtbareres aus, daher nicht „daß." — 7. „Versiegeln," so daß sie, da Niemand Gottes Siegel brechen kann, nicht aus ihren Kammern (s. V. 9.) hervorgehen und leuchten können. Wolfson will חתם als einen Beschluß bekräftigen, beschließen verstehen, parallel zu האמר, was gezwungen. בעד ganz wie 1 M. 7, 16. — 8. S. Anm. zu Ps. 18, 10., also nicht wie Ein. wollte, er spannte den Himmel aus, wogegen auch die zweite Versh.: er schreitet über die höchsten Wogen und zertritt sie. — 9. Nun ganz zuletzt die wunderbare Schöpferkraft (עשה) Gottes, in der ja auch die Erklärung seiner unwiderstehlichen Macht über die Geschöpfe liegt. עשה anders zu erkl., um auch hier ein Vernichten, gewaltsames Schalten herauszubringen, wie עטה verhüllen, was mit חדרי nicht passen würde, ist um so weniger zutreffend, als es V. 10. wieder und unzweifelhaft steht; auch Amos 5, 8. steht עשה vor den Sternnamen. עש, 38, 32. עיש, der Bär, den auch die Arab. Neasch, feretrum Bahre nennen, wofür aber keine passende Etymol. Fürst für עז Ziege. Wolfson will erklären עשה עש Gott hält die Sterne für einer Motte gleich, was ganz unpassend, da der Dichter gerade durch die Größe

Wunderbares, ohne Zahl. 11. Sieh, er kommt über mich, ich seh' es nicht, dringt ein, ich merk' ihn nicht, 12. sieh, er greift an, wer hemmet ihm? wer spricht zu ihm: was thust du? 13. Gott wendet seinen Zorn nicht ab, es sinken unter ihm des Widerstandes Stützen. 14. Wie sollt' ich ihm erwiedern, und meine Worte wählen wider ihn? 15. Ich, der, hätt' ich auch Recht, doch nichts erwiederte, zu ihm nur flehete, der mich verdammt; 16. oder rief ich, und er erwiedert mir, doch nimmer glaubte, daß er meine Stimme höre, 17. er, der im Sturme mich zermalmet, und meine Wunden mehrte ohne Grund. 18. Er läßt mich nicht zu Odem kommen, sondern sättigt mich mit Bitterkeiten. 19. Gilt es des Starken Kraft: „hier bin ich!" gilt es Gericht: „wer lädt mich vor?" 20. Hab' ich auch Recht, mein Mund soll mich verdam-

מִסְפָּר׃ (יא) הֵן יַעֲבֹר עָלַי וְלֹא אֶרְאֶה
וְיַחֲלֹף וְלֹא־אָבִין לוֹ׃ (יב) הֵן יַחְתֹּף מִי
יְשִׁיבֶנּוּ מִי־יֹאמַר אֵלָיו מַה־תַּעֲשֶׂה׃
(יג) אֱלוֹהַּ לֹא־יָשִׁיב אַפּוֹ תַּחְתָּו שָׁחֲחוּ
עֹזְרֵי רָהַב׃ (יד) אַף כִּי־אָנֹכִי אֶעֱנֶנּוּ
אֶבְחֲרָה דְבָרַי עִמּוֹ׃ (טו) אֲשֶׁר אִם־
צָדַקְתִּי לֹא אֶעֱנֶה לִמְשֹׁפְטִי אֶתְחַנָּן׃
(טז) אִם־קָרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי לֹא אַאֲמִין כִּי־
יַאֲזִין קוֹלִי׃ (יז) אֲשֶׁר־בִּשְׂעָרָה יְשׁוּפֵנִי
וְהִרְבָּה פְצָעַי חִנָּם׃ (יח) לֹא־יִתְּנֵנִי
הָשֵׁב רוּחִי כִּי יַשְׂבִּעַנִי מַמְּרֹרִים׃ (יט)
אִם־לְכֹחַ אַמִּיץ הִנֵּה וְאִם־לְמִשְׁפָּט מִי
יוֹעִידֵנִי׃ (כ) אִם־אֶצְדָּק פִּי יַרְשִׁיעֵנִי

עטי' הֵן v. 11.
תחתיו קרי נ"א תַּחְתָּו v. 13.
נ"א דְּבָרַי v. 14.
נ"א קָרָאתִי v. 16. נ"א כִּי־ ibid.
נ"א מַמְּרוֹרִים v. 18.

der Werke die Größe des Schöpfers erweisen will, wie V. 10. ausspricht. כסיל, der Orion, nach alten Erkl. der Rebell, Nimrod, Jesch. 13, 10. im Plural als Sternbilder. כימה, die Plejaden, eig. ein Haufen Sterne. Diesen Sternen des nördlichen Himmels gegenüber die Sterne der südlichen Hemisphäre, die wir aber nicht sehen, die daher für uns in den „Kammern" verbleiben. — 10. Schluß, dem Eliphas 5, 9. entlehnt, um das Zugeständniß anzudeuten, aber desto stärker seine entgegengesetzte Folgerung hervorzuheben. — 11. 12. Während seine Gegner (5, 8.) aus der Allmacht Gottes den Schluß zogen, daß der Mensch sich flehend zu ihm wenden müsse, zieht Ijob den: daß Niemand, also am wenigsten er, ihm widerstehen, mit ihm rechten, über ihn schiedsrichten könne. Die beiden Verse enthalten eine Steigerung: יעבר, יחלף, יחתף. עבר על nicht blos vorübergehen, sondern im feindlichen Sinne Ps. 124, 5. חלף feindlich eindringen Jesch. 8, 8. חתף feindlich behandeln wie חטף Spr. 23, 28. „Ich sehe nicht," wie V. 5. „sie wissen, merken nicht." — 13. Man vergesse niemals, daß Ijob Gott auf dem Boden der Ansichten seiner Gegner, im Verhältniß zu seinem eignen furchtbaren Mißgeschick (vgl. dagegen Ps. 78, 38.) schildert. Der Zorn Gottes läßt nicht ab, sobald sich ihm Einer widersetzt, bis dieser vernichtet ist. Dieses Widersetzen deutet die zweite Versh. an, indem da sogar diejenigen vernichtet werden, welche den Widerstand (רהב) unterstützen. Ewald will im Rahab, das öfter für Aegypten, identisch mit Krokodil, gebraucht wird, eine alte Sage angespielt sehen, wonach ein Seeungeheuer zur Strafe und Warnung mit seinen Helfern an den Himmel versetzt worden; sehr gesucht. — 14. Zurück auf V. 3. Vor עמו zu suppl. לריב. — 15—18. Würde er mich zur Rechenschaft fordern (V. 3.), so würde ich, fühlte ich mich auch gerecht, doch nicht antworten (15.); würde ich ihn zur Rechenschaft fordern, und er antwortete mir, so fände ich doch darin kein Geltendmachen meiner Klage (16.) — da er ja immerfort meine Wunden mehrt und mir keine Ruhe läßt, ohne daß ich eine Ursache wüßte (17. 18.); denn vor Allem müßte er mir Ruhe gönnen, sollte ich glauben, daß ein gerechtes Gericht zwischen ihm und mir eingetreten. שוף 1 M. 3, 15. Ps. 139, 11. gleich שאף anhauchen, anstürmen, vernichten. — 19. In Kampf und Gericht widersteht ihm Niemand. Vgl. Jirm. 49, 19. 50, 44. — 20—22. Daher will Ijob das Rechten mit Gott, wie er V. 2. schon allgemein ausge-

men; unschuldig bin ich, doch er verkehrt es mir. 21. Unschuldig bin ich, ich will mich selbst nicht kennen, ich will mein Leben schmähen: 22. Eins ist es ja, drum sprech' ich: Unschuldigen und Frevler tilgt er. 23. Wenn eine Geißel tödtet jählings, so spottet er Unschuldiger Verzweiflung. 24. Ist in des Frevlers Hand das Land gegeben, verhüllt er seiner Richter Blick. Wenn nicht: wer wär' es denn? — 25. Meine Tage, schneller als ein Läufer, fliehen, schau'n kein Glück, 26. fahren hin gleich Räuberschiffen, wie der Adler stößt auf Fraß. 27. Denk' ich: will vergessen meine Klage, will die düstre Miene lassen, mich erheitern: 28. o so grauet mich vor allen meinen Schmerzen, weiß ich doch, du sprichst mich immer frei; 29. ich soll schuldig sein, wozu mich also nichtig mühen? 30. Wüsch' ich mich auch in Schneewasser, reinigte in

תָּם אָנִי וַיַּעְקְשֵׁנִי׃ (כא) תָּם אָנִי לֹא־
אֵדַע נַפְשִׁי אֶמְאַס חַיָּי׃ (כב) אַחַת הִיא
עַל־כֵּן אָמַרְתִּי תָּם וְרָשָׁע הוּא מְכַלֶּה׃
(כג) אִם־שׁוֹט יָמִית פִּתְאֹם לְמַסַּת נְקִיִּם
יִלְעָג׃ (כד) אֶרֶץ ׀ נִתְּנָה בְיַד־רָשָׁע פְּנֵי־
שֹׁפְטֶיהָ יְכַסֶּה אִם־לֹא אֵפוֹא מִי־הוּא׃
(כה) וְיָמַי קַלּוּ מִנִּי־רָץ בָּרְחוּ לֹא־רָאוּ
טוֹבָה׃ (כו) חָלְפוּ עִם־אֳנִיּוֹת אֵבֶה כְּנֶשֶׁר
יָטוּשׂ עֲלֵי־אֹכֶל׃ (כז) אִם־אָמְרִי אֶשְׁכְּחָה
שִׂיחִי אֶעֶזְבָה פָנַי וְאַבְלִיגָה׃ (כח) יָגֹרְתִּי
כָל־עַצְּבֹתָי יָדַעְתִּי כִּי־לֹא תְנַקֵּנִי׃
(כט) אָנֹכִי אֶרְשָׁע לָמָּה־זֶּה הֶבֶל אִיגָע׃
(ל) אִם־הִתְרָחַצְתִּי בְמוֹ־שָׁלֶג וַהֲזִכּוֹתִי

v. 20. נ״א תָּם v. 21. נ״א תָּם־
v. 22. עטי׳ אָמַרְתִּי v. 23. נ״א נְקִיִּים
v. 25. עטי׳ בָּרְחוּ v. 26. נ״א יָטוּשׁ
v. 30. במי קרי

sprochen, ganz aufgeben, er will sich selber für im Unrecht bekennen, sein Leben nicht vertheidigen: denn es ist Eins, Gott tilgt Unschuldige und Frevler. Daß dies allein der rechte Sinn, zeigt die Verschlingung der Verse, wo V. 22. wieder תם ורשע, wie V. 20. ירשיעני תם, wo תם אני 20. 21., wo der Reim ־ִעְנִי— und ־שְׁנִי—. Daher nicht fragend: „soll mein Mund mich verdammen? ff.," daher trennt de Wette fälschlich 21. von 22., Ewald 20. von 21., der deutet: ich will mein Leben wagen, und meine Unschuld behaupten. — 23. 24. Mit diesem Spruch hat Ijob aber den ganzen Bau der Gegner über den Haufen geworfen. Ihr behauptet, nur den Schuldigen trifft Unglück als Strafe; ich sage: Schuldigen und Unschuldigen trifft solches, und ist also nicht Strafe. Wie die Gegner ihren Satz durch die Erfahrung stützen wollten, so stellt Ijob die entgegengesetzte Erfahrung auf. Hatten jene sich aber stets auf das Unglück Einzelner berufen, so beruft Ijob sich auf das Allgemeine, auf allgemeine Plagen. Wenn eine allgemeine Plage (שוט), Pest, Krieg, Dürre dgl. über die Erde kommt, so sucht sie nicht etwa die Schuldigen aus, sondern trifft תם ורשע V. 22. Schuldige und Schuldlose, und verzweifeln diese (מסת 6, 14.), so spottet ihrer Gott, indem er die Plage immer fort wüthen läßt. So läßt er auch einen Frevler über die Erde herrschen, und Schuldlose drücken, und ihn von verblendeten Richtern frei sprechen. Alles dies kann nur von Gott ausgehen. And. אם „möchte noch — aber so ist." — 25. Diesen Gedanken, der später ausführlicher behandelt wird, verläßt hier Ijob, um zu der eigentlichen Gedankenreihe zurückzukehren. Für diejenigen, welche das Unglück als gerechte Strafe ansehen, und für ihren Gott ist ja Ijob doch schuldig, und da, wie er erwiesen hat, Niemand mit Gott rechten kann, so sei dies auch überflüssig. Läufer s. II. 280. 980. — 26. Das ἅπ. λεγ. אבה Targ., Hieron. von אֵב Frucht, mit Früchten beladene Schiffe, die, damit jene nicht verderben, schnell fahren. Symm. von אָבָה, die mit Sehnsucht nach dem Hafen eilen. Raschi hält es für den Namen eines reißenden Flusses. Hiller nach dem Arab. أَبَاء Rohr, Papyruskähne Jesch. 18, 2. And. endlich wie איבה Raubschiffe, was durch die zweite Versh. bestätigt wird. — 28. Die immerwährenden Schmerzen sind ihm ja Zeugniß, daß der Gott seiner Gegner ihn nicht freigesprochen. — 30. 31. führen die erste Versh. von 29. aus: würde Ijob seine Unschuld noch so sehr ausführen, er würde doch von Gott

בְּבוֹר כַּפָּי׃ (לא) אָז בַּשַּׁחַת תִּטְבְּלֵנִי
וְתִעֲבוּנִי שַׂלְמוֹתָי׃ (לב) כִּי־לֹא־אִישׁ
כָּמֹנִי אֶעֱנֶנּוּ נָבוֹא יַחְדָּו בַּמִּשְׁפָּט׃
(לג) לֹא יֵשׁ־בֵּינֵינוּ מוֹכִיחַ יָשֵׁת יָדוֹ עַל־
שְׁנֵינוּ׃ (לד) יָסֵר מֵעָלַי שִׁבְטוֹ וְאֵמָתוֹ
אַל־תְּבַעֲתַנִּי׃ (לה) אֲדַבְּרָה וְלֹא אִירָאֶנּוּ
כִּי־לֹא־כֵן אָנֹכִי עִמָּדִי׃

נ״א בְּבֹר v. 30. נ״א שַׂלְמֹתָי v. 31.
נ״א כִּי־לֹא־ v. 32. נ״א יָשֵׁת v. 33.
ט׳ רבתי v. 34. נ״א כִּי־לֹא־ v. 35.

Lau[illegible] meine Hände: 31. in die Grube würdest du mich tauchen, daß meine Kleider mich zum Ekel machten. 32. Denn nicht ein Mensch gleich mir ist er, dem ich erwiedere: laß uns zusammen gehen in's Gericht! 33. Nicht ist ein Schiedsmann zwischen uns, der auf uns beide lege seine Hände. 34. Er hebe seine Ruthe von mir weg, sein Schrecken ängstige mich nicht: 35. so will ich reden, ohne Furcht vor ihm: denn nicht also bin ich bei mir. —

für schuldig erklärt, wie sein Weh erweist. Schneewasser wurde, wegen der Weiße des Schnees, für reinigender gehalten, weßhalb man in alter Zeit Schneewasser in Gefäßen aufbewahrte (Petronius). Ueber בור s. II. S. 940. Ueber die Art, wie man im Orient die Hände wäscht, s. II. S. 609. Wir fügen hier ein Bild hinzu, woraus man sieht, daß man sich im Oriente die Hände nicht im Becken wäscht. Das Becken hat einen Doppelboden, von dem der



Das Waschen der Hände im Morgenlande.

obere durchlöchert, in der Mitte ist ein Behälter für die Seife angebracht. — 33. Handauflegen, Gewalt haben. — 34. 35. Die Hauptbedingung, daß der Streit zum Ende geführt werde, ist, daß vom Ijob seine Leiden genommen werden, weil er sonst die rechte, freie, ungetrübte Rede nicht führen könne. Denn so, wie er, Ijob, jetzt ist, ist er nicht bei sich, sondern die Schmerzen leiten ihn ab, die Schrecken machten ihn irre. Die letzten Worte Rabe: ich bin bei mir nicht das, wofür ihr mich haltet. Rdak: da es nicht also ist, will ich nur mit mir selbst reden. —

10. 1. Meine Seele hat Widerwillen
am Leben: so lass' ich mein Klagen über mich
frei, will reden in meiner Seele Betrübniß.
2. Ich spreche zu Gott: Verdamme mich nicht,
thue mir kund, worüber du streitest mit mir!
3. Ist's schön dir, daß du bedrückest, daß du
verwerfest das Werk deiner Hände, und dem
Rathe der Frevler leuchtest? 4. Sind dir Augen
des Fleisches, siehst du wie Sterbliche sehen?
5. Sind wie des Sterblichen Tage deine Tage,
deine Jahre gleich des Mannes Lebenstagen?
6. daß du suchest nach meiner Schuld, nach
meinem Fehle forschest, 7. trotzdem du weißt,
daß ich kein Verbrecher, und Niemand rettet
aus deiner Hand. 8. Deine Hände haben mich
geformet, haben mich geschaffen, allzumal, um
und um: und du wolltest mich zerstören? 9. Erinnre
dich, dem Thon gleich schufst du mich, und
zu Staube bringst du mich zurück. 10. Ließt du
wie Milch mich nicht ergießen, wie Rahm gerinnen?
11. Zogst Haut und Fleisch mir an,
und wobst mich aus Gebein und Sehnen;

י (א) נָקְטָה נַפְשִׁי בְּחַיָּי אֶעֶזְבָה עָלַי
שִׂיחִי אֲדַבְּרָה בְּמַר נַפְשִׁי׃ (ב) אֹמַר
אֶל־אֱלוֹהַּ אַל־תַּרְשִׁיעֵנִי הוֹדִיעֵנִי עַל־
מַה־תְּרִיבֵנִי׃ (ג) הֲטוֹב לְךָ ׀ כִּי־תַעֲשֹׁק
כִּי־תִמְאַס יְגִיעַ כַּפֶּיךָ וְעַל־עֲצַת רְשָׁעִים
הוֹפָעְתָּ׃ (ד) הַעֵינֵי בָשָׂר לָךְ אִם־כִּרְאוֹת
אֱנוֹשׁ תִּרְאֶה׃ (ה) הֲכִימֵי אֱנוֹשׁ יָמֶיךָ
אִם־שְׁנוֹתֶיךָ כִּימֵי גָבֶר׃ (ו) כִּי־תְבַקֵּשׁ
לַעֲוֹנִי וּלְחַטָּאתִי תִדְרוֹשׁ׃ (ז) עַל־דַּעְתְּךָ
כִּי־לֹא אֶרְשָׁע וְאֵין מִיָּדְךָ מַצִּיל׃ (ח) יָדֶיךָ
עִצְּבוּנִי וַיַּעֲשׂוּנִי יַחַד סָבִיב וַתְּבַלְּעֵנִי׃
(ט) זְכָר־נָא כִּי־כַחֹמֶר עֲשִׂיתָנִי וְאֶל־
עָפָר תְּשִׁיבֵנִי׃ (י) הֲלֹא כֶחָלָב תַּתִּיכֵנִי
וְכַגְּבִנָּה תַּקְפִּיאֵנִי׃ (יא) עוֹר וּבָשָׂר
תַּלְבִּישֵׁנִי וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תְּשֹׂכְכֵנִי׃

v. 1. נ״א בְּחַיָּי
v. 10. נ״א וְכַגְּבִינָה

10. 1. Kann also Ijob mit Gott dem Allmächtigen nicht rechten (9, 2.), da kein Schiedsmann vorhanden (9, 33.): so will er wenigstens seiner Klage (שיחי) freien Lauf lassen, da er seines Lebens überdrüssig. Zum rechten Verständniß vgl. man אדברה 9, 34. sprechen im Gericht, und אדברה במר נ׳ den Kummer aussprechen. נקטה von קוט, קוץ 1 M. 27, 46. — 2. Von אמר אל אל׳ an ist das ganze Kap. hindurch Gott angeredet, so daß Ijob durch diese ganze Rede (K. 9. 10.) die Freunde gar nicht als anwesend beachtet, und sie nur indirekt widerlegt. Von wo nun seine ganze Klage ausgeht zuerst: das Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit und die Frage: warum er so leide? — 3. Ziemt es dir, den Schuldlosen zu unterdrücken und den Frevler zu begünstigen? Diesen Widerspruch hebt Ijob dadurch hervor, daß er den Schuldlosen als das eigne Werk Gottes bezeichnet, das auch die Frevler bedrücken, so daß Gott deren Plänen nur Vorschub leistet. — 4—7. Zum richtigen Verständniß dieser und der folg. V. muß der Unterschied zwischen תבקש לעוני ולחטאתי הדרוש und ארשע scharf ins Auge gefaßt werden. Ijob leugnet nicht, daß der Mensch sündige, daß also auch er einmal gefehlt haben könne, wohl aber daß ein Mißgeschick, wie es ihn betroffen, Strafe einer einzelnen Vergehung sein könne, so daß selbst vom Standpunkte seiner Gegner aus ein solches Mißgeschick nur das Strafmaß für ein ganzes verbrecherisches Leben sein müßte. Eines solchen ist sich Ijob nicht bewußt, und Gott muß wissen, daß er, Ijob, ein solches nicht geführt. Das Absurde in der Ansicht der Gegner ist demnach, daß dann Gott nach dem geringsten Fehl des Menschen ängstlich suchen müßte, um nur zu strafen, so daß er dann nicht als Gott, sondern wie ein kurzsichtiger und vergänglicher Mensch erscheint, der sich anstrengt, Fehle zu suchen, um während seines kurzen Lebens Strafe ertheilen zu können. רשע ist das fortgesetzte verbrecherische Handeln, während חטאת nur ein Fehl, ein Vergehen bezeichnet. Der Dichter kehrt nun die ganze Gedankenreihe um, und stellt die Folgerung voran. — 8. Ist dies schon an und für sich Gottes unwürdig und ihm widersprechend, um wie viel mehr da er den Menschen geschaffen, und da er ihn aus Staub und schwach geschaffen, aber desto mehr Liebe auf seine Schöpfung verwandt hat. Zuerst allgemein, da Gott den Menschen geschaffen, sollte er ihn wieder ver=

12. hast Leben mir und Huld erwiesen, und deine Hut bewachte meinen Geist. 13. Doch bargest Solches du in deinem Herzen, ich weiß, daß Dies in dir: 14. hab' ich gefehlt, bewachst du mich, und sprichst mich nimmer frei von meiner Schuld; 15. bin ich Verbrecher, ha, wehe mir! bin ich gerecht, mein Haupt erheb' ich nicht, der Schande satt, mein Elend schauend. 16. Und immer mehr, wie Löwe jagst du mich, zeigst wunderbar an mir dich immer wieder; 17. erneuest deine Zeugen gegen mich, und mehrst dein Zürnen wider mich, wechselnde Schaaren mir entgegen. — 18. Und warum brachtest du aus Mutterschooße mich? Wär' ich verschieden! hätt' mich kein Aug' geschaut! 19. wär' ich, als wär' ich nicht gewesen, vom Schooß zum Grab getragen! 20. Sind nicht meiner Tage wenig? So laß ab, steh ab von mir, daß ich ein wenig mich erheitre, 21. bevor ich geh', und kehre nicht zurück, in's Land der Finsterniß und

(יב) חַיִּים וָחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי וּפְקֻדָּתְךָ
שָׁמְרָה רוּחִי׃ (יג) וְאֵלֶּה צָפַנְתָּ בִלְבָבֶךָ
יָדַעְתִּי כִּי־זֹאת עִמָּךְ׃ (יד) אִם־חָטָאתִי
וּשְׁמַרְתָּנִי וּמֵעֲוֺנִי לֹא תְנַקֵּנִי׃ (טו) אִם־
רָשַׁעְתִּי אַלְלַי לִי וְצָדַקְתִּי לֹא־אֶשָּׂא
רֹאשִׁי שְׂבַע קָלוֹן וּרְאֵה עָנְיִי׃ (טז) וְיִגְאֶה
כַּשַּׁחַל תְּצוּדֵנִי וְתָשֹׁב תִּתְפַּלָּא בִי׃ (יז)
תְּחַדֵּשׁ עֵדֶיךָ ׀ נֶגְדִּי וְתֶרֶב כַּעַשְׂךָ עִמָּדִי
חֲלִיפוֹת וְצָבָא עִמִּי׃ (יח) וְלָמָּה מֵרֶחֶם
הֹצֵאתָנִי אֶגְוַע וְעַיִן לֹא־תִרְאֵנִי׃ (יט)
כַּאֲשֶׁר לֹא־הָיִיתִי אֶהְיֶה מִבֶּטֶן לַקֶּבֶר
אוּבָל׃ (כ) הֲלֹא־מְעַט יָמַי יֶחְדָּל יָשִׁית
מִמֶּנִּי וְאַבְלִיגָה מְּעָט׃ (כא) בְּטֶרֶם אֵלֵךְ
וְלֹא אָשׁוּב אֶל־אֶרֶץ חֹשֶׁךְ וְצַלְמוּת׃

נ״א תְּחַדֵּשׁ או דֵּ v. 17. נ״א בַּעַשְׂךָ ibid.
נ״א הֹצֵאתָנִי v. 18.
וחדל קרי v. 20. ושית קרי ibid. נ״א מְּעָט ibid.

nichten? עצבוני mit Mühe, mit Kunst geschaffen. — 9—12. Und wie hat er ihn geschaffen? Aus Staub und Lehm 9., aus gerinnender Flüssigkeit 10. und zusammengewobenen festen Theilen 11., so daß dies Werk nur durch große Sorgfalt, die von Liebe für dasselbe zeugt, bewirkt und erhalten werden konnte (12.) Man bemerke in diesen V. den überall hervortretenden Reim, der der Aufzählung auch einen äußerlichen Nachdruck giebt. Zu V. 9. vgl. 1M. 3, 17. — 13—17. Und Alles dies hättest du nur in der Absicht gethan (13.), a) wenn ich irgend einmal sündigte, so hältst du dies Vergehen ängstlich fest, sprichst mich nicht frei, sondern strafst mich (14. s. Anm. zu V. 4—7.); b) wenn ich gar ein verbrecherisches Leben führe (רשעתי), dann wehe mir! d. h. dann ist auch die Strafe unendlich; aber auch c) wenn ich gerecht bleibe, erdrückst du mich mit Schmach und Elend (15.), ja immer mehr (יגאה, du verfolgst mich, behandelst mich immer grimmiger (16. 17.) רְאֵה Mehrere sehr kühl: „sieh mein Elend" als Zwischensatz; vielmehr für רֹאֶה, und dem שְׂבַע gleichgeformt. יגאה beziehen Einige auf Haupt, „erhebt sich mein Haupt, so u. s. w.," was gezwungen. And. auf Elend, es wächst mein Elend. (Rabe יתגבר). Am einfachsten ganz absolut: es kommt immer mehr, es steigert sich, was die etwas breite Aufzählung unterbricht und lebendig macht. Die Stellung des כשחל, so wie das Unpassende, daß Ijob, der gebeugte, sich mit einem Löwen vergleiche, weisen „wie einen Löwen" zurück, sondern „wie ein Löwe" jagst du mich, was auf die auch dem Löwen wie der ganzen Familie felis eigenthümliche Art zu jagen hindeutet, das Gejagte nicht mit einem Male zu fassen, sondern wie mit ihm spielend sich erst mit ihm herumzujagen und nach und nach es zu Tode zu bringen. „Zeugen" sind die Leiden, da sie zugleich als Strafe für Vergehen dienen. Wolfson bemerkt, daß in עדיך zugleich עיד und איד liege. — 18. Dieser Widerspruch in Gottes Thun berechtigt den Menschen, zu wünschen, daß er gar nicht zum Leben gekommen (18. 19. vgl. K. 3.), oder doch daß er vor dem Tode noch etwas Ruhe von den Leiden habe (20—22.) — 20. Vgl. 7, 16. 9, 27. Bei ישית zu suppl. ידו vgl. 9, 33. — 21. 22. Das Reich des Todes. Ijob mußte es hier aufs düsterste schildern, um das Recht zu haben, zuvor noch eine Ruhezeit zu wünschen. Der noch wenig aufgeklärte V. 22. kann nur als eine Erklärung zu ארץ חשך וצלמות gefaßt werden. In demselben ist nun צלמות ולא סדרים höchst hinderlich, erstens weil

Todesschatten, 22. in's Land des Grauens wie ein Dämmrungsdunkel, (der Todesschatten, ohne Ordnung), wo's graut wie Dämmrungsdunkel. —

(כב) אֶרֶץ עֵפָתָה ׀ כְּמוֹ־אֹפֶל צַלְמָוֶת וְֽלֹא־סְדָרִים וַתֹּפַע כְּמוֹ־אֹפֶל׃

VII. Erste Rede Zophar's.

11. 1. Da erwiederte Zophar der Naamathi und sprach: 2. Soll man dem Schwall der Worte nicht erwiedern? Soll der Geschwätz'ge Recht behalten? 3. Dein Lug soll Männer machen stumm, auf daß du spottest, und Niemand dich beschämt, 4. auf daß du

יא (א) וַיַּעַן צֹפַר הַנַּעֲמָתִי וַיֹּאמַר׃ (ב) הֲרֹב דְּבָרִים לֹא יֵעָנֶה וְאִם־אִישׁ שְׂפָתַיִם יִצְדָּק׃ (ג) בַּדֶּיךָ מְתִים יַחֲרִישׁוּ וַתִּלְעַג וְאֵין מַכְלִם׃ (ד) וַתֹּאמֶר זַךְ

נ״א וְלֹא או וְלָא־ v. 22.
נ״א מַכְלִים v. 3.

ארץ vor צלמות hätte wiederholt werden sollen, zweitens צלמות aus V. 21. wiederholt wird, wodurch das ganze schleppend wird, drittens weil dies צלמות durch ולא סדרים erklärt wird, ein Wort, das sonst gar nicht vorkommt, und gezwungen „ohne Ordnung," Unordnung und Dunkel seien identisch, gedeutet wird, viertens weil es עפתה כמו אפל von ותפע כמו אפל trennt, die unleugbar durch das Wortspiel עפתה und תפע und die gleiche Endung zusammengehören. צלמות ולא סדרים ist demnach offenbar späteres Einschiebsel eines Glossators. Der erschöpfte Jjob will langsam wie erschöpft aufhören, was durch das Wortspiel und den Gebrauch derselben Worte höchst charakterisirt wird. אפל ist nicht die volle Dunkelheit, es ist der Untergang der Sonne und die darauf eintretende Dunkelheit, die noch etwas licht ist (s. Fürst Konkord.) Erst die abgeleiteten Worte bezeichnen die dichte Finsterniß. Der Dichter will also das Todtenreich als ein solches schildern, wo Dunkelheit, aber eine solche herrscht, die durch ein geringes Licht um so fühlbarer wird, da dann die Sehnsucht nach Licht schärfer geweckt wird, und das Auge sich um so mehr anstrengt, da überhaupt daselbst die Gestalten noch etwas, aber in düsterster Weise sichtbar werden. Daher תפע „hat dies Reich noch Licht," aber nur wie אפל Dämmerungsgrauen. —

11. Dritte Rede und Widerrede (Kapp. 11—14.) Erste Rede Zophar's (K. 11.) Dem Haupteinwand Jjobs, daß es nicht gerecht von Gott sei, dem schwachen Menschen kein Vergehen nachzusehen, sondern jedes streng zu strafen, tritt der dritte Redner, der leidenschaftliche, darum sich selbst unklare Zophar entgegen, mit der Behauptung: es sei nicht wahr, daß Gott keinem Vergehen nachsehe, vielmehr werde von ihm dem Menschen viel Schuld vergeben (V. 6.), der Mensch wisse dies nur nicht, da er beschränkt an Einsicht sei, wogegen Gottes Weisheit unendlich ist und jede sittliche Stufe des Menschen anerkennt (7—12.) Dies letztere müsse der Mensch anerkennen, und sich daher ihr unterwerfen, indem er aufs sorgfältigste alles Böse von sich zu entfernen sucht. Dann wird er wieder glücklich, da nur dem Frevler alle Hoffnung schwindet (13—20.) Zophar läßt sich also schon zu Zugeständnissen heran, er konzedirt Jjob, daß Gott manchem Vergehen nachsieht; bleibt aber dennoch auf dem Standpunkte seiner Partei stehen, indem er die Bedeutung des Selbstbewußtseins des Menschen, als einer Selbsttäuschung, leugnet. Der Unglückliche soll sich als Sünder ansehen, wenn er dies auch nicht begreift, und glauben, daß Gott seine Sünden erkannt und gestraft hat. Zophar treibt so auf seinem leidenschaftlichen Standpunkte nach beiden Seiten über das Maß hinaus; denn einerseits bricht er dem rigorösen Satz die Spitze ab, indem er auch Vergebung von Seiten Gottes zugesteht, aber nur, um den Unglücklichen noch mehr als Sünder zu brandmarken, da seine Sünden so groß, daß trotz vielem Vergeben die Strafe so eintreten mußte. Die Leidenschaftlichkeit Zophar's zeigt sich gleich in der wegwerfenden Weise, in der er von Jjob beim Beginn spricht, und ist diese daraus erklärlich, daß Jjob seine vorhergehende Widerrede nicht einmal an die drei „Freunde" direkt zu richten würdigte. — 2. Sept. Targ. Rdak nehmen רב דברים, parallel mit איש שפתים, für „der viele Worte macht;" aber grade weil dann der Parallelismus zu ängstlich, und diese Worte sonst (Spr. 10, 19.) „viele Reden" bedeuten, ist dies vorzuziehen. — 3. 4. Die Erklärung Jjobs, daß er schuldlos sei, sei ein Spott auf Gott, der ihn gestraft. „In deinen Augen," nämlich Gottes, den Jjob angeredet, und um den Spott

sprechest: rein ist meine Lehre, und fleckenlos ward ich in Deinen Augen! 5. Aber möchte Gott nur reden, seine Lippen öffnen wider dich: 6. der thät' dir kund der Weisheit Geheimnisse, zweimal so groß als die verwirklichte, und du erführst, daß Gott dir wohl von deiner Schuld vergißt. 7. Erreichst du etwa Gottes Forschung? oder reichst du bis zur Grenze des Allmächtigen? 8. Himmelhoch, was wirkst du? tiefer als Unterwelt, was weißt du? 9. länger als die Erd' ihr Maaß, breiter als das Meer! 10. Wenn er eindringt und preisgiebt, und ruft zu Gericht: wer hemmt ihm? 11. Denn er kennet der Männer Falschheit und sieht das Unrecht, merkt man's auch nicht, 12. und den Verstandlosen, der ver-

לִקְחִי וּבַר הָיִתִי בְעֵינֶיךָ׃ (ה) וְאוּלָם מִי־יִתֵּן אֱלוֹהַּ דַּבֵּר וְיִפְתַּח שְׂפָתָיו עִמָּךְ׃ (ו) וְיַגֶּד־לְךָ ׀ תַּעֲלֻמוֹת חָכְמָה כִּי־כִפְלַיִם לְתוּשִׁיָּה וְדַע ׀ כִּי־יַשֶּׁה לְךָ אֱלוֹהַּ מֵעֲוֺנֶךָ׃ (ז) הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד־תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא׃ (ח) גָּבְהֵי שָׁמַיִם מַה־תִּפְעָל עֲמֻקָּה מִשְּׁאוֹל מַה־תֵּדָע׃ (ט) אֲרֻכָּה מֵאֶרֶץ מִדָּהּ וּרְחָבָה מִנִּי־יָם׃ (י) אִם־יַחֲלֹף וְיַסְגִּיר וְיַקְהִיל וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ׃ (יא) כִּי־הוּא יָדַע מְתֵי־שָׁוְא וַיַּרְא־אָוֶן וְלֹא יִתְבּוֹנָן׃ (יב) וְאִישׁ נָבוּב יִלָּבֵב

v. 4. נ"א הָיִיתִי

scharf hervorzuheben. — 5. 6. Da nun diesem stolzen Selbstbewußtsein Ijobs gegenüber die Gegner nicht im Stande sind, Ijob seine begangenen Sünden nachzuweisen, welche aber Gottes Weisheit wohl kennt, so wünscht der Redner, daß Gott spräche, und dem Ijob seine Sünden offenbare, dann würde Ijob erkennen, daß er nicht nur gerecht bestraft, sondern ihm noch viel nachgesehen worden sei. Es ist dies Alles sehr natürlich; daß der Dichter hiermit schon auf die spätere Aussprache Gottes vorbereite, ist noch dunkel gehalten. Das schwierige כי כפלים לתושיה übertr. Targ. „denn Gott hat das Doppelte an Weisheit," so de Wette; Ewald: „wie doppelt stark sie (die Geheimnisse) sind an Einsicht," als dein Wissen, daß du schuldlos seiest; Ralbag: daß nach der höchsten Weisheit (תושיה) die Strafe dich doppelt treffen sollte. Allein, da ודע sich an ויגד und ויפתח anschließt, so kann כי כפלים לת' nur Zwischensatz sein, und sich so nur an תעלמות anknüpfen. תושיה haben wir wiederholt als den zur Wirklichkeit gewordenen Gedanken erkannt (s. 5, 12.), und wenn sie also auch aus der חכמה erfließt, so werden doch תעלמות die Tiefen, die verdeckten, verborgenen Tiefen der Weisheit der תושיה, dem was von der חכמה wirklich geworden ist, entgegengesetzt, und gesagt, daß diese Tiefen noch doppelt so viel Weisheit enthalten, als die Wirklichkeit offenbart. Dies ist auch dem ל angemessen, wogegen Jesch. 40, 2. ב „für." — 7—9. Wie will Ijob überhaupt Gottes Thun beurtheilen — als ob seine Gegner dies nicht auch thäten — da ja Niemand die Allwissenheit und Allmacht Gottes, die höher als der Himmel ff. sind, zu erreichen vermag? תכלית übers. man gewöhnlich Vollkommenheit; allein an allen Stellen, wo es vorkommt, heißt es „äußerste Grenze," namentlich mit עד wie 26, 10. 28, 3. Nech. 3, 21. Ps. 139, 22. Dem חקר, das ist der Allwissenheit tritt in שדי die Allmacht an die Seite, zu deren „Grenze" nun die folgenden Maßbestimmungen, so wie das תפעל vollständig passen. גבהי für das Adj. hoch, eine schöne Abwechselung im Ausdruck. — 10. Aber diese Allmacht wendet Gott an, nicht wie Ijob meinte, um zu verderben, sondern um vor Gericht zu ziehen. Um dies recht nachdrücklich zu machen, bedient sich der Redner fast derselben Worte wie Ijob 9, 11. 12., nur mit anderer Wendung, indem er von יחלף zu ויסגיר, welches Hiph. von סגר unzweifelhaft ausliefern, hingeben, preisgeben heißt, s. 16, 11. 5 M. 23, 16. 32, 30. Ps. 78, 48. 50. 62. u. v. a. O., und zu ויקהיל, versammeln, zu Gericht versammeln übergeht. Hiermit ist aber zugleich wie auf ein unparteiisches Gericht hingedeutet. — 11. 12. Und dies um so eher, da Gott allein weiß, sowohl wenn der Mensch sündigt, selbst wenn Niemand es bemerkt 11., als auch wenn der Sünder sich bessert 12. Es ist hier von den, anderen Menschen verborgenen, in der Tiefe des Menschengeistes vorgehenden Veränderungen die Rede. נבוב ילבב ist daher eine eben so dem Klange wie dem Sinne nach glückliche Paronomasie; der innere hohle Mensch, der kein Herz hat, bekommt ein Herz. עיר erkl. man gew. das Füllen des Esels. Sieht man aber, daß es nicht blos zum Reiten (Richt. 10, 4. 12. 14. Sech. 9, 9.), sondern auch zum Lasttragen Jesch. 30, 6. und Landbebauen gebraucht, das. V. 24., und daß עיר dem weiblichen Esel

ständig wird, und den wilden Esel, der als Mensch ersteht. — 13. Wenn du aufrichtest dein Gemüth, und breitest deine Hände zu ihm aus; 14. ist Unrecht in deiner Hand, entfern' es, laß Frevel nicht in deinen Zelten wohnen: 15. ja, dann erhebst du makellos dein Antlitz, bist fest und fürchtest nicht; 16. ja, du vergißt des Ungemachs, wie der Fluth, die hingerauscht, denkst du daran; 17. als Mittag heller ersteht das Leben, das Dunkel wird wie Morgen licht; 18. und du vertraust, weil Hoffnung ist; du spähest aus, ruhst sicher; 19. du streckst dich hin und Niemand schreckt, und Viele schmeicheln dir. 20. Aber der Frevler Augen verschmachten, und ihnen schwindet die Zuflucht, und ihre Hoffnung ist: die Seele auszuhauchen. —

וְעַיִר פֶּרֶא אָדָם יִוָּלֵד׃ (יג) אִם־אַתָּה
הֲכִינוֹתָ לִבֶּךָ וּפָרַשְׂתָּ אֵלָיו כַּפֶּךָ׃
(יד) אִם־אָוֶן בְּיָדְךָ הַרְחִיקֵהוּ וְאַל־תַּשְׁכֵּן
בְּאֹהָלֶיךָ עַוְלָה׃ (טו) כִּי־אָז ׀ תִּשָּׂא פָנֶיךָ
מִמּוּם וְהָיִיתָ מֻצָק וְלֹא תִירָא׃ (טז) כִּי־
אַתָּה עָמָל תִּשְׁכָּח כְּמַיִם עָבְרוּ תִזְכֹּר׃
(יז) וּמִצָּהֳרַיִם יָקוּם חָלֶד תָּעֻפָה כַּבֹּקֶר
תִּהְיֶה׃ (יח) וּבָטַחְתָּ כִּי־יֵשׁ תִּקְוָה
וְחָפַרְתָּ לָבֶטַח תִּשְׁכָּב׃ (יט) וְרָבַצְתָּ
וְאֵין מַחֲרִיד וְחִלּוּ פָנֶיךָ רַבִּים׃ (כ) וְעֵינֵי
רְשָׁעִים תִּכְלֶינָה וּמָנוֹס אָבַד מִנְהֶם
וְתִקְוָתָם מַפַּח־נָפֶשׁ׃

VIII. Widerrede Ijobs.

12. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. Jawohl, denn ihr seid 's Volk, und mit

יב (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) אָמְנָם
כִּי אַתֶּם־עָם וְעִמָּכֶם תָּמוּת חָכְמָה׃

v. 15. הסר עפ״מ

gegenüber gestellt wird 1 M. 32, 16., so halten wir es vielmehr als Bezeichnung des männlichen Geschlechts, so daß es dem איש ganz parallel, פרא der Waldesel als Bezeichnung der Wildheit, wie schon 1 M. 16, 12., dem נבוב parallel ist, so daß אדם יולד dann dem ילבב parallel. Es ist dann das umgekehrte Wortspiel wie 1 M. 16, 12., wo והוא יהיה פרא אדם, er wird als Mensch ein Waldesel, hier: er wird als Waldesel ein Mensch werden. So schon Targ., Umbreit, Ewald. Uebrigens brauchen noch heute die Araber sprüchwörtlich „den Esel der Wüste" oder „wilden Esel" für einen hartnäckigen, leidenschaftlichen Menschen. — 13. 14. Hieraus die Schlußfolgerung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß Ijobs Unglück Strafe des von ihm begangenen Unrechts ist, das er daher von sich entfernen müsse. V. 13. die Reue, V. 14. die Besserung. — 15. Hiervon die Folgen: der Sturm im Innern hört auf, es ist alles fest und sicher am Guten, so daß also die Bewegtheit Ijobs selbst als ein Zeichen sündhaften Zustandes gedeutet wird. Dies zeigt schon die Anspielung auf 10, 15. Es ist hier wiederum eines der Beispiele gegeben, an denen das Buch Ijob so reich ist, daß ein Satz im Allgemeinen Wahrheit enthält, aber in seiner Anwendung auf den Einzelfall schief und trügerisch wird. — 16. Ferner: wieder eintretendes Glück. Man vergißt der Mühsal, die vorübergegangen, denkt man an sie einmal, so ist es eben als Erinnerung. — 18. 19. Völlige Sicherheit und Ruhe. Die Meisten וחפרת „jetzt schämst du dich, dann wirst du ruhig wohnen." Allein וחפרת schließt sich genau an ובטחת, ורבצת an, die den zukünftigen Zustand schildern. Vielmehr von חָפַר graben, erforschen (z. B. 5 M. 1, 22.) Nicht die Ruhe des Sorglosen, sondern des Ueberzeugten, der ausspäht und nichts zu fürchten findet. — 20. Gegenbild, warnend für Ijob, wenn er nicht thut, was 13. 14. ihm empfohlen ist. Der Frevler Loos ist Verschmachten, Zufluchtslosigkeit, Tod. —

12. Widerrede Ijobs (Kapp. 12—14.) Die Leidenschaftlichkeit Zophars, die Härte, mit der er auf Ijob losgefahren, die Uebertreibung, mit der er aus dem scheinbaren Zugeständniß, daß Gott auch Sünden vergiebt, die Schmach auf Ijob nur um so mehr häufte, stacheln endlich Ijob auf, um die Situation zu ihrer Vollendung zu bringen. Bis hierher war es vielmehr die Klage, die Ijob ausgesprochen, um welche es sich handelte, jetzt kommt es ihm zum

(ג) גַּם־לִי לֵבָב ׀ כְּמוֹכֶם לֹא־נֹפֵל אָנֹכִי
מִכֶּם וְאֶת־מִי־אֵין כְּמוֹ־אֵלֶּה׃ (ד) שְׂחֹק
לְרֵעֵהוּ ׀ אֶהְיֶה קֹרֵא לֶאֱלוֹהַּ וַיַּעֲנֵהוּ
שְׂחוֹק צַדִּיק תָּמִים׃ (ה) לַפִּיד בּוּז
לְעַשְׁתּוּת שַׁאֲנָן נָכוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל׃
(ו) יִשְׁלָיוּ אֹהָלִים ׀ לְשֹׁדְדִים וּבַטֻּחוֹת

נ״א לֶאֱלוֹהַּ v. 4. נ״א צַדִּיק ibid.
נ״א תּוּת v. 5. נ״א לְמוֹעֲדֵי ibid.
נ״א לְשׁוּד׳ או לְשֹׁדֵד׳ v. 6.

euch stirbt die Weisheit aus! 3. Auch ich habe Verstand wie ihr, nicht weiche ich vor euch zurück, und wer weiß Solcherlei nicht? 4. Seinem Freunde, der zu Gott ruft, und er erhöret ihn, Gelächter ward ich, Gelächter der Gerechte, Fromme! 5. Dem Unglück Verachtung, Sorglosigkeit den Listigen! Ein Stoß den Wankenden, 6. den Räubern Frieden in den Zelten, Sicherheit denen die Gott erzürnen, denen die

Bewußtsein, daß es einen großen, tief greifenden Streit der Meinungen gelte, den die Streitenden selbst gar nicht lösen können, für den nur Gott selbst eine Lösung geben könnte (13, 3.) Was die Gegner sagen, das weiß er, das weiß Jeder schon längst (12, 2. 3. 13, 2.), das ist die alte Meinung; und wenn Ijob in dieser Beruhigung und Lösung der Zweifel gefunden hätte, so würde er gar nicht gesprochen haben. Aber während die Gegner sich mühen, immer die alte Meinung wieder auszusprechen, reichen sie nicht einmal daran hinan, zu verstehen, daß der Widerspruch da ist. Alles dies kommt Ijob jetzt deutlich zum Bewußtsein; er erkennt, daß seine Gegner Gott auf die falscheste Weise vertheidigen, und daß der Streit allerdings so steht, daß Gott die Widersprüche zu lösen hätte (13, 1—22.) Worin bestehen diese nun? Erstens darin, daß allerdings oft die Frevler in Glück leben, während Schuldlose leiden (12, 4—6.); hiermit ist die Grundlage der Gegner vernichtet, und es kann von einer strengen Gerechtigkeit nicht mehr die Rede sein. Und dennoch ist Gott durch die ganze Natur als der weiseste Schöpfer verkündet (12, 7—10.), und dennoch gehen alle Geschicke in der Menschenwelt von Gott aus (12, 11—25.) Dies ist also der erste Widerspruch: der weiseste Schöpfer, der in der That die Leitung der Geschicke hat, und dennoch den Sünder gedeihen, den Schuldlosen leiden läßt; der Widerspruch zwischen dem, was die Natur von Gott lehrt, und was die Ereignisse in der Menschenwelt kund geben. Der zweite Widerspruch liegt in dem Bewußtsein des Menschen: das Geschick verfolgt den aufs Fürchterlichste, der sich keiner Missethat, keines Verbrechens schuldig weiß; das Selbstbewußtsein, das nothwendig in sich eine Wahrheit haben muß, ist also in vollem Zwiespalt mit dem Bewußtsein von Gott (13, 23—28.) Der dritte Widerspruch liegt in dem Wesen des Menschen: Gott hat das Leben des Menschen sowohl voll Ungemach, als auch kurz gemacht, und bestimmt seine Dauer, der Tod endigt es und läßt es nicht wieder beginnen, und dennoch läßt ihn Gott in diesem Leben keine Ruhe genießen, hält seine Fehler aufs Genaueste fest und bestraft sie, ja, nach dem Strafmaß zu urtheilen, vergrößert er sie noch? So erscheint Gott als Verfolger seines eigenen Geschöpfs (K. 14.) Dies sind die Widersprüche gegen die alte Lehre von der strengen Waltung der göttlichen Gerechtigkeit im irdischen Menschenleben, welche Ijob vorträgt, und hier genau zeichnet; Ijob, der nur die Rolle hat, die Widersprüche aufzudecken, und damit die alte Lehre zu vernichten, der neuen die Bahn zu brechen, nicht aber sie selbst vorzutragen, was der Dichter Gott selbst überträgt. Es versteht sich von selbst, daß er daher in dieser Rede mehrmals wieder das ausspricht, was er schon früher angedeutet, nur daß er jetzt zusammengefaßt, was früher einzeln berührt worden. — 2. עם das ganze Volk, so daß alle Weisheit, die im ganzen Volke ist, in euch dreien ist, so daß, wenn ihr sterbet, die Weisheit verschwunden wäre. Höchst ironische Redeweise, die noch jetzt bei den Arab. gewöhnlich. Ramban will unnöthiger Weise מבחר העם erkl. — 3. In V. 2. sagt er: außer Euch giebt es auch noch Weisheit, in 3.: Eure Weisheit ist unbedeutend, denn solches, was ihr redet, findet sich bei Jedem, weiß Jeder. — 4. Indem er sich und seine Gegner ironisch gegenüber stellt, wird er sich der falschen Stellung bewußt, in welche der ungerechte Lauf der Dinge die Menschen bringt. Er, der gerechte, schuldlose, wird vermöge seines Mißgeschickes seinem „Freunde" (ironisch für den Boshaften) zum Gespött, während dieser Gott anruft und erhört wird. Das wiederholte שחוק zeigt, daß קרא לאלוה ויענהו Apposition ist, die zu לרעהו gehört, während zu אהיה Apposition ist צדיק תמים. Die Interpr. beziehen קרא וגו׳ zu אהיה, und fassen es als prät. (?) den frühern Zustand Ijobs bezeichnend, wodurch der Sinn und die Sprache sehr gezwungen wird. — 5. 6. Der V. 5. ist in verworrenster Weise aufgefaßt, wie wir nur folgende Uebersetzungen anführen wollen: de Wette: eine weggeworfene Fackel (לפיד) in des Glücklichen Urtheil ist wer bereit zum Wanken; Arnheim: dem Unfall (פיד nach Rabe, 30, 24. 31, 29. Spr. 24, 22.), Verachtung! — nach dem Bedünken des Glücklichen — ein Stoß (נכון) dem Fußwankenden! Ewald: dem Unglück Aechtung nach des Sichern Sinne! sie wartet auf die, deren

Gott in ihren Fäusten tragen! 7. Aber frage
doch das Vieh, es wird es dich lehren, den
Vogel des Himmels, er wird's dir verkünden;
8. oder rede zur Erde, sie wird es dich lehren,
und dir erzählen 's die Fische des Meeres:
9. wer wüßte unter allen diesen nicht, daß
des Ewigen Hand Dies geschaffen, 10. in
dessen Hand die Seele alles Lebenden, und
der Geist alles Fleisches der Menschen? —
11. Soll nicht das Ohr die Worte prüfen,
wie Speise sich der Gaumen kostet? 12. Bei
Greisen ist Weisheit, bei hohem Alter Einsicht?
13. Bei Ihm ist Weisheit und Stärke,
Sein ist Rath und Einsicht! 14. Sieh, er
zerstört, und nicht wird aufgebaut, er fesselt
den Mann, und nicht wird geöffnet. 15. Sieh,
er hält das Wasser ein, und es vertrocknet,

לְמַרְגִּיזֵי אֵל לַאֲשֶׁר הֵבִיא אֱלוֹהַּ בְּיָדוֹ׃
(ז) וְאוּלָם שְׁאַל־נָא בְהֵמוֹת וְתֹרֶךָּ וְעוֹף
הַשָּׁמַיִם וְיַגֶּד־לָךְ׃ (ח) אוֹ שִׂיחַ לָאָרֶץ
וְתֹרֶךָּ וִיסַפְּרוּ לְךָ דְּגֵי הַיָּם׃ (ט) מִי לֹא־
יָדַע בְּכָל־אֵלֶּה כִּי יַד־יְהוָה עָשְׂתָה זֹּאת׃
(י) אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל־חָי וְרוּחַ כָּל־
בְּשַׂר־אִישׁ׃ (יא) הֲלֹא־אֹזֶן מִלִּין תִּבְחָן
וְחֵךְ אֹכֶל יִטְעַם־לוֹ׃ (יב) בִּישִׁישִׁים
חָכְמָה וְאֹרֶךְ יָמִים תְּבוּנָה׃ (יג) עִמּוֹ
חָכְמָה וּגְבוּרָה לוֹ עֵצָה וּתְבוּנָה׃ (יד) הֵן
יַהֲרוֹס וְלֹא יִבָּנֶה יִסְגֹּר עַל־אִישׁ וְלֹא
יִפָּתֵחַ׃ (טו) הֵן יַעְצֹר בַּמַּיִם וְיִבָשׁוּ

Fuß ist wankend. Der Redner will aber in Folge des V. 4. den ganz verkehrten, strenger Gerechtigkeit widersprechenden Lauf der Dinge in der Menschenwelt zeigen, und führt dies in Gegensätzen durch. Nehmen wir V. 6. zu Hülfe, so sehen wir eine Reihe mit ל eingeführter Worte, denen ein Subj. entspricht: למועדי ר׳, לעשתות, לפיד, לשדדים, למרגיזי אל u. בוז, שאנן, נכון, ישליו אהלים, בטחות, was völlig verbietet in לפיד ל zur Wurzel zu rechnen, in לעשתות „in" oder „nach" zu verstehen und dgl. Wir haben vielmehr zuerst: „dem Unglück" wird von der Welt „Verachtung," ohne daß sie prüft, ob verdienter Weise; nun Gegensatz: den Listigen Sorglosigkeit, Sicherheit," עשתות vgl. עשת, עשות H. L. 5, 14. Jech. 27, 19. עשתנה Ps. 146, 4. „künstlich Erdachtes." Nun wieder dem פיד analog „ein Stoß den Wankenden," נכון von נכה, wie schon נכה רגלים, wie המון, ארון, גאון u. m. Dem gegenüber Frieden in den Zelten den Räubern, und nun weiter fortgeführt, Sicherheit denen, die Gott erzürnen; (Rabe und And. wollen משכנות suppl.) Letztere erklärt nun der Redner: denen, die Gott in ihrer Hand tragen, die ihre Faust für ihren Gott halten, so daß auch hier das ל in לאשר sich richtig anschließt; vgl. Jesch. 14, 13. 14. Chab. 1, 11. 16. And. „denen es Gott in die Hände gebracht," „wegen dessen, was Gott ihnen giebt." — 7—10. Dieser Unordnung, Verwirrung, diesen Widersprüchen in der sittlichen Welt gegenüber die Ordnung, Weisheit, Güte in der Natur, welche die lebenden Geschöpfe verkünden, die Schöpferkraft Gottes verherrlichend. And. wollten verstehen, auch die Thiere zeigen, daß der Stärkere, das Raubthier sicherer ist, als der Schwächere, wovon keine Spur, und dem V. 9. עשתה widerspricht. Den Gegensatz hebt ואולם scharf hervor. שיח gleich שאל; And. „Gesträuch," dem ל widerspricht und daß hier nur von Thieren die Rede. „Erde," die Kriechthiere der Erde, parallel zu den „Fischen des Meeres." V. 10. deutet nun an: und doch konnte es Gott bei den Menschen ebenso halten, da er auch über sie, über ihren Geist Herr ist. — 11—13. Hiermit hat er das dritte Moment des ersten Widerspruchs eingeleitet: und nicht allein die Macht hat Gott, sondern er übt sie wirklich aus, und leitet die gesammte Menschheit, er stürzt und erhebt in ihr nach seinem Willen, warum wird nun doch dem Guten Unheil, dem Frevler Glück? Die lange Schilderung, daß bei Gott Macht und Einsicht ist, leitet er V. 11. 12. mit einer abermaligen Ironie auf seine Gegner ein: Ihr beruft Euch auf die früheren Geschlechter, auf die Väter (8, 8 ff.), aber prüfen wir doch ihre Reden, wie es Schuldigkeit ist, nichts ohne Weiteres anzunehmen, so zeigt es sich, nicht bei Greisen ist Weisheit und Einsicht, sondern bei Gott. So macht er die Gegner mit ihren eigenen Sätzen zu Schanden. Daß dies der richtige Sinn, so daß V. 12. noch fragend, oder mit Voraussetzung: „Ihr sagt," zeigt die Stellung von עמו und לו V. 13. als Gegensatz, und der Wiedergebrauch von חכמה und תבונה. Etwas hinterlistig fügt er גבורה hinzu, auf die das Folgende sich mehr bezieht, wie V. 16. hervorhebt. And. sehr schwach: ja, bei den Alten ist Weisheit, aber ich habe auch von diesen gelernt, und zwar Folgendes. — 15. Beide Erscheinungen am Wasser sind für den Menschen verderblich. —

er läßt es fahren, und es verheert die Erde. 16. Bei Ihm ist Macht und Ausführung, ihm Irrer wie Verwirrer; 17. der Rathsherren als Beute hinwegziehen läßt, und Richter macht er zu Thoren; 18. öffnet der Könige Fessel, und schlingt den Gurt um ihre Lenden; 19. der Priester als Beute hinwegziehen läßt, und Mächtige stürzt er; 20. der den Bewährten die Rede nimmt, und Greisen Urtheil raubt; 21. der Schmach auf Fürsten gießt, und der Starken Gürtel macht er schlaff; 22. der von Tiefverborgnem das Dunkel hebt, und Todesschatten bringt an's Licht; 23. der Völkern Wachsthum giebt, und vertilgt sie, ausbreitet die Völker, und führt sie fort; 24. der den Verstand des Landes Volkshäuptern nimmt, und führt sie in Wüsten pfadlos umher; 25. sie tappen im Dunkel lichtlos, und er führt sie wie Trunkne umher. —

וִֽישַׁלְּחֵם וְיַהַפְכוּ־אָֽרֶץ׃ (טז) עִמּוֹ עֹז
וְתוּשִׁיָּה לוֹ שֹׁגֵג וּמַשְׁגֶּֽה׃ (יז) מוֹלִיךְ
יוֹעֲצִים שׁוֹלָל וְשֹׁפְטִים יְהוֹלֵֽל׃ (יח) מוּסַר
מְלָכִים פִּתֵּחַ וַיֶּאְסֹר אֵזוֹר בְּמָתְנֵיהֶֽם׃
(יט) מוֹלִיךְ כֹּהֲנִים שׁוֹלָל וְאֵתָנִים יְסַלֵּֽף׃
(כ) מֵסִיר שָׂפָה לְנֶאֱמָנִים וְטַעַם זְקֵנִים
יִקָּֽח׃ (כא) שׁוֹפֵךְ בּוּז עַל־נְדִיבִים וּמְזִיחַ
אֲפִיקִים רִפָּֽה׃ (כב) מְגַלֶּה עֲמֻקוֹת מִנִּי־
חֹשֶׁךְ וַיֹּצֵא לָאוֹר צַלְמָֽוֶת׃ (כג) מַשְׂגִּיא
לַגּוֹיִם וַֽיְאַבְּדֵם שֹׁטֵחַ לַגּוֹיִם וַיַּנְחֵֽם׃
(כד) מֵסִיר לֵב רָאשֵׁי עַם־הָאָרֶץ וַיַּתְעֵם
בְּתֹהוּ לֹא־דָֽרֶךְ׃ (כה) יְמַשְׁשׁוּ־חֹשֶׁךְ וְלֹא־
אוֹר וַיַּתְעֵם כַּשִּׁכּֽוֹר׃

13. 1. Sieh, Alles sah mein Auge, vernahm mein Ohr, und merkte sich's; 2. so viel ihr wisset, weiß auch ich, nicht weiche ich vor euch zurück. 3. Doch ich, zu dem Allmächt'-

יג (א) הֶן־כֹּל רָאֲתָה עֵינִי שָֽׁמְעָה אָזְנִי
וַתָּבֶן לָֽהּ׃ (ב) כְּדַעְתְּכֶם יָדַעְתִּי גַם־אָנִי
לֹא־נֹפֵל אָנֹכִי מִכֶּֽם׃ (ג) אוּלָם אֲנִי אֶל־

v. 19. נ״א וְאֵיתָ׳ v. 20. נ״א לְנֶאֱמָנִים
v. 22. נ״א עֲמֻקּוֹת v. 24. נ״א מֵסִיר
v. 25. נ״א חֹשֶׁךְ

16. Seine Macht und Einsicht ist so groß, daß für ihn der Verführer und Verführte ziemlich auf eins hinauskommen, und jener nicht mehr Kraft und Verstand besitzt als dieser. Dies das לו. — 17. Gerade um den ängstlichen Parallelismus zu vermeiden, muß שולל in seiner gew. Bedeutung verstanden werden, nicht שלולים משכל „des Verstandes beraubt," wie Rabe. — 18. Die Handlung in beiden Versh. ist dieselbe: die Herrschaft von Königen vernichtet er, und wirft diese in Fesseln; aber der Gegensatz liegt in den auf einander folgenden Zuständen. Der Gurt, mit dem Sklaven zur Arbeit sich gürten. — 19. s. V. 17. — 20. Rdak und Ralbag wollten hier נאמנים von נאם reden ableiten „Redner," was aber nicht nöthig, ja den Sinn schwächt. Die Bewährten, die ihrer Sache gewiß sind, sie überrascht er so, daß sie verstummen. — 21. Vgl. Ps. 107, 40. Die Lenden gürten, sprüchwörtl. für kräftig und muthig in den Kampf gehen; das Gegentheil hier, vgl. Jesch. 5, 27. — 22. Das Verborgenste bringt Gott ans Licht, mit dem Nebenbegriff: worüber die Menschen erschrecken, wenn sie es erfahren, was Gott sonst „gnädig bedeckt mit Nacht und Grauen" (Schiller). — 23. Die Anlage aller dieser V. lehrt, daß in וינחם ein Verderben liegen muß, also in's Exil führen; And. er beengt sie in ihren Grenzen. — 24. S. Ps. 107, 40. —

13. 1. Somit hat Ijob den Widerspruch in seinen drei Elementen wesentlich ausgesprochen, und um so mehr kann er sich nun über ihn selbst auslassen, daß ihn nur Gott lösen könne, daß seine Gegner Gott auf falsche unzutreffende Weise vertheidigen, die Gott nur verletzt, während er (Ijob) die Verhältnisse in ihrer Wahrheit aufdeckt (1—22.) —

שַׁדַּי אֲדַבֵּר וְהוֹכֵחַ אֶל־אֵל אֶחְפָּץ׃
(ד) וְאוּלָם אַתֶּם טֹפְלֵי־שָׁקֶר רֹפְאֵי אֱלִל
כֻּלְּכֶם׃ (ה) מִי־יִתֵּן הַחֲרֵשׁ תַּחֲרִישׁוּן
וּתְהִי לָכֶם לְחָכְמָה׃ (ו) שִׁמְעוּ־נָא
תוֹכַחְתִּי וְרִבוֹת שְׂפָתַי הַקְשִׁיבוּ׃ (ז)
הַלְאֵל תְּדַבְּרוּ עַוְלָה וְלוֹ תְּדַבְּרוּ רְמִיָּה׃
(ח) הֲפָנָיו תִּשָּׂאוּן אִם־לָאֵל תְּרִיבוּן׃
(ט) הֲטוֹב כִּי־יַחְקֹר אֶתְכֶם אִם־כְּהָתֵל
בֶּאֱנוֹשׁ תְּהָתֵלּוּ בוֹ׃ (י) הוֹכֵחַ יוֹכִיחַ
אֶתְכֶם אִם־בַּסֵּתֶר פָּנִים תִּשָּׂאוּן׃ (יא)
הֲלֹא שְׂאֵתוֹ תְּבַעֵת אֶתְכֶם וּפַחְדּוֹ יִפֹּל
עֲלֵיכֶם׃ (יב) זִכְרֹנֵיכֶם מִשְׁלֵי־אֵפֶר
לְגַבֵּי־חֹמֶר גַּבֵּיכֶם׃ (יג) הַחֲרִישׁוּ מִמֶּנִּי
וַאֲדַבְּרָה־אָנִי וְיַעֲבֹר עָלַי מָה׃ (יד) עַל־
מָה ׀ אֶשָּׂא בְשָׂרִי בְשִׁנָּי וְנַפְשִׁי אָשִׂים

נ״א וְרִבֹ׳ v. 6. נ״א תְּדַבְּרוּ v. 7.
דגש אחר ת״ג ונ״א תֵלּוּ v. 9.
נ״א פָּנִים v. 10. נ״א יִפֹּל v. 11.
עט׳ הַחֲרִישׁוּ v. 13.

gen möcht' ich reden, mit Gott zu rechten, das begehr' ich. 4. Doch ihr seid Lügendichter, nichtige Aerzte zusammen Alle. 5. O schwiegt ihr still, gält' es als Weisheit euch! 6. So höret meine Mahnung, auf meiner Lippen Rügen horchet auf. 7. Für Gott wollt Unrecht ihr behaupten, und reden Trug für Ihn? 8. Ihr wollet Ihn begünstigen, wenn ihr für Gott rechtet? 9. Wird's gut sein, so er euch durchforschet? Könnt ihr, wie man wohl Menschen täuscht, Ihn täuschen? 10. Wie wird er strafen euch, wenn im Geheimen ihr begünstiget! 11. Schreckt seine Hoheit euch denn nicht, und fällt nicht seine Furcht auf euch? 12. Eure Erinnerungen sind Sprüche von Asche, eure Höhen Höhen von Lehm! — 13. Schweigt vor mir, und ich will reden, und komme über mich was will! 14. Um was es sei, ich trage mein Fleisch in meinen Zähnen, ich lege meine Seel' in

2. 12, 3. — 3. Durch die klare Aussprache des Widerspruchs ist Ijob zum Bewußtsein gekommen, daß Gott selbst ihn nur lösen kann. Es widerspricht dies K. 9. nicht, sondern die veränderte Situation hat das Dunkle zur Klarheit gebracht. — 4. Nicht die Gegner vermögen es, denn ihre Reden sind falsch, sie vertheidigen Gott auf unrechte, diesen kompromittirende Weise (4—12.) טפל Ps. 119, 69. — 5. 6. Sie hätten schweigen, und vielmehr ihn anhören müssen, da sie nur Altes und Falsches zu sagen hatten, er aber den Widerspruch aufgedeckt. — 7. 8. Während er kühn, selbst Gott gegenüber, die Zweifel ausgesprochen, haben sie, um Gott auf ihre Weise zu rechtfertigen, den Unglücklichen, Leidenden gebrandmarkt. — 9—11. Da ihr selbst das Gefühl meiner Schuldlosigkeit in euch tragen, also selbst Zweifel in eure Lehre, durch die ihr so Vielen Unrecht thut, hegen müsset, so muß euch ja Gott strafen, der euch durchschaut. — 12. So erweist sich ihre Lehre als werthlos, als eine Höhe, die leicht zusammenbricht. — 13. Vielmehr, wenn die Vertheidiger der alten nichtigen Lehre so verstummen, will er (Ijob) ohne Furcht vor Gefahr seine Zweifel, seine Fragen vortragen, damit Gott Gelegenheit nehme, sie zu lösen, und so die Wahrheit zu Tage komme, und mit ihr seine Unschuld, (daher immer in Form einer Rechtssache). Freilich wäre es wünschenswerth, daß hierbei Ijob seiner Schmerzen enthoben werde, damit er selbst nicht Partei sei, und keine Furcht seine Zunge fessele (13—22). — 14. Er will sich jeder Gefahr unterziehen, indem er die Wahrheit aufdeckt. Ijob konnte hierbei im Sinne haben, welche Gefahren es schon unter den Menschen mit sich bringt, einer alten Lehre, namentlich Priesterlehre, zu widersprechen, wie er ja schon bei seinen Freunden erfahren. Doch überwältigt ihn auch, da er Gott unmittelbar auffordert, die alte Furcht, daß solches Wagniß das Leben kosten könne. Man vergesse nicht, daß Ijob zwar der alten Lehre widerspricht, aber eine neue Anschauung selbst noch nicht gefunden; so klar er den Widerspruch durchschaut, so unklar ist ihm die Lösung. Der Dichter hält auf bewundernswürdige Weise Ijob in dieser seiner Rolle fest. Vgl. Richt. 12, 3. Der Parallelismus ist zu klar, als daß die sprüchwörtliche Redensart in der ersten Versh. einen andern Sinn haben sollte, als die in der

meine Hand! 15. Sieh, er mag mich tödten, ich hoffe nichts, nur meine Wege will ich vor ihm darthun! 16. Er selbst wird mir zur Hülfe sein, denn Heuchler kommen nicht vor ihm. 17. So hört mein Wort, mit euren Ohren meine Weisung. 18. Sieh doch, die Rechtsführung hab' ich geordnet, ich weiß, daß Recht ich habe. 19. Wer ist's, der mich beschulde? Dann will ich schweigen und verscheiden. 20. Zwiefaches nur thu' nicht mit mir, dann berg' ich mich vor deinem Antlitz nicht: 21. entferne deine Hand von mir, und deine Furcht laß mich nicht ängsten. 22. So rufe, antworten werde ich, oder laß reden mich, und du erwiedre mir. — 23. Wie viele Fehl' und Sünden habe ich? meine Missethat und Sünde thu' mir kund! 24. Warum verbirgst dein Antlitz du, und achtest einen Feind mich dir? 25. O, ein verwehtes Blatt willst du verstürmen, verdorrte Stoppel jagen? 26. daß du so Bittres über mich ausschreibst, und meiner Jugend Sünden mir zuweisest, 27. und meine Füße legest in den Stock, all

בְּכַפִּי׃ (טו) הֵן יִקְטְלֵנִי לֹא אֲיַחֵל אַךְ־
דְּרָכַי אֶל־פָּנָיו אוֹכִיחַ׃ (טז) גַּם־הוּא־לִי
לִישׁוּעָה כִּי־לֹא לְפָנָיו חָנֵף יָבוֹא׃ (יז)
שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ מִלָּתִי וְאַחֲוָתִי בְּאָזְנֵיכֶם׃
(יח) הִנֵּה־נָא עָרַכְתִּי מִשְׁפָּט יָדַעְתִּי כִּי־
אֲנִי אֶצְדָּק׃ (יט) מִי־הוּא יָרִיב עִמָּדִי
כִּי־עַתָּה אַחֲרִישׁ וְאֶגְוָע׃ (כ) אַךְ־שְׁתַּיִם
אַל־תַּעַשׂ עִמָּדִי אָז מִפָּנֶיךָ לֹא אֶסָּתֵר׃
(כא) כַּפְּךָ מֵעָלַי הַרְחַק וְאֵמָתְךָ אַל־
תְּבַעֲתַנִּי׃ (כב) וּקְרָא וְאָנֹכִי אֶעֱנֶה אוֹ
אֲדַבֵּר וַהֲשִׁיבֵנִי׃ (כג) כַּמָּה לִי עֲוֺנוֹת
וְחַטָּאוֹת פִּשְׁעִי וְחַטָּאתִי הֹדִיעֵנִי׃ (כד)
לָמָּה־פָנֶיךָ תַסְתִּיר וְתַחְשְׁבֵנִי לְאוֹיֵב לָךְ׃
(כה) הֶעָלֶה נִדָּף תַּעֲרוֹץ וְאֶת־קַשׁ יָבֵשׁ
תִּרְדֹּף׃ (כו) כִּי־תִכְתֹּב עָלַי מְרֹרוֹת
וְתוֹרִישֵׁנִי עֲוֺנוֹת נְעוּרָי׃ (כז) וְתָשֵׂם

v. 15. לו ק׳

v. 23. נ״א הוֹדִיעֵנִי ובמדוייקים חסר

zweiten: das Leben nicht ängstlich festhalten wollen, jeder Gefahr sich unterwerfen. — 15. Jjob will nur seine Unschuld konstatiren, mit der freilich der alten Lehre ins Angesicht geschlagen wird. Das Keri לו „ich hoff' auf ihn," das auch die Verss., ist dem Seelenzustande Jjobs nicht angemessen, und widerspricht dem Zusammenhang. Jjob verzichtet auf jede Hoffnung von Lebensrettung, nur nicht seine Unschuld darzuthun. — 16. Die meisten Neueren „auch das würde mir zur Hülfe sein," nämlich daß ich vor ihm mich rechtfertige; was sowohl wider die gewöhnliche Redensart ויהי לי לישועה, wider den Zusammenhang אל פניו 15. לפניו 16., als auch dem Sinne nach matt, denn, wenn er seine Unschuld dargethan, so versteht sich sein Heil von selbst. Vielmehr הוא „er," Gott. Läßt mich Gott einmal zur Rechtfertigung zu, so wird er selbst mir darin behülflich sein, da Heuchelei vor ihm nicht bestehen kann. Jjob konnte dies in seinem Selbstbewußtsein, daß er unschuldig sei (V. 18.), was im Hintergrunde (in der Einl. d. Buches) ja auch anerkannt war, aussprechen. — 19. Immer sicherere Aussprache seines Selbstbewußtseins. Wer will mich eines Verbrechens zeihen? Wenn Einer das könnte, will ich sofort (עתה) schweigen und sterben. — 20—22. Vergl. 9, 34. 35. — 23. Hiermit ist aber auch eingeleitet, den oben ausgeführten objektiven Widerspruch subjektiver auszuführen. Während dieser oben aus dem Wesen Gottes heraus deduzirt worden, wird er nun zuerst aus dem Bewußtsein (23—28.), dann aus dem Wesen des Menschen heraus dargelegt. Jjob fordert also von Gott, daß ihm die Vergehen kund gethan werden, auf welche sein Unglück als Strafe gefolgt sei, durch welche Gott ihn so leiden zu lassen das Recht erhalten. — 24. Wenn aber keine Vergehungen da sind — Jjob theilt also dem Selbstbewußtsein des Menschen sein volles Recht zu — welches ist die Ursache, um derentwillen er leidet? — 25. Und dies ist um so gewichtiger, da Jjob sich schon ohnedem so schwach fühlt, daß er einem schon vom Winde getriebenen Blatte, einer dürren Stoppel gleicht, also nicht etwa einer Macht, die Gott zu bekämpfen hätte. — 26. Sollte wohl Gott, um nur so strafen zu können, ihn jetzt die Strafe für die in frühester, kaum zurechnungsfähiger Jugend begangenen Fehle erleiden lassen?

meine Pfade streng bewachst, um meiner Füße Wurzeln Zeichen machst? 28. und Selbiger zerfällt wie Moder doch, wie ein Gewand, an dem die Motte frißt! —

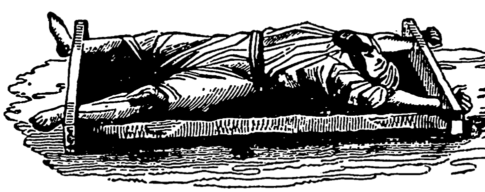
בַּסַּד ׀ רַגְלַי וְתִשְׁמוֹר כָּל־אָרְחֹתָי עַל־
שָׁרְשֵׁי רַגְלַי תִּתְחַקֶּה׃ (כח) וְהוּא כְּרָקָב
יִבְלֶה כְּבֶגֶד אֲכָלוֹ עָשׁ׃

14. 1. Der Mensch, vom Weib geboren, an Tagen kurz, an Unruh satt, 2. ~~wie~~ eine Blume sprießt er und wird abgemäht, wie Schatten flieht er und bleibt nicht: 3. und doch auf Solchen schärfst du deine Augen? mich bringst du in's Gericht mit dir? 4. Wer schafft denn Reines aus Unreinem? Nicht Eines! 5. So aber eingezeichnet seine Tage, seiner Monde Zahl bei dir, hast du bestimmt sein

יד (א) אָדָם יְלוּד אִשָּׁה קְצַר יָמִים
וּשְׂבַע־רֹגֶז׃ (ב) כְּצִיץ יָצָא וַיִּמָּל וַיִּבְרַח
כַּצֵּל וְלֹא יַעֲמוֹד׃ (ג) אַף־עַל־זֶה פָּקַחְתָּ
עֵינֶךָ וְאֹתִי תָבִיא בְמִשְׁפָּט עִמָּךְ׃
(ד) מִי־יִתֵּן טָהוֹר מִטָּמֵא לֹא אֶחָד׃
(ה) אִם־חֲרוּצִים ׀ יָמָיו מִסְפַּר־חֳדָשָׁיו

נ"א וְתִשְׁמֹר v. 27. נ"א אָרְחוֹתָי ibid.
נ"א עֵינְךָ v. 3. נ"א וְאֹתִי ibid.

Das würde freilich wiederum nicht gerecht sein. — 27. Und ihn darum so mit Leiden überhäufen, daß er dem Schmerzgefühl (etwa durch Leichtsinn, Zerstreuung) nicht entgehen könne? Die Fesselung der Füße, die strengste Wacht bezieht sich hier auf die Festhaltung des Leidenden in seinem Leiden durch die Größe und die Vielfachheit des Letztern. Das Alterthum und das jetzige Morgenland wissen von sehr verschiedenen Arten „Stöcke," theils die um Füße oder Hände oder Nacken, oder um alle drei gelegt wurden, theils mit denen der Sträfling sich von der Stelle bewegen konnte. Der Holzschnitt zeigt uns die noch jetzt in Indien gewöhnliche Art, die den Mann in eine sehr beschwerliche Lage bringt.



Ein Hindostaner im Stock.

Hier ist nur vom Stocke um die Füße die Rede. Sich um die Fußsohlen Zeichen machen, so daß sie sich von der Stelle nicht bewegen können, ohne daß es verrathen würde, vgl. über חקה Jech. 8, 10. — 28. geht zu V. 25. zurück: diese Einengung in die Strafe ist um so auffallender, als der Bestrafte doch wie Moder und Mottenfraß vergeht. Resultat: Ijob, also überhaupt der Gerechte leidet wider sein ganzes Bewußtsein, höchstens für einige längst vergessene Jugendfehler, also über alles Maß hinaus. והוא auf „meine" im vorig. V. zurück, zugleich hinüberleitend zu „Mensch" im folg. V. —

14. 1. Worauf Ijob im Vor. schon hingedeutet, das wird nun genauer durchgeführt: der dritte Widerspruch beruht im Wesen des Menschen. Bei der Kürze des menschlichen Daseins und bei der Mühsal, die schon natürlicher Weise mit diesem verbunden ist, stimmt es mit der Gerechtigkeit nicht überein, ihn auf's Aeußerste zu bewachen, und jeden Fehltritt in strengstem Maße zu strafen. — 4. Hierzu kommt, daß der Mensch, vom Weibe geboren, schon von Natur zur Sünde eine Neigung hat, so daß ihn also Gott mit schwachem Willen entstehen ließ. Vgl. Ps. 51, 6. 7. — 5. 6. Diese kurze Lebenszeit ist noch dazu eine von Gott genau bestimmte, so daß es also gewiß ist, daß keine Zeit des

Festgesetztes, das er nicht überschreite: 6. blick'
weg von ihm, auf daß er feire, sich freue wie
ein Löhner seines Tagewerks! 7. Denn Hoff=
nung ist dem Baume; haut man ihn ab, so
treibt er wieder, und sein Gesproß hört doch
nicht auf; 8. wenn seine Wurzel altert in der
Erde, und stirbt sein Stamm im Staube:
9. vom Duft des Wassers sprießt er wieder,
setzt Zweige an wie frisch gepflanzt. 10. Doch
der Mann, stirbt er, liegt er danieder; der
Mensch, verscheidet er, wo ist er? 11. Das
Wasser fließet aus dem See ab, der Fluß ver=
schwindet, trocknet aus: 12. so liegt der Mensch
und steht nicht wieder auf; bis die Himmel
vergehen, erwachen sie nicht wieder, und regen
sich aus ihrem Schlummer nicht. 13. Wie
anders, wahrtest du mich in der Gruft, bärgest
mich bis sich dein Zorn gelegt, setztest ein Ziel
du mir, und dächtest meiner dann! 14. Oder,
stirbt der Mann, lebt er dann? Alle Tage mei=
nes Dienstes würd' ich harren, bis erschiene

אַתָּה חֻקּוֹ עָשִׂיתָ וְלֹא יַעֲבֹר׃ (ו) שְׁעֵה
מֵעָלָיו וְיֶחְדָּל עַד־יִרְצֶה כְּשָׂכִיר יוֹמוֹ׃
(ז) כִּי יֵשׁ לָעֵץ תִּקְוָה אִם־יִכָּרֵת וְעוֹד
יַחֲלִיף וְיֹנַקְתּוֹ לֹא תֶחְדָּל׃ (ח) אִם־
יַזְקִין בָּאָרֶץ שָׁרְשׁוֹ וּבֶעָפָר יָמוּת גִּזְעוֹ׃
(ט) מֵרֵיחַ מַיִם יַפְרִחַ וְעָשָׂה קָצִיר כְּמוֹ־
נָטַע׃ (י) וְגֶבֶר יָמוּת וַיֶּחֱלָשׁ וַיִּגְוַע אָדָם
וְאַיּוֹ׃ (יא) אָזְלוּ־מַיִם מִנִּי־יָם וְנָהָר
יֶחֱרַב וְיָבֵשׁ׃ (יב) וְאִישׁ שָׁכַב וְלֹא־יָקוּם
עַד־בִּלְתִּי שָׁמַיִם לֹא יָקִיצוּ וְלֹא יֵעֹרוּ
מִשְּׁנָתָם׃ (יג) מִי יִתֵּן ׀ בִּשְׁאוֹל תַּצְפִּנֵנִי
תַּסְתִּירֵנִי עַד־שׁוּב אַפֶּךָ תָּשִׁית לִי חֹק
וְתִזְכְּרֵנִי׃ (יד) אִם־יָמוּת גֶּבֶר הֲיִחְיֶה
כָּל־יְמֵי צְבָאִי אֲיַחֵל עַד־בּוֹא חֲלִיפָתִי׃

v. 5. חקיו ק׳

Glückes noch kommen könne. ירצה geben Einige: bis er seinen Todestag herbeiwünscht, oder: bis er sein Tagewerk abgetragen. Schon 7, 2. heißt es: der Löhner harret seines Lohnes; 10, 20. spricht Ijob den Wunsch aus, vor dem Tode, nach welchem er doch nicht in's irdische Leben zurückkehre, ein wenig noch erheitert zu werden; und denselben Gedankengang zeigen die folgenden V. Demnächst: so daß der Mensch wie ein Löhner an seinem Tagewerk Gefallen habe, mit Hinblick auf den Lohn und die Feierstunde am Abend, in welcher er jenen genießen kann. — 7—12. Dieser Wunsch ist um so gerechter, als das Leben des Menschen mit dem Tode beendet ist, und er nicht wieder in das irdische Leben zurückkehrt. Dies wird durch ein zweifaches Bild um so fühlbarer gemacht. Der Mensch ist hierin dem Baume ungleich, der, sei sein Stamm abgehauen (7.), oder seine Wurzel verdorrt (8.), wieder aufschießen kann; aber gleich dem See, dessen Wasser gänzlich abgeflossen ist, oder dem völlig versiegten Strome, dessen Wasser nicht wiederkehren. Ijob hat bis dahin keine Ahnung von dem spätern Dogma der Wiederauferstehung. Hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele steht er von vorn herein ganz auf dem Boden seiner Gegner, die mit einer auf Erden sich abschließenden strengen Gerechtigkeit ein jenseitiges Leben nicht in Betracht ziehen. Vgl. Anm. zu 7, 9. V. 11. fast Jesch. 19, 5. — 13. Ijob fühlt aber den Widerspruch zu einem unendlichen Bruch sich dehnen; er ringt nach einer Lösung; er sucht nach einem Gedanken, welcher den Zwiespalt in eine Harmonie auflösen würde. Da erhebt sich in seinem kämpfenden Geiste die Vorstellung: wie anders wäre es, wenn der Mensch in das Leben noch einmal zurückkehrte, wenn er im Grabe (in der Unterwelt) nur so lange läge, bis der Zorn Gottes sich gelegt, und Gott dann nach bestimmter Zeit seiner wieder gedächte, um ihn ins Leben wieder zurückkehren zu lassen? — 14. Noch einen Schritt weiter: von dieser Wiederkehr dieses irdischen Lebens macht er sich frei, und erhebt sich zu dem klaren Gedanken der Unsterblichkeit: wenn der Mensch stirbt, lebt er dann noch? (Fälschlich sahen Viele eine Parenthese in diesen Worten, während es fortschreitende Entwickelung ist). Dann würde er sich niemals beklagen, er würde ruhig ausharren in seinem Kriegsdienst (צבא 7, 1.), bis die Ablösung käme, und ihn zum Frieden eingehen ließe. Die einfache, kunstlose Zusammenstellung von אם ימות היחיה „wenn er stirbt, lebt er?" ist von ungeheurer Wirkung. Dem künstlichen Gebäu, dem verworrenen Knäuel der streitenden Gedanken tritt die Lösung in drei Worten nahe. Aber schnell ist es vorüber, und die Nacht, durch den Gedankenblitz einen Augenblick erhellt, kehrt zurück. —

(טו) תקרא ואנכי אענך למעשה ידיך
תכסף׃ (טז) כי־עתה צעדי תספור לא
תשמור על־חטאתי׃ (יז) חתם בצרור
פשעי ותטפל על־עוני׃ (יח) ואולם
הר־נופל יבול וצור יעתק ממקומו׃
(יט) אבנים ׀ שחקו מים תשטף ספיחיה
עפר־ארץ ותקות אנוש האבדת׃
(כ) תתקפהו לנצח ויהלך משנה פניו
ותשלחהו׃ (כא) יכבדו בניו ולא ידע
ויצערו ולא־יבין למו׃ (כב) אך בשרו
עליו יכאב ונפשו עליו תאבל׃

meine Ablösung! — 15. Rufe, ich will dir antworten, nach dem Werke deiner Hände sehne dich! 16. Doch nun zählst du meine Schritte: wachst du über meine Sünde nicht? 17. Versiegelt im Beutel ist mein Fehl, und du dichtest meiner Schuld noch zu. 18. Aber auch ein fallender Berg verfällt, selbst ein Fels rückt fort von seiner Stelle; 19. Steine reibt das Wasser ab, sein Gefälle schwemmt der Erde Staub fort: so vernichtest du des Menschen Hoffnung. 20. Du drängst ihn immerfort, bis er hinfährt, sein Antlitz verändernd, und du von dannen ihn sendest. 21. Seine Söhne sind geehrt, er weiß es nicht, mißachtet, er merkt es nicht. 22. Nur sein Fleisch schmerzet an ihm, und seine Seele trauert um ihn. —

IX. Zweite Rede Eliphas'.

טו (א) ויען אליפז התימני ויאמר׃
(ב) החכם יענה דעת־רוח וימלא קדים

15. 1. Da erwiederte Eliphas der Themani und sprach: 2. Antwortet ein Weiser Winderkenntniß, und füllt mit Oststurm seinen

v. 19. נ״א שחקו v. 22. נ״א עליו ibid. נ״א עליו
v. 1. נ״א התימני

15. Diesen beglückenden Gedanken wie von sich schüttelnd, kehrt er zu der frühern, ihn beherrschenden Vorstellung zurück, er ruft Gott von Neuem auf, mit ihm vor Gericht zu treten (13, 22.), und sucht ihn hierzu durch die Erinnerung zu bewegen, daß er dem Werke seiner Hände, seinem Geschöpfe Erbarmen, Mitgefühl schuldig sei. Viele wollten diesen V. (Umbreit noch gezwungener auch den folg.) als Ausführung noch zum Vorhergehenden ziehen: „würdest du mich dann rufen, so würde ich gern antworten" u. s. w. Dem widerspricht schon der bisherige Gebrauch dieser Worte, und wie dann der gediegene Schluß des V. 14. in's Breite sich verschleppen würde. Ijob kehrt zu der Schilderung auf seinem bisherigen Standpunkte zurück (כי עתה V. 16.), und dazu ist V. 15. Einleitung. — 16. 17. Gott bewacht ihn aufs ängstlichste, hält seine Sünden sorgfältig fest, um sie zu strafen, ja erhöhet diese noch. Den Fortschritt vom Bewachen der Schritte (also guten und bösen), bis zum Festhalten der Sünden drückt der Redner, in der Redeform wechselnd, fragend aus, לא für הלא, da V. 17. für den V. 16. gar keinen andern Sinn zuläßt. Im alten (s. 2 Kön. 12, 10.) wie im neuen Morgenlande finden wir die Sitte, Summen Geldes in Beutel zu thun und zu versiegeln, und sie so weiter zu geben. טפל vgl. 13, 4. And. „du magst meine Sünde nicht erwarten." — 18. Und da hat er dann nur die Aussicht, bald zu unterliegen, da selbst das Festeste, Berge und Felsen, immer wiederholten Angriffen nicht wiederstehen können. Auch Berg und Fels, wenn sie im Fallen sind, können sich nicht halten. Den Uebergang des נבל (Gleichklang mit נפל) in diesem Gebrauche wird durch Jesch. 34, 4. vermittelt, wo es von den Sternen und dem Feigenbaum gebraucht wird. — 19. ספחיה vgl. Chab. 2, 15. Ralbag für סחף, Rabe גלים. — 29. Der gänzliche Untergang des Menschen unter den Schlägen des Schicksals, bis zum Tode. Die Worte haben eine fürchterliche Gewalt: Gott wiederholt immerfort schreckliche Stöße auf ihn, bis er von dannen fährt d. i. stirbt, im Sterben die Todesblässe über ihn kommt, die gänzliche Veränderung seiner Gestalt und seines Wesens, und sendet ihn dann in's Grab. — 21. 22. Dort weiß er von nichts, kümmert sich um nichts, selbst um seiner Kinder Schicksal nicht, sondern nur um sich selbst trägt er in der Unterwelt noch Schmerz, indem sein Körper vermodert und seine Seele ein schwaches Bewußtsein seiner selbst hat. Da dieser Gedanke höchst auffällig, so verstehen Ramban und Ralbag 21. und 22. vom Krankenlager. —

Schooß? 3. mahnt mit Rede, die nichts frommt, und mit Worten, die nichts nützen? 4. Aber du brichst auch Gottesfurcht, und minderst Andacht vor Gott. 5. Denn deine Sünde unterweiset deinen Mund, daß du wählest der Listigen Sprache; 6. dich verurtheilt dein Mund, nicht ich, und deine Lippen zeugen wider dich. 7. Warst du der Menschen Erster geboren, und vor den Hügeln gezeugt? 8. Hast du im Rathe Gottes gelauscht, und

בִּטְנוֹ׃ (ג) הוֹכֵחַ בְּדָבָר לֹא יִסְכּוֹן וּמִלִּים
לֹא יוֹעִיל בָּם׃ (ד) אַף־אַתָּה תָּפֵר יִרְאָה
וְתִגְרַע שִׂיחָה לִפְנֵי־אֵל׃ (ה) כִּי־יְאַלֵּף
עֲוֺנְךָ פִיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים׃
(ו) יַרְשִׁיעֲךָ פִיךָ וְלֹא־אָנִי וּשְׂפָתֶיךָ
יַעֲנוּ־בָךְ׃ (ז) הֲרִאישׁוֹן אָדָם תִּוָּלֵד
וְלִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלְתָּ׃ (ח) הַבְסוֹד אֱלוֹהַּ

נ״א פִּיךָ v. 5. יתיר ו׳ v. 7.
נ״א הַבְסוֹד v. 8.

15. Zweite Reihe der Reden und Widerreden (Kapp. 15—21.) Nachdem so die erste Reihe der Reden die Situation gezeichnet, und die streitenden Ansichten aufgestellt hatte; nachdem auf der einen Seite als die alte Lehre der Menschheit hingestellt worden: daß jedes Unglück Strafe für ein Vergehen sei, jeder Mensch Vergehen sich zu Schulden kommen lasse, daß also der Mensch jedes Unglück nur als eine gerechte Strafe seiner Vergehen anzusehen habe, der Frevler, wenn auch nach einigem, doch stets kurzem Bestande, untergehe, weshalb jeder Mensch nur streben müsse das Unrecht von sich zu entfernen — auf der andern Seite die Zurechnungsfähigkeit des so schwach, für ein kurzes und mühseliges Leben geschaffnen Menschen nach so strengem Maße geleugnet, ein solches jus talionis von Seiten Gottes für ungerecht, vielmehr die Nachsicht und Vergebung für nothwendig erklärt, ja behauptet worden, daß oft Frevler glücklich sind, während Schuldlose aufs schwerste leiden, daß daher sehr oft das Selbstbewußtsein den Menschen frei spricht, während das Geschick ihn tief getroffen, endlich der das irdische Leben endende Tod, welcher den Menschen zu einem spätern Genuß nicht wieder kommen läßt, dem schuldlos Leidenden keinen Ersatz bietet — beginnt die zweite Reihe der Reden und Widerreden, welche zu zeigen bestimmt ist, daß zwischen diesen beiden streitenden Ansichten keine Versöhnung möglich ist, daß jene alte Lehre nicht im Stande sei, die erhobenen Widersprüche und Zweifel zu lösen, daß sie nichts vermöge, als strikte nur sich selbst zu behaupten. Daher bringt diese zweite Reihe den eigentlichen Gegenstand nur um ein Weniges weiter, indem sie nur die schon gegebenen Ansichten durch den Schein weitläufiger Schilderungen zu stützen sucht. Deshalb bringen die drei Gegner Ijobs (K. 15. 18. 20.) nichts weiter vor als den Satz: der Frevler wird von der Strafe bis zum Untergang verfolgt, und Ijob (K. 16. 17. 19. 21.) nichts anders als: mein Leiden ist unendlich, dabei trifft es mich unschuldig, während Frevler bestehen und blühen, von Vergeltung nicht getroffen. Dennoch bereitet sich, aber noch unklar, in den Aussagen beider Parteien schon ein Weitergehen vor. Die Gegner weisen darauf hin, daß die von Ijob so ungebunden aufgedeckten Widersprüche nothwendig als Konsequenz zur Gottesleugnung hinführen müssen, während dem Ijob es immer sichrer aufgeht, daß um dieser Widersprüche willen hinter diesem irdischen Leben noch ein Weiteres liegen müsse, in welchem die Lösung und Ausgleichung vor sich gehe. — Vierte Rede und Widerrede (Kapp. 15—17.) Zweite Rede Eliphas' (K. 15.) Die von Ijob theils in Bethörung, theils in Leidenschaft aufgedeckten Widersprüche untergraben die Gottesfurcht, und sind so selbst Zeugen wider Ijob, der damit aus seinem Innern heraus verräth, daß er schuldig sei (2—13.) Es muß vielmehr zugegeben werden, daß der Mensch sündig ist (14—16.), und wahr ist es, was alle Menschen von jeher lehrten (17—19.), den Frevler verfolgt das Unheil und vernichtet ihn (20—25.) — 2. 3. „Wind," leer, inhaltlos, zugleich aber קדים stürmisch, sengend, s. I. S. 217. V. 3. deutet das Bild. Ijob ist also kein Weiser, da er dies thut. — 4. Dies träfe aber nur Ijob selbst, aber die Reden Ijobs, in denen er Gott den Schuldlosen eben so verfolgend, wie den Schuldigen unbestraft lassend bezeichnet, müssen in anderen Menschen Gottesfurcht und religiösen Sinn (שיחה) zerstören, und darum sündigt Ijob um so mehr. — 5. 6. So kannst du nur sprechen, wenn du schuldig bist, und du listig auf Gott die Schuld schieben willst, und so bezeugt deine eigene Rede deine Schuldhaftigkeit. Fälschlich haben die meisten Interpr. עונך als Akkus., פיך als Nomin. genommen, so daß V. 5. nichts anders als dasselbe was V. 6. aussagt. Dem widerspricht die dadurch hervorgebrachte Tautologie, die Stellung der Worte, und die zweite Versh. von 5., weshalb die meisten „obschon du wählst" übersetzen mußten. Vielmehr ist עונך Nomin. Dann ist es V. 5. die Schuld, welche Ijob so reden läßt und schlau sich selbst decken will, V. 6. die Rede, welche die Schuld offenbart. — 7. 8. Und doch, worauf stützest du dich, daß du in deinem Widerspruch Recht haben willst? Bist du tiefer in Gottes Rath, etwa schon vor der Schöpfung,

תִּשְׁמָע וְתִגְרַע אֵלֶיךָ חָכְמָה׃ (ט) מַה־
יָּדַעְתָּ וְלֹא נֵדָע תָּבִין וְלֹא־עִמָּנוּ הוּא׃
(י) גַּם־שָׂב גַּם־יָשִׁישׁ בָּנוּ כַּבִּיר מֵאָבִיךָ
יָמִים׃ (יא) הַמְעַט מִמְּךָ תַּנְחוּמוֹת אֵל
וְדָבָר לָאַט עִמָּךְ׃ (יב) מַה־יִּקָּחֲךָ לִבֶּךָ
וּמַה־יִּרְזְמוּן עֵינֶיךָ׃ (יג) כִּי־תָשִׁיב אֶל־
אֵל רוּחֶךָ וְהוֹצֵאתָ מִפִּיךָ מִלִּין׃ (יד) מָה־
אֱנוֹשׁ כִּי־יִזְכֶּה וְכִי יִצְדַּק יְלוּד אִשָּׁה׃
(טו) הֵן בִּקְדֹשָׁו לֹא יַאֲמִין וְשָׁמַיִם לֹא־
זַכּוּ בְעֵינָיו׃ (טז) אַף כִּי־נִתְעָב וְנֶאֱלָח
אִישׁ־שֹׁתֶה כַמַּיִם עַוְלָה׃ (יז) אֲחַוְּךָ
שְׁמַע־לִי וְזֶה־חָזִיתִי וַאֲסַפֵּרָה׃ (יח) אֲשֶׁר־
חֲכָמִים יַגִּידוּ וְלֹא כִחֲדוּ מֵאֲבוֹתָם׃
(יט) לָהֶם לְבַדָּם נִתְּנָה הָאָרֶץ וְלֹא־עָבַר
זָר בְּתוֹכָם׃ (כ) כָּל־יְמֵי רָשָׁע הוּא

נ״א וְהוֹצֵאת v. 13. בקדשיו ק׳ v. 15.
נ״א שְׁמַע־ v. 17.

für dich Weisheit entwendet? 9. Was weißt du, das wir nicht wüßten, verstehst du, das nicht bei uns? 10. Unter uns ist sowohl Greis als Bejahrter, reicher als dein Vater an Tagen. 11. Verachtest du göttliche Tröstung, und das Wort, das sanft mit dir? 12. Was reißt dein Herz dich hin? was rollen deine Augen? 13. daß wider Gott du wendest deinen Geist und aus deinem Munde Worte stößest! 14. Was ist der Mensch, daß rein er sei, daß Recht der Weibgeborne habe! 15. Sieh, seinen Heil'gen traut er nicht, die Himmel sind nicht rein in seinen Augen: 16. geschweige ein Abscheulicher, Verdorbner, ein Mann, der Unrecht trinkt wie Wasser. 17. Ich will dich unterweisen, höre mich, was ich geschaut, ich will's erzählen. 18. Was Weise verkünden, und nicht verhehlten von ihren Vätern her, 19. denen allein das Land gegeben, nie drang Fremdländer ein in ihre Mitte. — 20. Alle seine Tage ist gequält der Frevler,

eingedrungen, und weiser als alle Menschen? Vgl. Spr. Schel. 8, 22 ff. — 9. Vielmehr stehst du für deine Person ganz auf derselben Stufe wie wir. Vgl. 12, 2. 3. — 10. Wir aber stützen uns hingegen auf die Lehren des Alters, der früheren Geschlechter, während du diese verwirfst (12, 12.), und dich allein auf dich selbst berufst; „unter uns," in unserm Geschlecht, in unsrer Partei, vgl. 17—19. Irrthümlich nehmen die meisten Interpr. an, Eliphas habe sich selbst damit gemeint, was den ganzen Gedankengang stört. — 11. אל, weniger die von Gott ausgehen, als die Gott betreffen. דבר, die Offenbarung, die Eliphas vortrug, die er 4, 12. ebenfalls דבר nannte, und die V. 14—16. wiedergegeben wird. לאט nach Raschi von אטט. — 12. 13. רזם = רמז = זרם. Vgl. Spr. Schel. 6, 17. Es bleibt bei Ijob, sagt Eliphas, nicht bei nichtigen, sündhaften Reden, sondern er steigert sich zur Leidenschaft, wie der רוח zum קדים V. 2., was namentlich sein Motiv darin findet, daß Ijob sich für unschuldig, und also Gott für schuldig hält; die Vertheidigung seiner Unschuld reißt ihn hin. Für die Gegner Ijobs gab es eben kein Drittes, das aber Ijob herausfühlte, wenn auch noch nicht klar schaute. מִלִּין nämlich אל אל. — 14—16. Dieser Behauptung Ijobs, schuldlos zu sein, stellt der Redner noch einmal seinen Ausspruch von der Schuldhaftigkeit jedes Menschen gegenüber. In V. 14. wiederholt er sinnig den Ausdruck Ijobs selbst 14, 1., ihn so gegen ihn wendend: du sagst, der Mensch ist schwach, gut, so ist er auch sündig. Der Himmel, das blaue Himmelsgewölbe, das reinste, was wir sehen. נאלח Ps. 14, 3. Eliphas weiß seinem frühern Spruche keine neuere Wendung zu geben, als die Verdorbenheit der Menschen zu übertreiben. „Wie Wasser" auch bei uns sprüchwörtlich. — 17—19. Er will daher noch einmal und ausführlich jetzt das Resultat, wie es sich ihm herausgestellt (17.), und wie es von jeher die Weisen verkündeten (18.), kund thun. V. 19. vgl. 9, 27. Sie waren unvermischt, und erhielten so auch ihre ursprüngliche, unmittelbar überkommene Weisheit und Lehre unvermischt. זר ist ganz, was den Griechen βαρβαρός. In der ganzen Redeweise Eliphas' spiegelt sich vortrefflich die Art und Weise, wie noch jetzt die Vertheidiger des Alten die Angriffe eines Neuen zurückweisen. Dies will der Dichter charakterisiren, nicht aber wie Ewald meint, einen Seitenblick auf seine Zeitgenossen werfen, da er ja unverhohlen auf Ijobs Seite steht. — 20. Bis zum Schlusse führt nun Eliphas breit den

מִתְחוֹלֵל וּמִסְפַּר שָׁנִים נִצְפְּנוּ לֶעָרִיץ׃
(כא) קוֹל־פְּחָדִים בְּאָזְנָיו בַּשָּׁלוֹם שׁוֹדֵד
יְבוֹאֶנּוּ׃ (כב) לֹא־יַאֲמִין שׁוּב מִנִּי־חֹשֶׁךְ
וְצָפוּ הוּא אֱלֵי־חָרֶב׃ (כג) נֹדֵד הוּא
לַלֶּחֶם אַיֵּה יָדַע ׀ כִּי־נָכוֹן בְּיָדוֹ יוֹם
חֹשֶׁךְ׃ (כד) יְבַעֲתֻהוּ צַר וּמְצוּקָה תִּתְקְפֵהוּ
כְּמֶלֶךְ ׀ עָתִיד לַכִּידוֹר׃ (כה) כִּי־נָטָה
אֶל־אֵל יָדוֹ וְאֶל־שַׁדַּי יִתְגַּבָּר׃ (כו) יָרוּץ
אֵלָיו בְּצַוָּאר בַּעֲבִי גַּבֵּי מָגִנָּיו׃ (כז) כִּי־
כִסָּה פָנָיו בְחֶלְבּוֹ וַיַּעַשׂ פִּימָה עֲלֵי־
כָסֶל׃ (כח) וַיִּשְׁכּוֹן ׀ עָרִים נִכְחָדוֹת בָּתִּים
לֹא־יֵשְׁבוּ לָמוֹ אֲשֶׁר הִתְעַתְּדוּ לְגַלִּים׃
(כט) לֹא־יֶעְשַׁר וְלֹא־יָקוּם חֵילוֹ וְלֹא־יִטֶּה

נ״א שׁוֹדֵד v. 21.
נ״א וַיִּשְׁכֹּן v. 28.

seiner Jahre Zahl, die aufbewahrt dem Wüthrich. 21. Schreckensstimme ist in seinen Ohren: im Frieden kommen Verwüster über ihn! 22. Er glaubt nimmer aus der Finsterniß zurückzukehren, und dem Schwerte sich ersehen; 23. irrt umher nach Brode — wo? — weiß, daß ihm gerüstet ist des Dunkels Tag. 24. Noth und Drangsal schreckt ihn, drängt ihn wie ein kriegsbereiter König. 25. Weil gen Gott er seine Hand gestreckt, wider den Allmächt'gen trotzte, 26. auf ihn rannte mit gerecktem Halse, mit den dichten Buckeln seiner Schilde; 27. weil sein Antlitz er mit Fett bedeckte, seine Lenden feist gemacht, 28. Städte, die zerstört, bewohnte, Häuser, die nicht mehr bewohnbar, die bestimmt zu Trümmern worden! 29. Doch nicht reich wird er, nicht bleibt sein Schatz, und er bringt's

schon ausgesprochenen, ihm als zweifellose Erfahrung geltenden Satz aus: den Frevler verfolgt das Unheil bis zum Untergang seines Hauses, von innerer Qual verzehrt, von äußerer Bedrängniß zermalmt. מספר שנים ist nur dasselbe, was כל ימי, wie עריץ was רשע, nicht aber die „wenigen," was den Sinn schwächen würde. נצפנו aufbewahrt, mit dem Nebenbegriff: um so mehr, da der Frevler, der sich in seinen Aengsten oft den Tod wünschen wird, nicht weiß, wie viele Jahre, also der Qual, ihm noch aufbewahrt sind. Targ. „weil ihm verborgen sind ff." — 21. Sehr richtig fassen die meisten Erkl. es so, daß die zweite Vershälfte aussagt, worin die Angst des Frevlers stets (selbst im Frieden) besteht. Das fehlende ו vor בשלום bekräftigt dies. Uebrigens hier überall Anspielung auf Ijobs Schicksale. — 22. Fortsetzung von V. 21. von der Stimme der innern Angst, wie „er glaubt nicht" bezeugt. Daher falsch Einige die zweite Versh. „er ist aufbewahrt für das Schwert." Wir müssen vielmehr יאמין repetiren, da das לא vielmehr zu שוב gehört. Der Frevler glaubt nicht, daß ihm je das lichte Glück wieder lächeln werde, und sieht überall das Schwert für sich bereit. — 23. Allmählig verbindet der Redner mit der Befürchtung des Frevlers dessen Wirklichkeit. Dem Irren (vgl. 1 M. 4, 12.) nach Brod liegt theils die Angst, theils schon ein wirklicher Mangel zu Grunde. Falsch Sept. איה er, der doch nur Speise des Geiers wird; vielmehr zeichnet das abgebrochene wo? nämlich: ist sie zu finden, trefflich die Hast, das Unstäte, das in נודד liegt. — 24. עתיד לכידור Ein. alte Komm. als Akkus. „bereit für die Hölle." Sonst als Nom. zu כמלך „Krieg," wie Rabe: שהוא מוכן להכנס במלחמה, Ralbag: מוזמן למלח׳, And. gleich כדור Ball, Kugel Jesch. 22, 18., wie עגלה „Kriegswagen." — 25. 26. Die Gründe, zuerst sein Trotz gegen Gott. Der Plur. מגניו zeigt, daß hier der Frevler mit seinen Schaaren gemeint ist, die zum Angriff mit den dicht aneinandergehaltenen Schilden rennen. Ueber die Buckel der leichteren Schilde s. II. S. 159. — 27. 28. Der zweite Grund: weil er nach Reichthum strebte, um sich wohlzuthun und darum Städte plünderte und zu Steinhaufen verwandelte. So Ewald, ähnlich Ralbag. Hierfür spricht das כי V. 27. wie V. 25., und 28. als Anhang, wie 26. zu 25.; dann der volle, direkte Schluß in V. 29. Andere lassen in 28. schon den Schluß eintreten: „darum bewohnt er." — „Fett" sehr häufig als Bild des durch den Wohlstand bewirkten Uebermuthes, der Herzenshärtigkeit in Ueppigkeit. פימה *ἅπ. λεγ.* wie *πιμ-ελή*. — 29. Der Ausgang des Frevlers nach kurzem Glücke. Ueber מנלם viel Streit; es wird von נלה Jesch. 33, 1. abgeleitet, theils als מנלה mit Suff., theils als מנלם (wie מכרם), Ralbag u. A. שלמות Vollendung, Sept. Schatten, Vulg. Wurzel, Neuere: Wipfel, And. „sein Erwerb, Besitzthum breitet sich nicht aus im Lande." Wir können es nur als eine Erklärung des לא יקום

auf Erden nicht zu Ende. 30. Nimmer schwinden wird er aus dem Dunkel, sein Gespross versengt die Flamme, schwinden wird er in dem Hauche seines Mundes. 31. Nicht traue auf das Falsche der Verirrte, denn Falsches wird sein Eintausch sein. 32. Noch vor der Zeit wird es erfüllt, und sein Gezweig ergrünet nicht; 33. er wirft wie Weinstock seine Träber ab, und läßt wie Oelbaum seine Blüthe fallen. 34. Denn unfruchtbar ist des Gottlosen Rotte, und Feuer verzehrt die Zelte der Feilen, 35. schwanger mit Mühsal, und Unheil gebährend, und ihr Schooß bereitet Trug! —

X. Widerrede Ijobs.

16. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. Dergleichen hab' ich viel gehört, heillose Tröster seid ihr Alle. 3. Ist's nun ein Ende mit den Windworten? oder was empört dich

לָאָרֶץ מִנְלָם׃ (ל) לֹא־יָסוּר ׀ מִנִּי־חֹשֶׁךְ יֹנַקְתּוֹ תְּיַבֵּשׁ שַׁלְהָבֶת וְיָסוּר בְּרוּחַ פִּיו׃ (לא) אַל־יַאֲמֵן בַּשָּׁו נִתְעָה כִּי־שָׁוְא תִּהְיֶה תְמוּרָתוֹ׃ (לב) בְּלֹא־יוֹמוֹ תִּמָּלֵא וְכִפָּתוֹ לֹא רַעֲנָנָה׃ (לג) יַחְמֹס כַּגֶּפֶן בִּסְרוֹ וְיַשְׁלֵךְ כַּזַּיִת נִצָּתוֹ׃ (לד) כִּי־עֲדַת חָנֵף גַּלְמוּד וְאֵשׁ אָכְלָה אָהֳלֵי־שֹׁחַד׃ (לה) הָרֹה עָמָל וְיָלֹד אָוֶן וּבִטְנָם תָּכִין מִרְמָה׃

טז (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) שָׁמַעְתִּי כְאֵלֶּה רַבּוֹת מְנַחֲמֵי עָמָל כֻּלְּכֶם׃ (ג) הֲקֵץ לְדִבְרֵי־רוּחַ אוֹ מַה־יַּמְרִיצְךָ

חסר א׳ v. 31. נ״א יומן v. 32.

fassen, מנלם ist das Ende, die Vollendung dessen, was er treibt, um חילו, seinen Schatz, sein Vermögen zu vergrößern. — 30. Was er 22. befürchtet, geht auch in Erfüllung. Viele יונקתו seine Kinder; aber überhaupt sein Gespross, sein Sprießen vgl. 14, 7. פיו schon Targ. des Mundes Gottes. Allein richtiger wie יונקתו auf den Frevler: sein Sprießen verdorrt, er schwindet im Hauche seines Mundes, wie ein Nichts. Das zweimalige יסור mit Sinnigkeit. — 31. Der Frevler glaubte durch Falschheit zum Glücke zu kommen, aber er irrte, Falschheit, Falsches erlangt er, das ihn schnell wieder verläßt, ihn unglücklich macht. Es ist damit der ganze Lebensirrthum des Bösen berührt. — 32. 33. Es kommt am Frevler nichts zur Reife, sondern alle Frucht seines Strebens fällt ab, bevor es gereift. תמלא entweder fem. als neutr., oder nach Umbreit zweite Person. Auf תמורתו oder כפתו es zu beziehen, ist hart. Im יחמס und ישלך ist zugleich angedeutet, daß der Frevler selbst daran Schuld ist. Die Blüthezeit der Oelbäume ist eine Angstzeit der Einwohner, indem ein leichter Umstand das Abfallen der Blüthen bewirken kann, so daß die ganze Erndte ausbleibt. — 34. 35. Schluß. Der Böse mit seinem ganzen Anhang (vgl. 4 M. 16, 5.) geht spurlos unter, ohne irgend etwas zurückzulassen, da all sein Streben auf Trug hinausging, der in sich selbst zerfällt. —

16. Widerrede Ijobs (Kapp. 16. 17.) Der weitläufigen Schilderung Eliphas' vom Unheil, das den Frevler verfolgt, setzt Ijob die Schilderung seines unendlichen Weh's gegenüber und die feste Behauptung seiner Unschuld. Diesen Widerspruch können die Gegner nicht lösen, welche daher als Feinde, nicht als „Freunde" wider ihn gehandelt. Aber Gott selbst ist sein Zeuge (16, 19.), weil dieser seine Unschuld kennt, und um so fester hält er (Ijob) daran (17, 9.) Die Rede zeigt demnach, daß der Widerspruch zwischen beiden Parteien ein vollständiger ist, der von der alten Lehre nicht gehoben werden könne. Ijob ist der suchende, während die Gegner, auf ihrem Standpunkte beharrend, das Suchen gar nicht begreifen können, und es daher schon als Schuld und Beweis der begangenen Schuld ansehen. — 2. Wenn Eliphas seine Tröstungen „göttliche" nannte (15, 11.), so weist sie Ijob als solche zurück, welche Schmerz und Kränkung verursachen, da sie immer darauf zurückkommen, den Leidenden zum Verbrecher zu stempeln. — 3. Auch Eliphas' verachtende Bezeichnung „Wind" (15, 2.) wirft er auf ihn zurück, und fügt die scharfe Frage hinzu: was denn eigentlich den Eliphas veranlasse, gegen ihn so bitter, so feindlich zu sein? Denn selbst

so, daß du erwiederst? 4. Doch ich, würd' ich wie ihr sprechen, wenn ihr an meiner Stelle wäret? würd' ich mit Worten wider euch mich rotten, und schütteln über euch mein Haupt? 5. Ich würde euch mit meinem Munde stärken, und meiner Lippen Beileid würde mindern; 6. spräch' ich, so würde nicht mein schmerzlich Mitgefühl gemindert, und schwieg' ich, was entfernte sich von mir? 7. Doch jetzt, er hat mich abgemattet — meine ganze Freundschaft hast du mir verödet, 8. und mich erdrückt — zum Zeugen ward er, trat mir entgegen mit Lügen wider mich, er zeuget mir in's Angesicht! 9. Sein Grimm zerfleischt, ha, er verfolgt mich, knirscht wider mich mit seinen Zähnen, mein Feind, blitzt mit den Augen auf mich los! 10. Sie reißen wider mich den Rachen auf, schlagen mit Hohn mir auf die

כִּי תַעֲנֶה׃ (ד) גַּם ׀ אָנֹכִי כָּכֶם אֲדַבֵּרָה
לוּ יֵשׁ נַפְשְׁכֶם תַּחַת נַפְשִׁי אַחְבִּירָה
עֲלֵיכֶם בְּמִלִּים וְאָנִיעָה עֲלֵיכֶם בְּמוֹ
רֹאשִׁי׃ (ה) אֲאַמִּצְכֶם בְּמוֹ־פִי וְנִיד שְׂפָתַי
יַחְשֹׂךְ׃ (ו) אִם־אֲדַבְּרָה לֹא־יֵחָשֵׂךְ כְּאֵבִי
וְאַחְדְּלָה מַה־מִּנִּי יַהֲלֹךְ׃ (ז) אַךְ־עַתָּה
הֶלְאָנִי הֲשִׁמּוֹתָ כָּל־עֲדָתִי׃ (ח) וַתִּקְמְטֵנִי
לְעֵד הָיָה וַיָּקָם בִּי כַחֲשִׁי בְּפָנַי יַעֲנֶה׃
(ט) אַפּוֹ טָרַף ׀ וַיִּשְׂטְמֵנִי חָרַק עָלַי בְּשִׁנָּיו
צָרִי ׀ יִלְטוֹשׁ עֵינָיו לִי׃ (י) פָּעֲרוּ עָלַי ׀
בְּפִיהֶם בְּחֶרְפָּה הִכּוּ לְחָיָי יַחַד עָלָי

נ״א כַּחֲשִׁי v. 8.

wenn er andrer Ansicht, müßte er den tief Gebeugten doch anders behandeln. מרץ wie Mich. 2, 10. 1 Kön. 2, 8. — 4. Die Interpr. haben die folgenden Verse bis V. 11. gänzlich mißverstanden, und darum zerreißen uud verkünsteln müssen. Sie haben V. 4. verstanden: wär' ich an eurer Stelle, so würde ich eben so verfahren, wie ihr, und mußten nun V. 5. ironisch deuten: mit dem Munde, wie ihr es thut, aber nicht aus dem Herzen oder mit der That würde ich euch stärken. Von V. 7. an erklären sie dann von Gott, Gott hat mich ermattet u. s. w. Beides falsch. Gegen das Erstere spricht, daß auf diese Weise Ijob seine Gegner rechtfertigt, wenn er nichts sagt als, wäre ich an eurer Stelle, würde ich es auch so thun. Gegen das Letztere, daß mit V. 11. אל „Gott" zu prägnant hervortritt, als daß im Vorherg. schon von ihm die Rede sein könnte, V. 10. auch von dem Verfahren der Gegner handelt, und daß V. 6. zu genau an V. 5. (יחשך) sich schließt, V. 7. aber durch אך עתה zu scharf als Gegensatz gegen das Vorherg. sich bezeichnet, als daß von V. 4—10. einschl. ein Absatz eintreten könnte. Vielmehr will Ijob zuerst sich als Gegensatz zu seinen Gegnern zeigen. V. 4. ist fragend: würde ich auch so verfahren, wie ihr? V. 5. 6. Nein, ich würde euch mit meinem Worte zu stärken suchen, (mehr konnten die Freunde auch bei bestem Willen nicht thun, vgl. 6, 22. 23.) V. 7. nun: wie aber verfahret ihr? das wird nun 7—10. geschildert. — 5. 6. Die beiden Verse stellen sich zu sehr als verschlungen heraus, als daß sie zu trennen wären. ניד ist mehr als Bewegung (Sept.), ist Mitgefühl, Beileid, Tröstung, wie נוד 2, 11. Dasselbe ist כאב in V. 6.: würde ich zu Euch in Eurem Weh sprechen, so würde mein Schmerz über Euch nicht gemindert, wie es bei Euch ist, die ihr mich scheltet, und hörte ich auf zu sprechen, so würde nichts von meinem Schmerze über Euch sich verlieren, ich würde stets dasselbe Mitgefühl mit Eurem Leiden haben. כאבי ist so Gegensatz zu אפו V. 9. Bei ihm (Ijob) an ihrer Stelle würde das Mitgefühl stets rege sein, während sie Grimm gegen ihn hegen. — 7. Nun der Gegensatz, das Verfahren der Gegner, an ihrer Spitze Eliphas, der erste und stärkste Redner, und welchem Ijob eben antwortet. Die Rede steigert sich, daher Uebergang von der 3. zur 2. Person. Durch Eliphas, der gegen Ijob zuerst auftrat, wurden ihm alle seine Freunde abwendig gemacht. עדתי vgl. 15, 34. „Freundschaft," Sippschaft, die Freunde. And. mein Haus, meine Familie. And. wollen עֵדֹתַי „mein Zeugniß" lesen. — 8. Die Rede wird immer erregter. Daher zuerst in der 2. Person noch ein Ausruf der Anklage. קמץ = קמט kann nach 22, 16. nichts anders als „fassen, erdrücken" heißen. Dann, worin das Uebel besteht, das Eliphas ihm zufügt: er tritt lügenhafter Weise wider ihn als Zeuge auf. לעד היה ist nichts anders als יענה und daher auch als ויקם בי כחשי, worin nur das Lügenhafte hervorgehoben ist; כחשי ist daher Apposition „Lüge wider mich" für lügenhafter Weise. Subj. kann es nicht sein, wie אפו V. 9. erweist. And. „du hast mich gepackt, (And. du hast mich mit Runzeln bedeckt), das zeuget, meine Magerkeit tritt gegen mich auf und beschuldigt mich." Ewald will „Unfall" lesen statt הָיָה היה. — 9. „Mein Feind," er, der mein Freund sein will und sollte, Eliphas. — 10. Diesem Beispiele des Eliphas folgend, treten mit Hohn und Beschimpfung alle seine Freunde wider ihn (Ijob) auf. Die Backe schlagen, sprüchwörtlich

Backen, sie rotten sich zusammen gegen mich! —
11. O, Gott gab mich dem Buben hin, und
stürzte in der Frevler Hände mich. 12. Sorg=
los lebt' ich, da erschüttert' er mich, ergriff mich
beim Nacken, und zersplitterte mich; er stellte
mich zum Ziel sich auf, 13. mich umringen
seine Schützen, er spaltet meine Nieren scho=
nungslos, schüttet zur Erde meine Galle;
14. er durchbricht mich Bruch auf Bruch,
stürmt auf mich los wie ein Held! 15. Hären
Gewand hab' ich um meine Haut genäht,
mein Horn in Staub gewälzt; 16. mein
Antlitz ward vom Weinen geröthet, und auf
meinen Wimpern lieget Todesschatten: 17. ob=
schon kein Unrecht ist in meinen Händen, und
lauter mein Gebet. 18. Erde, verdecke mein
Blut nicht, meine Klage begränze kein Raum;
19. auch so, sieh, ist im Himmel mein Zeuge,
und mein Gewährsmann in den Höhen! 20.
Meine Verhöhner sind meine Freunde: so thränt

יִתְמַלָּאוּן׃ (יא) יַסְגִּירֵנִי אֵל אֶל עֲוִיל
וְעַל־יְדֵי רְשָׁעִים יִרְטֵנִי׃ (יב) שָׁלֵו
הָיִיתִי ׀ וַיְפַרְפְּרֵנִי וְאָחַז בְּעָרְפִּי וַיְפַצְפְּצֵנִי
וַיְקִימֵנִי לוֹ לְמַטָּרָה׃ (יג) יָסֹבּוּ עָלַי ׀
רַבָּיו יְפַלַּח כִּלְיוֹתַי וְלֹא יַחְמֹל יִשְׁפֹּךְ
לָאָרֶץ מְרֵרָתִי׃ (יד) יִפְרְצֵנִי פֶרֶץ עַל־
פְּנֵי־פָרֶץ יָרֻץ עָלַי כְּגִבּוֹר׃ (טו) שַׂק
תָּפַרְתִּי עֲלֵי גִלְדִּי וְעֹלַלְתִּי בֶעָפָר קַרְנִי׃
(טז) פָּנַי חֳמַרְמְרָה מִנִּי־בֶכִי וְעַל עַפְעַפַּי
צַלְמָוֶת׃ (יז) עַל לֹא־חָמָס בְּכַפָּי וּתְפִלָּתִי
זַכָּה׃ (יח) אֶרֶץ אַל־תְּכַסִּי דָמִי וְאַל־יְהִי
מָקוֹם לְזַעֲקָתִי׃ (יט) גַּם־עַתָּה הִנֵּה
בַשָּׁמַיִם עֵדִי וְשָׂהֲדִי בַּמְּרוֹמִים׃ (כ)
מְלִיצַי רֵעָי אֶל־אֱלוֹהַּ דָּלְפָה עֵינִי׃

v. 11. נ״א אֶל־ v. 14. ץ׳ זעירא
v. 16. חמרמרו קרי נ״א חֳמַרְמְרָה
v. 19. עטי׳ וְשָׂהֲדִי

s. Mich. 4, 14. Ps. 3, 8. — 11. Nun wendet er sich höher hinauf. Auch dieses Leid, daß seine Freunde in Gegner, seine Tröster in Ankläger sich verwandelten, ist Werk Gottes, der ihm Ungerechte und Frevler zu früheren Freunden gab, die ihn nun so behandeln. — 12. 13. Er wendet dies nun in's Allgemeine: ihn, der so ruhig lebte, machte Gott zum Ziele der Verfolgung, wie ein Wild, das die Jäger durchbohren und zerlegen. Die nur hier vorkommenden Formen von פור u. פוץ, so wie die drei Reime in ־ני sind nachdrücklich. Wir haben es nachzuahmen gesucht. רבים hier, wie Jirm. 50, 29. von רבב vgl. 1 M. 49, 23. „Schützen." Die Alten, wie Ewald: „Pfeile." Es ist das Bild einer Jagd, in welcher der Fürst das Wild von Schützen umstellen läßt, selbst aber es niederschießt. — 14. Nun das Bild einer Festung, wie פרץ zeigt. — 15. 16. Tiefe Trauer: Sack, Asche, Weinen, Ohnmacht. עללתי, dem תפרתי analog, in seiner ursprünglichen Bedeutung = גלל wälzen (Fürst), And. hineinstecken, Raschi besudeln. קרני nicht „mein Haupt," sondern als Symbol der Macht und des Ansehens, der Haut (für Körper) gegenüber. — 17. Aber auch in dieser gedrücktesten Lage erhebt sich und protestirt das Selbstbewußtsein seiner Unschuld. Ganz gleich Jesch. 53, 9., um so weniger „darum weil," oder gar wie Wolfson will „Himmel!" Ein lauteres Gebet ist Zeuge eines lautern, und vor Gott demüthigen Herzens. — 18. 19. So spricht sich sein Selbstbewußtsein aus; aber wo sind denn die Zeugen dafür? Da kein Mensch für ihn zeugt (V. 20.), so ruft er Erde, Raum und Himmel an. Die Erde soll sein Blut nicht verdecken; sein Blut d. i. sein unschuldiges Leiden, so daß die Erde für ihn klagt 1 M. 4, 10. Jesch. 26, 21. Wolfson will דמי mein Schweigen, mein stilles Dulden übersetzen, aber dem widerspricht schon זעקתי. Kein begränzter Raum soll seiner Klage, d. h. Anklage sein, sondern überall soll sie ertönen, was die Räume nicht zuließen, wenn sie nicht von seiner Unschuld überzeugt wären. Im Himmel ruft er Gott zum Zeugen, גם עתה auch so, wie Gott gegen ihn verfahren, denn der Allwissende und Wahrhaftige kann sich dem Zeugniß für die Unschuld Ijobs nicht entziehen. Ein. nehmen V. 18. als Betheuerung: wenn ich so etwas gethan habe, so bedecke die Erde das Blut nicht, das ich vergossen. — 20. Ohne Bild, direkte Aussprache: die Menschen zeugen nicht für mich, meine Freunde verspotten mich, so wird Gott, den ich flehend darum angehe, zeugen. מליץ Spötter, wie öfter לוץ im

zu Gott mein Auge auf, 21. daß er rechte für den Mann bei Gott, und richte den Erdensohn für seinen Freund. — 22. Denn die wenigen Jahre gehen hin, und einen Pfad, den ich nicht wiederkehre, wandl' ich.

(כא) וְיוֹכַח לְגֶבֶר עִם־אֱלוֹהַּ וּבֶן־אָדָם לְרֵעֵהוּ׃ (כב) כִּי־שְׁנוֹת מִסְפָּר יֶאֱתָיוּ וְאֹרַח לֹא־אָשׁוּב אֶהֱלֹךְ׃

17. 1. Mein Geist ist gebrochen, meine Tage verlöschen, für mich ist nur das Grab. 2. Sind Täuschungen nicht um mich? und weilt mein Auge nicht auf ihrem steten Widerstreit? 3. So setze ein, gieb Bürgschaft für mich bei dir, wer wollte sonst für mich die Hand einschlagen? 4. Denn ihr Herz hast du vor der Einsicht verhüllt, darum läßt du sie nicht überwinden. 5. Doch Er weist Freunde mir zum Antheil — ihrer Söhne Augen mögen schmachten — 6. und

יז (א) רוּחִי חֻבָּלָה יָמַי נִזְעָכוּ קְבָרִים לִי׃ (ב) אִם־לֹא הֲתֻלִים עִמָּדִי וּבְהַמְּרוֹתָם תָּלַן עֵינִי׃ (ג) שִׂימָה נָּא עָרְבֵנִי עִמָּךְ מִי־הוּא לְיָדִי יִתָּקֵעַ׃ (ד) כִּי־לִבָּם צָפַנְתָּ מִּשָּׂכֶל עַל־כֵּן לֹא תְרֹמֵם׃ (ה) לְחֵלֶק יַגִּיד רֵעִים וְעֵינֵי בָנָיו תִּכְלֶנָה׃ (ו) וְהִצִּגַנִי

v. 2. המ׳ דגושה נ״א מ׳
v. 4. נ״א תְּרֹמֵם v. 5. נ״א תִּכְלֶינָה

Hiph. — 21. Der Sinn klar: Gott soll zeugen für seine Unschuld, damit ihm Recht werde, selbst vor Gott. Eine kühne Formel, die aber nichts anders ist, als der Ausspruch des vorhandenen Widerspruchs. Gott kennt Ijobs Unschuld, und hat ihm doch solches Geschick bereitet. Die Worte sind aber wegen der wechselnden Präpos. sehr schwierig. Die meisten Interpr. machen es sich leicht, sehen ובן für ולבן an, parallel mit לגבר, und לרעהו für עם רעהו, parallel mit עם אלוה. Die Anderen erkl. ובן mit כבן „wie ein Erdensohn," was ganz unpassend, denn die „Erdensöhne" geben ja nicht Recht dem, welchem Recht gebührt. Wir müssen vielmehr streng an die Präp. halten, und dann im ויוכח die verschiedenen Bedeutungen suchen, welche dies Wort in Verbindung mit verschiedenen Präpos. hat. Daher in der ersten Versh. „Recht schaffen" mit ל, und in der zweiten „vermahnen" mit dem Akkus. In der ersten Versh. ist dann עם „vor, bei" wem er Recht schaffen soll, nämlich vor Gott, in der zweiten ל „für" wen er den Erdensohn (d. i. den Gegner) vermahnen soll, für seinen Freund (Ijob), den er so schmählich verrathen hat. — 22. Gründe, warum er auf Recht dringen müsse. Zuerst die kurze Zeit, die er noch zu leben hat. —

17. 1. Um so mehr, da er seinen Geist schon völlig gebrochen, dem Grabe nahe fühlt. זאך für דאך. — 2. Wodurch dieses Gebrochensein seines Geistes befördert worden: daß er nur Täuschungen und Hader wider ihn um sich hat. Statt ihn aufzurichten und schonend zu behandeln, gehen die Freunde von falschen Grundsätzen aus, und vertheidigen diese hartnäckig wider ihn. התלים Nom. von הָתֵל, das vom Hiph. des תלל kommt, Täuschung, vgl. 13, 9. Jirm. 9, 4., mit dem Nebenbegriff von spotten, das hier aber nicht paßt, 1 Kön. 18, 27., so auch מהתלה Jesch. 30, 10. — 3. Darum nunmehr direkte Aufforderung an Gott, vgl. 16, 19 ff. Gott soll bei sich selbst für Ijob bürgen. Wer bürgt, schlägt in die Hand ein, s. Spr. Schel. 6, 1. יִתָּקַע für יִתָּקַע ידו. תקע nach ל „für wen" gebürgt wird, also לידי „für meine Hand" d. h. für mich. מי הוא daher: bürge du für mich, denn wer anders wollte für mich bürgen? — 4. Insbesondere die Freunde thun es nicht, denn ihr Verstand ist verhüllt. לא תרומם „du erhöhst sie nicht" (Rabe), du giebst ihnen nicht die Oberhand. And. „du wirst nicht verherrlicht" (durch sie, Raschi). Wolfson „es (ihr Herz) erhebt sich nicht." — 5. Nichts ist verworrener interpretirt worden, als dieser V. Die jüd. Interpr. nehmen חלק als „glatt," nur Heuchelei reden diese Freunde, darum ff. Die meisten Neueren: „wer zur Beute Freunde verräth, die Augen seiner Söhne müssen verschmachten." Ewald: „zum Loose gar verräth man Freunde, indeß die Augen seiner Söhne schmachten." Arnheim: „zur Zeche ladet er Freunde, und die Augen ff." Wolfson: „theilweise sprach er die Gedanken aus." Sie alle nehmen aber nicht wahr, daß V. 3. und 4. in der zweiten, während 5. und 6. in der dritten Person gesprochen wird, so wie daß ו durch והציגני mit יגיד eng verbunden ist. Während Ijob im Vorherg. Gott aufgefordert hat für ihn zu bürgen, weil die Freunde, in ihrer Dummheit, es nicht thun, beginnt mit V. 5. der Gegensatz. Aber Gott thut es nicht; denn erstens ertheilte

stellt mich hin den Völkern zum Sprüchwort,
zum Abscheu werd' ich öffentlich! 7. Da ward
vor Kummer mein Auge trübe, und meine
Glieder wie Schatten alle. 8. Darob ent=
setzen sich Redliche, und der Schuldlose fühlt
sich empört wider den Gottlosen; 9. festhält
der Gerechte seinen Wandel, wer rein an
Händen mehret seine Kraft. 10. Allein all'
ihr, kehret zurück nur, kommt doch: ich finde
keinen Weisen unter euch! — 11. Meine Tage
geh'n vorüber, meine Pläne sind zerrissen,
meines Herzens Erbgut; 12. Nacht scheint
Tag, Licht dem Dunkel gleich. 13. Hoffen
soll ich? — ist doch die Gruft mein Haus,
im Dunkel bettet' ich mein Lager, 14. die
Grube nenn' ich Vater, Mutter und Schwester
die Würmer — 15. wo wär' da meine Hoff=
nung? meine Hoffnung, wer erblickt sie?

לִמְשֹׁל עַמִּים וְתֹפֶת לְפָנִים אֶהְיֶה׃
(ז) וַתֵּכַהּ מִכַּעַשׂ עֵינִי וִיצֻרַי כַּצֵּל כֻּלָּם׃
(ח) יָשֹׁמּוּ יְשָׁרִים עַל־זֹאת וְנָקִי עַל־חָנֵף
יִתְעֹרָר׃ (ט) וְיֹאחֵז צַדִּיק דַּרְכּוֹ וּטְהָר־
יָדַיִם יֹסִיף אֹמֶץ׃ (י) וְאֻלָּם כֻּלָּם תָּשֻׁבוּ
וּבֹאוּ נָא וְלֹא־אֶמְצָא בָכֶם חָכָם׃
(יא) יָמַי עָבְרוּ זִמֹּתַי נִתְּקוּ מוֹרָשֵׁי לְבָבִי׃
(יב) לַיְלָה לְיוֹם יָשִׂימוּ אוֹר קָרוֹב מִפְּנֵי־
חֹשֶׁךְ׃ (יג) אִם־אֲקַוֶּה שְׁאוֹל בֵּיתִי בַּחֹשֶׁךְ
רִפַּדְתִּי יְצוּעָי׃ (יד) לַשַּׁחַת קָרָאתִי אָבִי
אָתָּה אִמִּי וַאֲחֹתִי לָרִמָּה׃ (טו) וְאַיֵּה
אֵפוֹ תִקְוָתִי וְתִקְוָתִי מִי יְשׁוּרֶנָּה׃

נ״א יֹסִיף v. 9.
נ״א נָ v. 10. נ״א כתי׳ וּבֹאוּ וק׳ וּבֹאוּ ibid.
עטי׳ אִמִּי v. 14.

er mir Freunde (höchst ironisch!), aber Freunde, deren Söhne verschmachten mögen, so treulos handeln sie an mir; und zweitens machte er mich zum Sprüchwort den Völkern, zum Gegenstand allgemeinen Hohnes. Daher habe ich keine Hoffnungen zu hegen, wie V. 11. weiter ausführt. נתן חלק für לחלק יגיד. — 6. Ueber Thopheth s. II. S. 963. — 7. יצרי Raschi, Rabe: Glieder, Ralbag: Gedanken. Ersteres dem Auge paralleler. — 8. 9. In jedem Extrem liegt auch seine Bekämpfung, die Abhülfe. Diese allgemeine Verspottung regt die Geraden, die Gerechten auf, die Sache näher zu untersuchen, und sich für den Unglücklichen zu erklären. Um so mehr fühlt sich der Unschuldige gekräftigt, im Guten fest zu bleiben. Ijob schlägt damit ironisch auf die Freunde ein, drückt aber noch mehr seinen eigenen Seelenzustand aus. Indem ich die Gerechtigkeit Gottes interpellire, bin ich nicht gottlos, sondern im Bewußtsein meiner Schuldlosigkeit verfestige ich mich in dieser Schuldlosigkeit um so mehr, und weiche davon nicht, als der einzigen Stütze in meinem Mißgeschick. Würde ich mich hingegen für schuldig halten, so würde ich über Recht und Unrecht in die größte Verwirrung gerathen. — 10. Ihr aber seid keine Gerechten (V. 8.), so viel Ihr Euch Mühe gebet, als solche zu erscheinen. אלם כלם kräftige Paronomasie, die um so mehr erweist, daß V. 10. als Gegensatz zum Vorherg. gehört, und die wir nachzuahmen gesucht. — 11. Da also Gott nicht zum Bürgen für ihn eintritt, und Alles lediglich dem Selbstbewußtsein überlassen bleibt: so überläßt er sich selbst der ganzen Hoffnungslosigkeit, die V. 1. schon anklang, so daß 11. nur V. 1. umschreibt; durch מורשי לבבי werden die Gedanken, Pläne als dem Herzen theuer geworden bezeichnet. Nicht bloß daß seines Geistes Entwürfe nicht zur Ausführung kommen, auch sein Herz ist hierdurch tief verwundet. — 12. Der V. kann dem ganzen Zusammenhange nichts anders, als Fortsetzung der Schilderung seines Zustandes sein. Daher nicht wieder, wie die meisten Interpr. wollten, auf die Freunde zurückgehend, die ihm Finsterniß für Licht ausgeben. Sondern ישימו ל־ impers. ist nichts anders als קרוב מפני in der zweiten Versh. Es schwindet ihm schon der Unterschied zwischen Licht und Finsterniß, wie dies Sterbenden gewöhnlich geschieht. — 13—15. Die meisten Interpr.: „wenn ich hoffen muß" u. s. w. oder „wenn ich hoffe" u. s. w. Aber קראתי, רפדתי scheiden sich genau ab von אקוה, und dies wird in תקותי wieder aufgenommen. Daher muß אם אקוה vom Folg. getrennt werden. Die Gegner hatten ihn auf die Hoffnung verwiesen. Ich soll hoffen, aber es ist ja schon so weit, daß die Gruft mein Haus ist u. s. w. — worin soll nun meine Hoffnung bestehen? —

(טז) בַּדֵּי שְׁאֹל תֵּרַדְנָה אִם־יַחַד עַל־
עָפָר נָחַת׃

יח (א) וַיַּעַן בִּלְדַּד הַשֻּׁחִי וַיֹּאמַר׃
(ב) עַד־אָנָה ׀ תְּשִׂימוּן קִנְצֵי לְמִלִּין
תָּבִינוּ וְאַחַר נְדַבֵּר׃ (ג) מַדּוּעַ נֶחְשַׁבְנוּ
כַבְּהֵמָה נִטְמִינוּ בְּעֵינֵיכֶם׃ (ד) טֹרֵף
נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ וְיֶעְתַּק
צוּר מִמְּקֹמוֹ׃ (ה) גַּם אוֹר רְשָׁעִים
יִדְעָךְ וְלֹא־יִגַּהּ שְׁבִיב אִשּׁוֹ׃ (ו) אוֹר
חָשַׁךְ בְּאָהֳלוֹ וְנֵרוֹ עָלָיו יִדְעָךְ׃ (ז) יֵצְרוּ
צַעֲדֵי אוֹנוֹ וְתַשְׁלִיכֵהוּ עֲצָתוֹ׃ (ח) כִּי־
שֻׁלַּח בְּרֶשֶׁת בְּרַגְלָיו וְעַל־שְׂבָכָה יִתְהַלָּךְ׃
(ט) יֹאחֵז בְּעָקֵב פָּח יַחֲזֵק עָלָיו צַמִּים׃

נ״א שְׁאוֹל v. 16. פתח באתנח ibid.
נ״א כִּי־ v. 8.

16. In die Einsamkeit der Gruft gestiegen, wenn wir ruh'n im Staube allzumal. —

IX. Zweite Rede Bildad's.

18. 1. Da erwiederte Bildad der Schuchi und sprach: 2. Wann endlich wollet ihr ein Ende den Worten setzen? Verschafft euch Einsicht und nachher woll'n wir reden. 3. Warum werden wir für Vieh erachtet, verdummt in euren Augen? 4. Du, der sich selbst in seinem Zorn zerfleischt, soll deinetwegen die Erde veröden, der Fels von seiner Stelle rücken? 5. Doch der Frevler Licht erlischt, und nicht leuchtet seines Feuers Flamme; 6. Licht in seinem Zelte dunkelt, seine Leuchte über ihm erlischt. 7. Seine kräftigen Schritte werden beengt, und ihn stürzt der eigne Plan; 8. denn in's Garn wird er durch seine Füße gebracht, und auf Netzen wandelt er hin; 9. an die Ferse faßt ihn die Falle, seiner

16. Sie kann allein im Grabe beruhen, wenn wir daselbst Ruhe finden. In der Maßlosigkeit seines Schmerzes läßt er sogar an Letzteres einen Zweifel durchblicken, vgl. 14, 22. Das vielgedeutete בדי (Ein.: Riegel, Raschi: Glieder, Rabe: Schwellen) steht dem יחד gegenüber; die Menschen ruhen alle zusammen im Staube, und doch jeder einsam und allein in seiner Gruft. בד von בדד. —

18. Fünfte Rede und Widerrede (Kapp. 18. 19.) — Zweite Rede Bildad's (K. 18.) Keine Ausgleichung mehr mit dem Frevelredner! Keine Gründe, keine Auseinandersetzung, keine Berufung (wie in Kap. 8.)! Einfach, nach bittrem Ausfall (2—4.), die Schilderung, in allgemeiner Fassung und Wahrheit, daß trotz gewaltiger Anstrengung der Frevler in die eigene Schlinge fällt (5—10.), nunmehr von Schrecken, Mangel, Verlust der Heimath, gänzlichem Verderben verfolgt wird (11—16.), so daß er und sein ganzes Geschlecht verschwinden (17—21.) Was oben K. 8. von Bildad ausgesagt ist, charakterisirt ihn auch hier gänzlich. — 2. In V. 2. und 3. treten 1. u. 2. Pers. Plur. sich gegenüber, und da die 1. Pers. nur den Redner und dessen Freunde bezeichnen kann, so ist es klar, daß Bildad hier Ijob zu einer Partei erweitert, wie er es auch in der That ist. קנצי aram. für קצי vgl. 16, 3. Sept. Vulg. Hingegen für קנצי Streit Targ., And. nach dem Arab. „jagen." — 3. נטמינו Ein. von טמא unrein, And. (wie Rdak) von טמה = dem aram. טמם verstopfen, vernagelt, dumm, was angemessner ist. — 4. Der Einzelne kann nie verlangen, daß aus seinem Falle, wie er ihn auffaßt, ein Schluß gegen eine allgemeine Wahrheit gezogen werden müsse; im Gegentheil, der Einzelne muß sich dem Allgemeinen unterordnen, und vielmehr seine Auffassung aufgeben. Würde es aufgegeben, daß Gott Gerechtigkeit an den Menschen übt, so würde die Menschheit untergehen, da alle Sicherheit und Ordnung aufhörte. Dies könne Ijob nicht verlangen, bloß damit seinem Selbstbewußtsein Genüge geschehe. Vielmehr müsse Ijob dies letztere aufgeben, und sich als schuldig erkennen. Um so weniger habe aber Ijob das Recht, als er von Zorn erfüllt, von so fürchterlichem Zorn, daß er gegen sich selbst wüthet, (sein Leben verwünscht u. dgl.) — 5. 6. Vielmehr bleibe die allgemeine Wahrheit in voller Kraft bestehen. „Licht, Feuer" nicht allein Bilder des Glückes, sondern überhaupt des Bestandes. Das Haus, dessen Licht erlischt, ist unbewohnt, verfallen. — 7. Vgl. Spr. Schel. 4, 12. Wolfson will אונו von אָוֶן verstehen: „sein Unglück wird

(י) טָמוּן בָּאָרֶץ חַבְלוֹ וּמַלְכֻּדְתּוֹ עֲלֵי
נָתִיב׃ (יא) סָבִיב בִּעֲתֻהוּ בַלָּהוֹת וְהֱפִיצֻהוּ
לְרַגְלָיו׃ (יב) יְהִי־רָעֵב אֹנוֹ וְאֵיד נָכוֹן
לְצַלְעוֹ׃ (יג) יֹאכַל בַּדֵּי עוֹרוֹ יֹאכַל בַּדָּיו
בְּכוֹר מָוֶת׃ (יד) יִנָּתֵק מֵאָהֳלוֹ מִבְטַחוֹ
וְתַצְעִדֵהוּ לְמֶלֶךְ בַּלָּהוֹת׃ (טו) תִּשְׁכּוֹן
בְּאָהֳלוֹ מִבְּלִי־לוֹ יְזֹרֶה עַל־נָוֵהוּ גָפְרִית׃
(טז) מִתַּחַת שָׁרָשָׁיו יִבָשׁוּ וּמִמַּעַל יִמַּל
קְצִירוֹ׃ (יז) זִכְרוֹ־אָבַד מִנִּי־אָרֶץ וְלֹא־
שֵׁם לוֹ עַל־פְּנֵי־חוּץ׃ (יח) יֶהְדְּפֻהוּ מֵאוֹר
אֶל־חֹשֶׁךְ וּמִתֵּבֵל יְנִדֻּהוּ׃ (יט) לֹא נִין לוֹ
וְלֹא־נֶכֶד בְּעַמּוֹ וְאֵין שָׂרִיד בִּמְגוּרָיו׃
(כ) עַל־יוֹמוֹ נָשַׁמּוּ אַחֲרֹנִים וְקַדְמֹנִים

נ"א רָעֵב v. 12. עטי׳ בַּדֵּי v. 13.
נ"א וְתַצְעֲדֵהוּ v. 14. נ"א גָּפְרִית v. 15.
נ"א יְנַדְּהוּ v. 18.
נ"א אַחֲרוֹנִים v. 20.

bemächtigt sich die Schlinge; 10. in der Erde verborgen ist das Seil für ihn, und sein Fangeisen auf dem Steige. 11. Ringsum ängsten ihn Schrecknisse, und scheuchen ihn, hinter ihm her. 12. Seine Kraft hungert aus, und Verderben schließt sich seiner Seite an. 13. Seines Leibes Glieder verzehrt, seine Glieder verzehrt des Todes Erstgeborner. 14. Fortgerissen aus seinem Zelte wird seine Stütze, und man treibt ihn zum König der Schrecken. 15. Man wohnt in seinem Zelte, ohn' daß es mehr sein ist, auf seine Stätte fällt Schwefel nieder. 16. Ach, von unten verdorren seine Wurzeln, und von oben wird abgeschnitten sein Gezweig. 17. Sein Gedächtniß schwindet aus dem Lande, und kein Name bleibt ihm auf den Straßen. 18. Aus dem Licht in Dunkel stößt man ihn, aus der Welt verjagt man ihn. 19. Ihm ist nicht Sohn, nicht Enkel unter seinem Volke, Keiner bleibt ihm in seinen Wohnstätten. 20. Seines Unheilstages entsetzen sich die Nach-

zwar mit engen Schritten nahen." — 8—10. Der Gedanke, daß der Frevler durch seine eigenen Unthaten, Listen, Ränke, durch die er sich Macht, Vermögen und Genuß erweitern wollte, ins Verderben geführt wird, ist dem Freunde strenger Gerechtigkeit zu genehm, als daß er ihn nicht recht weit spinnen sollte. So oft in den Ps., oft in den Spr. Schel. Rabe und Rdak nehmen ברשת für רשת. Allein vgl. Richt. 5, 5. „Ueber Netzen," so daß diese jeden Augenblick zufassen können. צמים vgl. zu 5, 5. Die vielfachen Ausdrücke für Fangapparate zeugen von bedeutender Ausbildung der Jägerei, die in Ermangelung der Schießgewehre die Noth gelehrt hatte. — 11. Vgl. Chab. 3, 5. 14. — 12. Raschi nach Targ. אנו (für ראשית אנו) Erstgeborner, לצלעו seine Frau. Wolfsson: „sein Elend hungert nach ihm;" aber אנו ist parallel von לצלעו (daher dieses nicht „ihn zu stürzen," wie Ein. wollten), während רעב und איד parallel sind. Deswegen also „seine Kraft hungert" poetisch für: trotz seiner Kraft hungert er. — 12. Während er hungert, verzehrt ihn des Todes Erstgeborner, d. i. eben der Hunger. Dieser einfache Gedanke witzig und grotesk ausgemalt. And. Er selbst frißt an seinen eigenen Gliedern, von Hunger wüthend (Jesch. 9, 19.); aber daß בכור מות der Frevler selbst sei, kann Ewald nur durch בן מות 1 Schem. 20, 31. erweisen. — 13. Alles, worauf er sich stützen könnte, verliert er, und so fällt er dem Untergang, dem Tode anheim. Letzterer personifizirt als „König der Schrecken," wobei eben so wenig an Pluto, Abaddon, Jamas, wie mit Raschi V. 11. an Dämonen zu denken. Andere למלך für כמלך „wie ein König," was gewagt und matt. — 15. Während V. 14. das Schicksal des Frevlers, zeichnet V. 15. das seines Hauses, und zwar in den zwei Vershälften fortschreitend, die erste daß Andre es bewohnen, die zweite, daß es durch Schwefelregen, wie einst Sedom (wo ebenfalls גפרית) vernichtet wird. Vgl. 1, 16. תשכון impers. מבלי „ohne daß." — 16—19. Sein ganzes Geschlecht und sein Andenken verschwinden. Die Hindostaner sagen von einem berühmten Manne: „sein Name ist auf jeder Straße" (Roberts). Nachdrücklich der Reim in ־הו ־הו in V. 18. V. 19. mit der Nebenbedeutung, daß, wenn ja ein Sprößling von ihm übrig bleiben sollte, dieser in fremde Länder verloren wäre. — 20. Die Nach- und Vorwelt entsetzt sich über solch einen Untergang. Das

kommen, und die Vorfahren ergreifet Schauer.
21. Ja, dies sind des Sünders Wohnungen,
und das des Gottvergessnen Stätte! —

אָחֲזוּ שָׂעַר׃ (כא) אַךְ־אֵלֶּה מִשְׁכְּנוֹת
עַוָּל וְזֶה מְקוֹם לֹא־יָדַע אֵל׃

XII. Widerrede Ijobs.

19. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. Bis wann wollt ihr bekümmern meine Seele, und mich mit Worten zermalmen? 3. Nun zehnmal habt ihr mich geschmäht, und ohne Scham verdammt ihr mich. 4. Ja, wahrlich, irrte ich, beharrte doch bei mir mein Irrthum; 5. doch, wahrlich, wollt ihr großthun wider mich, und wider mich darlegen meine Schande: 6. so wisset denn, daß Gott mich hat gebeugt, und über mich sein Netz geworfen! 7. Sieh, schreie ich: Gewalt! Antwort erhalt' ich nicht; ruf' ich, kein Recht ist da.

יט (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) עַד־אָנָה
תֹּגְיוּן נַפְשִׁי וּתְדַכְּאוּנַנִי בְמִלִּים׃ (ג) זֶה
עֶשֶׂר פְּעָמִים תַּכְלִימוּנִי לֹא־תֵבֹשׁוּ
תַּהְכְּרוּ־לִי׃ (ד) וְאַף־אָמְנָם שָׁגִיתִי אִתִּי
תָּלִין מְשׁוּגָתִי׃ (ה) אִם־אָמְנָם עָלַי
תַּגְדִּילוּ וְתוֹכִיחוּ עָלַי חֶרְפָּתִי׃ (ו) דְּעוּ־
אֵפוֹ כִּי־אֱלוֹהַּ עִוְּתָנִי וּמְצוּדוֹ עָלַי הִקִּיף׃
(ז) הֵן אֶצְעַק חָמָס וְלֹא אֵעָנֶה אֲשַׁוַּע

נ״א תוֹגְיוּן v. 2.
נ״א אֶעֱנֶה v. 7.

„Vorwelt" darf man dem Dichter nicht zu sehr urgiren. Früher und später ist es ein eklatanter, unerhörter Fall. —

19. Widerrede Ijobs (K. 19.) Allen diesen Schmähungen, die ihm die Gegner anthun, indem sie des Frevlers Schicksale schildern, und dies auf ihn beziehen, stellt Ijob jetzt strikte die Behauptung entgegen, Gott habe Unrecht an ihm geübt, und er werde auf deshalb erhobene Klage nicht befriedigt (6. 7.) Er unterstützt dies, indem er sein Schicksal mit den tiefsten und ergreifendsten Zügen zeichnet (8—20.) Dies zerknirscht und bewegt ihn selbst so sehr, daß er die Freunde auf's rührendste bittet, sich seiner zu erbarmen und ihn nicht auch zu verfolgen (21. 22.) So sie aber dies nicht thun, so stützt er sich auf ein Dreifaches: 1) auf seiner Unschuld Bewußtsein, weshalb er wünscht, sein Schicksal werde für die Nachwelt unverlöschlich aufgezeichnet (23. 24.), 2) auf das Bewußtsein, daß, wenn einmal nicht auf Erden, er doch nach dem Tode Gott schauen und befriedigt werden werde (25—27.), 3) daß die Gegner selbst wegen ihrer Unbarmherzigkeit bestraft werden würden (28. 29.) Die Entwickelung geht also hier einen raschen Schritt weiter, ohne daß jedoch die Sache selbst gelöst wird. Wenn Ijob bis jetzt stets nur seine Unschuld behauptet hatte, so hat ihn jetzt die Hartnäckigkeit der Gegner so weit gedrängt, daß er sein Geschick nunmehr als eine Ungerechtigkeit Gottes mit dürren Worten ausspricht, deren Abstellung er vergebens fordre. Je klarer ihm dies wird, desto nothwendiger muß er sich seinen Begriff von Gott zu retten suchen; und dies kann er nur, indem er sich vorstellt, mindestens jenseits des Todes Gott klar zu schauen und dessen Verfahren als gerechtfertigt zu erkennen. Die Unsterblichkeit des Geistes drängt sich ihm also als nothwendige Folge des Gottbegriffes und des menschlichen Geschickes wie von selbst auf; ein Mehreres ist sie ihm nicht, und ein Mehreres kann sie auch an sich zur Lösung der ganzen Streitfrage nicht beitragen. — 2. Vgl. 18, 2. — 3. Ueber תהכרו לי die vielfachsten Meinungen. Raschi und Ramban für תנכרו ihr stellt euch fremd; Targ.: obgleich ihr mich kennt, oder ihr thut befreundet gegen mich (Arnh). So R. Jona תמיהה גדולה. Cromaier nach dem Arab.: ihr betäubt mich. So de Wette, Umbreit. Ewald: ihr seid gefühllos gegen mich, wie Jos. Kimchi. Sept. Vulg.: ihr unterdrückt mich. Fürst für תכרו ihr verurtheilt mich. Letzteres empfiehlt sich der Form und dem Sinne nach am meisten. — 4—6. ואף אמנם und אם אמנם bezeichnen aufs bestimmteste den Fortschritt. V. 4. sagt daher: gesetzt, ich irrte, so mußtet ihr schweigen, da der Irrthum nur bei mir bliebe, und nur mich drückte. V. 5. wollt ihr euch aber groß machen über mich, und Schande über mich ausführen, V. 6.: so erfahret, daß Gott die Ursache meines Unglücks in widerrechtlicher Weise ist, mich also gar keine Schande trifft, sondern den Urheber meines Unglücks. Ijob rechtfertigt damit seinen Zustand und seine Erwiederungen zugleich. And. sehen ותוכיחו als Nachsatz in V. 5. an, was den ganzen Zusammenhang zerstört. עות vgl. 8, 3. Ps. 119, 78. Amos 8, 5.

וְאֵין מִשְׁפָּט׃ (ח) אָרְחִי גָדַר וְלֹא אֶעֱבוֹר וְעַל־נְתִיבוֹתַי חֹשֶׁךְ יָשִׂים׃ (ט) כְּבוֹדִי מֵעָלַי הִפְשִׁיט וַיָּסַר עֲטֶרֶת רֹאשִׁי׃ (י) יִתְּצֵנִי סָבִיב וָאֵלַךְ וַיַּסַּע כָּעֵץ תִּקְוָתִי׃ (יא) וַיַּחַר עָלַי אַפּוֹ וַיַּחְשְׁבֵנִי לוֹ כְצָרָיו׃ (יב) יַחַד יָבֹאוּ גְדוּדָיו וַיָּסֹלּוּ עָלַי דַּרְכָּם וַיַּחֲנוּ סָבִיב לְאָהֳלִי׃ (יג) אַחַי מֵעָלַי הִרְחִיק וְיֹדְעַי אַךְ־זָרוּ מִמֶּנִּי׃ (יד) חָדְלוּ קְרוֹבָי וּמְיֻדָּעַי שְׁכֵחוּנִי׃ (טו) גָּרֵי בֵיתִי וְאַמְהֹתַי לְזָר תַּחְשְׁבֻנִי נָכְרִי הָיִיתִי בְעֵינֵיהֶם׃ (טז) לְעַבְדִּי קָרָאתִי וְלֹא יַעֲנֶה בְּמוֹ־פִי אֶתְחַנֶּן־לוֹ׃ (יז) רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי וְחַנֹּתִי לִבְנֵי

נ״א ומ׳ v. 14.

נ״א הותי v. 15.

8. Meinen Pfad verzäunte er, daß ich nicht darüber könne, und auf meine Steige legt er Finsterniß; 9. meiner Ehre hat er mich entkleidet, und die Krone meinem Haupt entrissen; 10. ringsum bricht er mich los, daß ich vergehe, und reißt gleich einem Baume meine Hoffnung aus. 11. Wider mich schürt er seinen Zorn und achtet seinen Feinden mich gleich; 12. seine Schaaren rücken zusammen an, und bahnen wider mich ihren Weg, und lagern sich rings um mein Zelt. 13. Meine Brüder entfernt' er von mir, und meine Bekannte wurden mir ganz entfremdet; 14. meine Verwandten sind hinweg, und meine Vertrauten vergaßen mein; 15. meines Hauses Zugehörige und meine Mägde erachten mich für einen Ungehörigen, ein Fremder ward ich in ihren Augen; 16. meinen Knecht ruf' ich, und er hört nicht drauf, fleht' ich auch mit meinem Mund ihn an; 17. meine Neigung ward mei-

מצוד Netz vgl. Spr. Schel. 12, 12. And. Bollwerk. Ersteres vorzuziehen, weil es so in V. 8. näher erklärt und den Anspielungen des Bildad 18, 8. entgegengestellt wird. — 7. Der Beweis hierfür, zuerst für die erste Versh. von 6. עותני. — 8. Nun für die zweite Versh. von V. 6. Die Finsterniß ist das Mittel, daß er nicht vom Pfade komme, auf dem das Netz ausgebreitet, so daß er sicher gefangen ist. — 10. Erst das Losreißen des Baumes aus dem Boden, dann das Herausreißen und Niederwerfen. — 11. ויחר Hiph. stärker als Kal ויחר. — 12. Das Anrücken der Feinde (Leiden). Einige: sie werfen eine Schanze auf, dann müßte aber das dritte Versglied vorangehen. Das Bahnen des Weges für ein Kriegsheer besteht zum Theil im Erhöhen des Weges, woran dann das einfache „Bahnen" sich anknüpft. — 13. 14. Nun der Abfall aller Freunde, was, als noch schmerzhafter, weiter ausgeführt wird. Zuerst die Verwandten und Bekannten. — 15. 16. Dann die Hausgenossen, die Mägde, Knechte. Die Ausdrücke steigern sich; גר, der seinem Hause nicht durch Blutverwandtschaft angehört, betrachtet ihn als זר, der gar nicht zum Hause gehört (so häufig זר in den Spr. Schel.), ja als נכרי einen Ausländer, der nicht einmal zum Volke gehört. Der Knecht antwortet nicht allein nicht auf seinen Ruf, seinen Befehl, sondern auch nicht einmal wenn er bittet. And. ich muß flehen. — 17. Endlich Frau und Kinder, (Enkel, denn die Söhne Ijobs hatten ja schon eigene Hausstände, und deren Kinder waren nach morgenländischer Sitte nicht beim Mahle. So schon Talm. And. Geschwister. Sept. Kinder von Kebsweibern. Ramban: das Ganze hypothetisch, wenn er Kinder hätte, aber es wird ja auch das Weib erwähnt). Im Einzelnen einige Schwierigkeiten. רוחי die Einen „mein Athem," da der Athem des Aussätzigen, namentlich bei der Elephantiasis, stinkend sei; And. mein Gemüth, meine Neigung. Ein. חנותי für Subst. statt חנותי mein Flehen oder mein Liebkosen, oder nach dem Arab. حَنَّ mein Seufzen; And. für Perf. 1. Pers. von חנן nach dem Arab. خَنَّ in Conj. X. ich rieche übel. Die passende Bedeutung muß aus dem Zusammenhang gefunden werden. Von einem leiblichen Mißbehagen ist hier überall nicht die Rede, sondern von der Verachtung die ihm geworden, wie V. 18. מאסו gradezu sagt. Der Knecht achtete nicht auf seinen Ruf, nicht auf sein Bitten. Noch eine Stufe höher muß sich in רוחי das konzentriren, worin der Mann mit dem Weibe (außer dem Leiblichen) in inniger Verbindung steht, und es daher die Neigung, das innige geistige Zusammenleben bezeichnen. Noch weiter חנותי das was der Vater Kindern, der Großvater Enkeln gewährt, daher Inf. constr. חנות das Gnädigsein Ps. 77, 10. (wie

nem Weib zuwider, meine Freundlichkeit den Söhnen meines Schooßes; 18. Kinder selbst verachten mich, ich erhebe mich: sie reden wider mich; 19. mich verabscheu'n alle meine Herzbetrauten, die ich liebe, sind wider mich gewandt. 20. An Haut und Fleisch klebt mein Gebein mir, und durch mein Zahnfleisch nur erhalt' ich mich. — 21. Erbarmt, erbarmt euch mein, ihr, meine Freunde, denn Gottes Hand hat mich getroffen! 22. Warum verfolgt ihr

בִּטְנִי׃ (יח) גַּם־עֲוִילִים מָאֲסוּ בִי אָקוּמָה
וַיְדַבְּרוּ־בִי׃ (יט) תִּעֲבוּנִי כָּל־מְתֵי סוֹדִי
וְזֶה־אָהַבְתִּי נֶהְפְּכוּ־בִי׃ (כ) בְּעוֹרִי
וּבִבְשָׂרִי דָּבְקָה עַצְמִי וָאֶתְמַלְּטָה בְּעוֹר
שִׁנָּי׃ (כא) חָנֻּנִי חָנֻּנִי אַתֶּם רֵעָי כִּי יַד־
אֱלוֹהַּ נָגְעָה בִּי׃ (כב) לָמָּה תִּרְדְּפֻנִי

v. 18. נ״א מְאָסוּ־

(שנות, חלות) c. suff. חנותי mein Gnädigsein, meine Freundlichkeit. — 18. Ein. Buben, Ungerechte wie 16, 11. Das würde aber kaum nach Obigem und überhaupt nicht passen, da von Ungerechten verachtet zu werden, kein allzuschweres Unheil ist, dann paßte auch גם nicht, und am wenigsten V. 19. Daher besser wie schon Targ. Kinder von עול wie 21, 11., die sich durch sein Aufstehen nicht behindern lassen. — 19. Er faßt jetzt die Aufgezählten zusammen. — 20. Ein Blick noch auf seinen schrecklichen körperlichen Zustand der höchsten Magerkeit, vgl. Ps. 102, 6. Die zweite Versh. wird gew. sprüchwörtlich verstanden: ich habe kaum das Leben, ich habe mich mit nichts als dem Zahnfleisch gerettet. Besser Ramban: seine Zähne sind ausgefallen, und er ißt nur noch mit dem Zahnfleisch, sich das Leben zu erhalten. So auch Wolfsson. Bei מלט zeigt ב immer an, wodurch man gerettet wird, s. 20, 20. 22, 30. Ps. 33, 17.— 21. 22. Durch diese Betrachtung seines Elends ist Ijob selbst so gerührt, daß er einen Augenblick die Opposition vergißt, und die Gegner, seine ehemaligen Freunde um Erbarmen fleht. Es ist dies ein tiefer Zug des Dichters, durch den er Ijob ungleich höher stellt, als seine Freunde. Aber auch hier bringt die Bitterkeit über Gott, als Urheber seiner



Gruppe, darstellend den Gebrauch des Griffels.
Aus Montfaucon's Paleogr. graeca.

כְּמוֹ־אֵל וּמִבְּשָׂרִי לֹא תִשְׂבָּעוּ׃ (כג) מִי־יִתֵּן אֵפוֹ וְיִכָּתְבוּן מִלָּי מִי־יֻתַּן בַּסֵּפֶר וְיֻחָקוּ׃ (כד) בְּעֵט־בַּרְזֶל וְעֹפָרֶת לָעַד בַּצּוּר יֵחָצְבוּן׃ (כה) וַאֲנִי יָדַעְתִּי גֹּאֲלִי

mich wie Gott, und werdet meines Fleisches nimmer satt? — 23. Wer gäbe doch, daß meine Worte aufgeschrieben würden, wer gäbe, daß sie in ein Buch gezeichnet, 24. mit Eisengriffel in Blei, für immer in Fels gegraben würden! — 25. Doch ich weiß, es lebet mein Er-

Leiden, durch. „Nicht satt meines Fleisches," soviel wie meines Herzblutes, an meinem Herzen zu nagen; ebenso 31, 31.: wer wird nicht von seinem Fleische satt, d. h. wem giebt er nicht sein ganzes Herz hin. — 23. 24. Der Wunsch, daß seine Worte, also die Schilderung seiner Leiden aufgeschrieben würden zu ewiger Dauer, also für die Nachwelt, ist der kräftigste Ausdruck für die Versicherung seiner Unschuld. Eine Steigerung nach der Dauerhaftigkeit des Materials ist in den Versgliedern nicht zu verkennen; zuerst aufschreiben, dann in ein Buch, dann auf Tafeln von Blei, dann in Felsen gegraben. Ueber das Schreiben s. I. S. XXV., so wie Abbildungen I. S. 969. Es fiel immer auf, daß es „mit eisernem Griffel und Blei" heißt; soll das „eiserner und bleierner Griffel" bedeuten, so kann ein letzterer schwerlich zum Eingraben in Felsen gebraucht werden; man hat daher mit Raschi erklärt: mit eisernem Griffel sollen die Buchstaben in den Fels eingegraben und mit Blei ausgefüllt werden. Hierfür möchte aber schwerlich ein Beweis zu finden sein. Wohl aber daß es nicht selten im Alterthum war, in bleierne Tafeln einzugraben. Es empfiehlt sich daher des Hieron. Ansicht, der בעפרת las, und zwar auch weil sonst ein wesentliches Schreibmittel fehlt, die neben den Büchern fast immer erwähnten „Tafeln" Jesch. 8, 1. 30, 8. Chab. 2, 2. und die Steigerung unvollständig wäre. Unser Bild zeigt uns die drei Arten, wie mit dem Griffel geschrieben wurde, auf Täfelchen von Wachs, auf Rollen von Häuten und in bleierne Tafeln. Daß es, gerade im Vaterlande des Ijob, Sitte war, Inschriften in Felsen zu hauen, dafür hat man einen Beweis an jenen s. g. „sinaitischen Inschriften" in der Wüste der sinaitischen Halbinsel, nament-



Felsen mit Inschriften im Wady Mukkateb. — Laborde.

חַי וְאַחֲרוֹן עַל־עָפָר יָקוּם׃ (כו) וְאַחַר
עוֹרִי נִקְּפוּ־זֹאת וּמִבְּשָׂרִי אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ׃
(כז) אֲשֶׁר אֲנִי ׀ אֶחֱזֶה־לִּי וְעֵינַי רָאוּ וְלֹא־
זָר כָּלוּ כִלְיֹתַי בְּחֵקִי׃ (כח) כִּי תֹאמְרוּ
מַה־נִּרְדָּף־לוֹ וְשֹׁרֶשׁ דָּבָר נִמְצָא־בִי׃

löser, und später über meinem Staub ersteht er; 26. nach meinem Leib — zerschlagen ist er schon — und ohne Körper werd' ich Gott schau'n, 27. ihn werd' ich schau'n, (zum Heile) mir, ihn werden meine Augen seh'n, und nicht als Gegner — es verzehren meine Nieren sich in meinem Schooße. 28. Doch sprechet ihr: „wie woll'n wir ihn verfolgen, und der Sache Wurzel

sich im Wady Mukkateb, denen jedoch ähnliche sich auch in den Steinbrüchen oberhalb Kairos befinden, und die Prof. Beer der Entzifferung näher gebracht, ohne daß der Fragen über sie weniger geworden. S. Robinson I. S. 210, 430. Wir geben hier eine Abbild. — 25. Nachdem er so den Wunsch ausgedrückt, daß die Nachwelt seine Unschuld, deren Bewußtsein er so tief im Herzen trägt, erfahre, trägt er seine Ueberzeugung, was denn endlich aus seinem großen Kampfe sich entwickeln werde, vor. Die höchst dunkelen Verse werden zuerst, wenn wir von den älteren christlichen Auslegern, die den Messias und die Auferstehung nach dem Tode verstehen wollten, absehen, zwiefach ausgelegt: die Einen, Rabe und Wolfson, es werde noch ein Retter seiner Unschuld auftreten, sei's auch erst in der Nachwelt (Rabe: שדבר בשבילי טוב הוא היום בחיים או יהיה אחרון שיולד) Die And., Raschi, Ralbag und die Neueren: Gott werde sein Erlöser sein, er, der der letzte bleibt auf Erden (Raschi: לאחר שיכלו כל שוכני עפר הוא אחרון יעמוד) גאל ist aber derjenige, welcher die Wiederherstellung dessen, der beschädigt worden, zu fordern und zu bewerkstelligen hat (3 M. 25. 27.), ja dem diese Wiederherstellung geschieht, wenn der Beschädigte nicht mehr ist (4 M. 5, 8.); unter den Menschen ist dies der immer nächste Blutsverwandte (Ruth 3. 4.); es wird dies Ganze jedoch häufig auf Gott übertragen (ה׳ גאלי Ps. 19, 15. sehr oft im Jesch. II.); speziell heißt der Rächer eines Mordes an einem Verwandten גואל הדם (4 M. 35. 5 M. 19. Josch. 20). Wer ist nun dem Ijob dieser Goel, ihm, dem alle Freunde und Verwandte abgefallen sind? Wir sehen uns in diesen Versen um, und erblicken die Worte אחזה אלוה V. 20. Diejenigen, welche den Goel Ijobs in der Nachwelt sehen, müssen אחזה als Perf. übertragen: an meinem Fleische (Leiden) habe ich Gott erkannt; was höchst gezwungen, da nach אחר und in der Wiederholung des אחזה V. 27. das Fut. unbedingt nothwendig ist. Somit kann אחזה אלוה nur eine Erkl. des גאלי sein. Haben wir aber schon K. 16, 19—21. 17, 3. gesehen, daß Ijob Gott zum Zeugen für Ijob bei Gott selbst auffordert, so liegt darin gar kein Widerspruch, daß Ijob in demselben Gott, den er als den Urheber seines Wehs ansieht, auch seinen zukünftigen Erlöser sieht. Vielmehr zieht er sich darauf zurück, daß, mag die Lösung der Frage ausfallen, wie sie will, der Begriff von Gott schon voraussetzt, daß er erlösen muß. S. Einl. zu diesem Kap. Die zweite Versh. darf jedoch nicht zu allgemein verstanden werden. Ijob spricht die Hoffnung aus, daß Gott sein Erlöser werde, aber — nicht in diesem Leben, denn dies bezeichnet Ijob überall als für ihn verloren vgl. 17, 1. Gott wird als Erlöser für ihn erstehen, wenn er schon im Staube (על עפר vgl. 17, 16.) ruht. — 26. 27. In diesen Gedanken versenkt sich nun Ijob näher. Worin besteht eigentlich diese Hoffnung? In Nichts als „Gott zu schauen," also über alle die Räthsel, die ihm jetzt an Gottes Verfahren erscheinen, Aufklärung zu erhalten. Wann dies? Nachdem sein Leib zerfallen sein wird. Ist dieses zukünftige Schauen Gottes aber genügender Ersatz für sein Leiden, und somit schon selbst die Lösung? Keinenfalls. Verzehren sich ja seine Eingeweide in ihm. Dieses Leiden steht für sich, und muß für sich gerechtfertigt sein. Diese Gedanken zeichnet der Dichter, aber da sie eben als wechselnd durch die Seele gehend und die eigentliche Frage noch nicht hebend zu zeichnen waren, und da dieselben zum Ausdruck so schwierig zu bringen, ist die Kürze und darum Dunkelheit erklärlich. Viele Erkl., welche אחזה אלוה ich werde Gott schauen erkl., nehmen nun diese Verse doch nicht von einem zukünftigen Leben, sondern in dem jetzigen, wenn das Uebel vorüber sein werde (Umbreit, de Wette), oder indem der Leib noch einmal erstehen wird (Rosenm.) Indeß schon 14, 14. trat die Unsterblichkeit Ijob vor die Seele, und der einfache Wortsinn spricht dafür. Mit Recht weist M. Löwenthal den Einwand, daß dann die Idee der Unsterblichkeit mehr hätte ausgeführt werden müssen (Stickel), damit zurück, daß Niemand noch jetzt mehr von der Unsterblichkeit zu sagen wisse, als „nach der Auflösung des Körpers werd' ich Gott schauen." Vgl. Ps. 17, 15. עור für Körper 18, 13. אחר עורי ganz was מבשרי; נקפו זאת ist Zwischensatz: zerschlagen ist dieser Körper schon, also wird es nicht mehr lange dauern. לי „mir" zum Heile. ולא זר Einige „kein Andrer" (Spr. Schel. 27, 2.), And. „nicht als Gegner" (Akkus.) Letzteres vorzuziehen, da bei ראו das Obj. fehlt, und Ersteres unbegründete Ausschließung wäre. Die meisten Erkl. „mein Eingeweide sehnt sich danach," falsch, da dann stets ל darauf folgt Ps. 84, 3. 119, 81. Hingegen כלה allein „vergehen," wie כלתה רוחי Ps. 143, 7. כלה שארי Ps. 73, 26. u. oft. — 28. 29. Darum noch eine Warnung an die Gegner. Ihr machet den Streit mit mir zur

(כט) גורו לכם ו מפני־חרב כי־חמה
עונות חרב למען תדעון שדין:

כ (א) ויען צופר הנעמתי ויאמר:
(ב) לכן שעפי ישיבוני ובעבור חושי
בי: (ג) מוסר כלמתי אשמע ורוח
מבינתי יענני: (ד) הזאת ידעת מני־
עד מני שים אדם עלי־ארץ: (ה) כי
רננת רשעים מקרוב ושמחת חנף
עדי־רגע: (ו) אם־יעלה לשמים שיאו
וראשו לעב יגיע: (ז) כגללו לנצח

v. 29. שדון קרי
v. 3. נ״א מבּ׳ v. 4. פתח באתנח v. 6. נ״א לעב

in ihm finden!“ 29. Fürchtet vor dem Strafschwert euch, denn Leidenschaft bringt des Schwertes Verschuldung; auf daß ihr wisset: ein Richter ist! —

XIII. Zweite Rede Zophar's.

20. 1. Da erwiederte Zophar der Naamathi und sprach: 2. Darob erwiedert mir mein innres Sinnen, und deshalb stürmt's in mir: 3. Verweis mit schmähender Absicht hör' ich, doch aus Einsicht heraus antwortet mir der Geist. 4. Weißt du dies? Von ewig her, seit der Mensch gesetzt auf Erden: 5. daß der Frevler Jauchzen nicht weit her, und Gottloser Freude augenblicklich! 6. Steigt auch sein Erheben bis zum Himmel, und berührt sein Haupt die Wolke: 7. im Umwenden geht er

Leidenschaft, und so könnet ihr, während ihr mich vom Strafschwert Gottes getroffen ausgebt, dasselbe nur erwarten. Da mit כי offenbar eine neue Wendung anhebt, so muß es den Vordersatz einleiten. Die Würzel der Sache, d. i. die rechte Ursache der Leiden. Einfach נמצא 1. Pers. Pl., was נרדף. Der Uebergang von לו in בי ist nicht ungewöhnlich vgl. 22, 17. Daher nicht nothwendig die zweite Versh. von der ersten zu trennen, oder בו zu lesen, was die Verss. haben. „Schwert“ Gerichts- und Strafschwert Gottes. Bei חמה Leidenschaft zu suppl. „bewirkt, führt herbei.“ שדין, ש für אשר vgl. Ps. 58, 12. So die Alten, alle anderen Versuche über dies Wort haben sich bis jetzt nicht bewährt. Vielleicht war שדין längst ein kurzes Schlagwort. —

20. Sechste Rede und Widerrede (Kapp. 20. 21.) Zweite Rede Zophar's (K. 20.) Während Eliphas in diesem zweiten Pulse des Streites die Beängstigungen schilderte, die den Frevler treffen (Kap. 15.), Bildad den unvermeidlichen Untergang desselben (Kap. 18.), so entwickelt der leidenschaftliche (V. 2. s. Einleitung zu Kap. 11.) Zophar, der sich, nach kurz abgemachtem Stichwort (V. 2. 3.) kopfüber in die wilde Rede stürzt, eine dritte Seite an derselben Sache: den kurzen Jubel, das kurze Glück des Frevlers, wenn er auch noch so hoch gestiegen, den kurzen Genuß desselben, da mitten im Genuß dieser in tödtliches Gift sich wandelt. Weder das Flehen um Mitgefühl, noch die Warnung haben eine Wirkung gehabt: die pharisäischen Gegner, denen es nur um Rettung ihrer verlebten Lehrsätze zu thun ist, verdoppeln ihre schneidende Rede: du warst glücklich, mitten im Glücke traf dich Unheil — Beweis, daß du ein Frevler bist, denn den Frevler überkommt mitten im Glücke die Strafe. — 2. 3. Der leidenschaftliche Akzent Zophars erweist sich gleich im Beginn, indem er die Folge sofort (2.), dann erst die Ursache ausspricht (3a.), und dann diese Folge charakterisirt (3b.): meine innersten Gedanken wollen aus tiefster Erregtheit sich aussprechen, weil Ijob schmähenden Verweis gegen uns ließ, und diese Antwort soll aus Einsicht herausfließen. לכן u. בעבור entsprechen sich genau, und geben einen außerordentlichen Nachdruck, (so Ewald); er kann den Strom kaum zurückhalten. And. „dennoch wahrlich — und zwar gerade“ ff. And. „gewiß.“ כלמתי u. מבינתי heben durch den Reim den Gegensatz hervor, wir haben es nachgeahmt. — 4. 5. Seiner Leidenschaft genügt dies kurze Stichwort, weil er nicht schnell genug zu seinem niederschmetternden Einwurf kommen kann, nnd in ihr spricht er sofort den ganzen Inhalt seiner Gedanken aus, den er dann in immer neuer Fassung nach allen Seiten wiederholt. — 6. 7. Stieg er noch so hoch im Glücke, auf immer und spurlos geht der Frevler unter. כגללו Targ. Vulg. Rabe: „wie sein Koth“ von גל wie גלל 1 Kön. 14, 10., um den schmählichen Untergang zu bezeichnen. And. nach Sept. „nach seiner Größe.“ Es steht aber offenbar für עדי רגע V. 5, u. daher besser mit Ramban: כאשר יתגלגל ויסוב מעט

יֹאבַד רֹאָיו יֹאמְרוּ אַיּוֹ׃ (ח) כַּחֲלוֹם
יָעוּף וְלֹא יִמְצָאֻהוּ וְיֻדַּד כְּחֶזְיוֹן לָיְלָה׃
(ט) עַיִן שְׁזָפַתּוּ וְלֹא תוֹסִיף וְלֹא־עוֹד
תְּשׁוּרֶנּוּ מְקוֹמוֹ׃ (י) בָּנָיו יְרַצּוּ דַלִּים
וְיָדָיו תָּשֵׁבְנָה אוֹנוֹ׃ (יא) עַצְמוֹתָיו מָלְאוּ
עֲלוּמָו וְעִמּוֹ עַל־עָפָר תִּשְׁכָּב׃ (יב) אִם־
תַּמְתִּיק בְּפִיו רָעָה יַכְחִידֶנָּה תַּחַת
לְשׁוֹנוֹ׃ (יג) יַחְמֹל עָלֶיהָ וְלֹא יַעַזְבֶנָּה
וְיִמְנָעֶנָּה בְּתוֹךְ חִכּוֹ׃ (יד) לַחְמוֹ בְּמֵעָיו
נֶהְפָּךְ מְרוֹרַת פְּתָנִים בְּקִרְבּוֹ׃ (טו) חַיִל
בָּלַע וַיְקִאֶנּוּ מִבִּטְנוֹ יֹרִשֶׁנּוּ אֵל׃ (טז)
רֹאשׁ־פְּתָנִים יִינָק תַּהַרְגֵהוּ לְשׁוֹן אֶפְעֶה׃
(יז) אַל־יֵרֶא בִפְלַגּוֹת נַהֲרֵי נַחֲלֵי דְּבַשׁ
וְחֶמְאָה׃ (יח) מֵשִׁיב יָגָע וְלֹא יִבְלָע

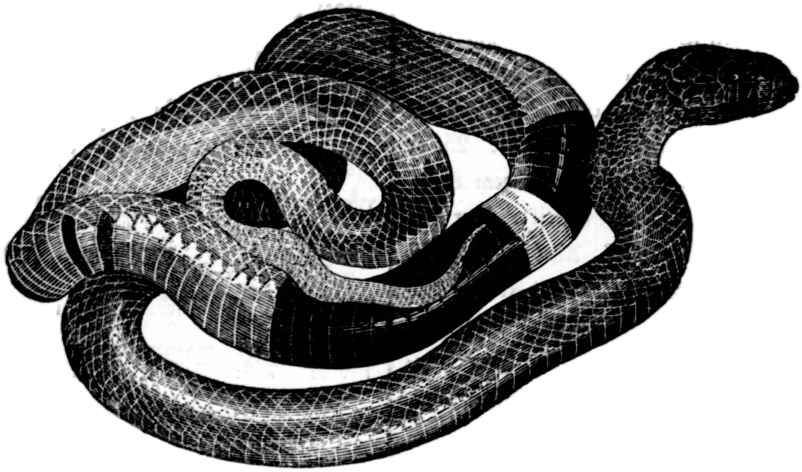
ewig unter, die ihn sahen, sprechen: wo ist er?
8. Wie ein Traum entfliegt er, nicht zu finden
mehr, fortgescheucht gleich Nachtgesicht; 9. sah
ein Aug' ihn, doch nicht wieder, und erblickt
ihn fürder nicht an seinem Ort. 10. Arme
drücken seine Söhne, da seine Hände sein Ver-
mögen zurückerstatten; 11. sein Gebein erfüllte
Jugendkraft, doch sie liegt mit ihm im Staube.
12. Schmeckt in seinem Munde süß das Böse,
birgt er's unter seiner Zunge, 13. schont er es
und läßt es nicht, hält im Gaumen es zurück:
14. seine Speise wandelt sich in seinem Leibe,
Otterngift in seinem Innern; 15. Gut, das
er verschlang, er speit es aus, aus dem Bauche
treibt's ihm Gott; 16. Gift der Otter saugt
er, ihn erwürgt der Natter Zunge. 17. Nicht
an Bächen weidet er sich, nicht an strömenden
Flüssen von Honig und Rahm. 18. Zurück-
giebt er den Erwerb, verschlingt ihn nicht;
so viel er eingetauscht, nicht freuet er sich

v. 11. עלומיו קרי
v. 15. נ״א יוֹרִשֶׁנּוּ

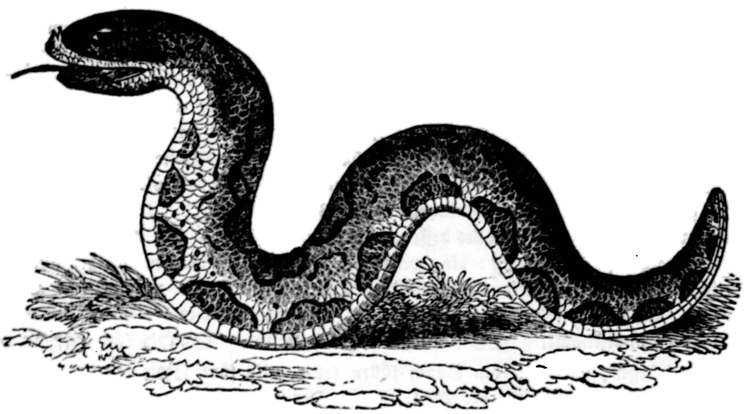
„wie er dahin rollt, sich umwendet," die Form wie לְחֲנְנָהּ (Wolfson). — 8. 9. Noch weitere Ausmalung seines plötzlichen und spurlosen Untergangs. And. מקומו masc. als Subj., trotz dem fem. תשורנו. — 10. Wie steht es bei diesem Untergang mit den Besitzthümern des Frevlers? mit seinem Vermögen (V. 10.), mit seiner Stärke (V. 11.)? Die vielen Verwirrungen in der Interpr. dieses V. sind insonders aus der verkehrten Beziehung der Suff. gekommen; allein das ו in מקומו V. 9., dann V. 11. עצמותיו, עלומיו, עמו V. 12. בפיו u. s. w. können keinen Zweifel lassen, daß die Suff. auch in V. 10. sämmtlich auf den Frevler gehen. Ferner ist zu bedenken, daß hier überall von den Strafen, die ihn treffen, nicht aber von seinen Thaten die Rede ist. Deshalb sagt die erste Versh.: die Armen drücken seine Söhne, diejenigen, welche er zur Verarmung gebracht, bedrücken nun seine Söhne, und diese sind so tief gesunken, daß selbst Arme vermögen sie zu bedrücken. So waltet die göttliche Vergeltung. Und woher kommt dies? seine eignen Hände mußten das geraubte Gut zurückerstatten — die bitterste Vergeltung — daher die Armuth seiner Söhne, ärmer als die Armen. ירצו von רצה = רצץ. Daß אונו den angegebenen Sinn hat, erkennt man aus דלים und auch aus dem folg., wo von der Stärke des Frevlers die Rede ist, hier von seinem Vermögen. And.: „seine Söhne suchen die Gunst der Armen, und ihre Hände geben zurück sein Vermögen" (de Wette). „Ihre (der Armen) Hände holen seinen Reichthum wieder" (Umbreit). „Die eigenen Hände vergelten ihm noch das Unrecht" (Wolfson). — 11. Nun von seiner Stärke. So Sept. Targ. vgl. 33, 25. Ps. 89, 46. Jesch. 54, 4. And. heimliche Sünden (Ps. 90, 8.) — 12—16. Sein Genuß, in der Sünde beruhend, von ihm möglichst festgehalten, wird ihm zu Gift, tödtet ihn, gereicht ihm zum Verderben. Alles was er erwirbt, muß er wieder von sich geben. V. 13. erklärt die zweite Versh. von 12. Gift in seinem Innern, ihn tödtend. Welche Spezies פתן sei, kann nicht bestimmt werden; auch die Araber haben eine Schlangenart baetan, mit der die hier abgebildete, in Aeg. sehr häufige Viper Haje gleich ist, vielleicht die alte „Aspic" in Cypern. Eben so haben die Araber eine El Effah אפעה mit einem höchst penetranten Gifte, die ungefähr 2 engl. Fuß lang ist, von Mannesarmdicke, wunderschön mit gelb und braun gesprenkelt und schwarzen Flecken. Sie hat einen weiten Mund, zieht damit eine große Menge Luft ein, die sie dann mit bedeutendem Geräusch wieder ausstößt. Ueber ראש s. I. S. 960. —

כְּחֵיל תְּמוּרָתוֹ וְלֹא יַעֲלֹס׃ (יט) כִּי־רִצַּץ
עָזַב דַּלִּים בַּיִת גָּזַל וְלֹא יִבֶנֵהוּ׃ (כ) כִּי ו

deß. 19. Weil er drückte, hülflos lassend, Arme, sich das Haus erraubte: baut er 's nimmer auf; 20. weil er Ruh' in seinem



Viper Haje.



Viper El Effah.

17. So wie ihm das Glück untergegangen, soll es ihm auch niemals wieder aufgehen. Das Bild bekannt orientalisch, wie auch Mohamed kein anderes für das Paradies zu schaffen wußte. Häufung der Ausdrücke die Heftigkeit des Redenden bezeugend. — 18. Aussprache dessen, was vorher im Bilde: er muß selbst das mühsam, aber im Unrecht Erworbene herausgeben, und kann sich desselben nicht erfreuen. Um den, von Vielen verworren gemachten V. zu verstehen, muß man namentlich die Bedeutung von תמורתו scharf ins Auge fassen. תמורה heißt 3 M. 27, 10. 33. das für ein Andres Vertauschte; Ijob 15, 31. das für Aufgeben der Gerechtigkeit, also für die Falschheit Eingetauschte; 28, 17. das für Hingabe der Weisheit Einzutauschende. Hier ist es demnach: selbst das mühsam Erworbene יגע muß der Frevler herausgeben, und behält (verschlingt) es nicht, so viel es auch ist (כחיל) was er eingetauscht, erworben (תמורתו) hat, er erfreut sich dessen nicht. And. so viel er erworben, so viel muß er wieder zurückgeben.

לֹא־יָדַע שָׁלֵו בְּבִטְנוֹ בַּחֲמוּדוֹ לֹא יְמַלֵּט׃
(כא) אֵין־שָׂרִיד לְאָכְלוֹ עַל־כֵּן לֹא־יָחִיל
טוּבוֹ׃ (כב) בִּמְלֹאות סִפְקוֹ יֵצֶר לוֹ כָּל־
יַד עָמֵל תְּבֹאֶנּוּ׃ (כג) יְהִי ׀ לְמַלֵּא בִטְנוֹ
יְשַׁלַּח־בּוֹ חֲרוֹן אַפּוֹ וְיַמְטֵר עָלֵימוֹ
בִּלְחוּמוֹ׃ (כד) יִבְרַח מִנֵּשֶׁק בַּרְזֶל
תַּחְלְפֵהוּ קֶשֶׁת נְחוּשָׁה׃ (כה) שָׁלַף
וַיֵּצֵא מִגֵּוָה וּבָרָק מִמְּרֹרָתוֹ יַהֲלֹךְ עָלָיו
אֵמִים׃ (כו) כָּל־חֹשֶׁךְ טָמוּן לִצְפּוּנָיו
תְּאָכְלֵהוּ אֵשׁ לֹא־נֻפָּח יֵרַע שָׂרִיד
בְּאָהֳלוֹ׃ (כז) יְגַלּוּ שָׁמַיִם עֲוֹנוֹ וְאֶרֶץ

יתיר ו׳ v. 22. נ״א תְּבוֹאֶנּוּ ibid.
נ״א מִנֶּשֶׁק v. 24.
עטי׳ רָתוֹ v. 25. נ״א אֵימִים ibid. מלעיל v. 26.

Schooß nicht kannte, rettet er durch sein Kostbarstes sich nicht; 21. nichts entrann vor seiner Gier: darum dauert nicht sein Gut. 22. In der vollsten Fülle kommt ihm Mangel, jede Hand Mühseliger trifft ihn. 23. Es sei, zu füllen ihm den Bauch, send' Er ihm seine Zorngluth, und laß sie auf ihn regnen ihm zur Speise! 24. Entflieht er vor der Eisenrüstung, durchbohr' ihn eherner Bogen: 25. er zieht ihn heraus, da kommt er aus dem Leibe, aus der Galle der blitzende (Pfeil): über ihn kommen Todesschrecken. 26. Alles Dunkel ist verspart für seine Schätze; sie frißt Feuer, das nicht angefacht, und zehrt den Rest in seinem Zelte auf. 27. Seine Schuld enthüllt der Himmel, und die Erd' erhebt sich wider ihn.

Dann ist כחיל absol. und תמורה als Zurückerstattung, was es nach den angeführten St. nicht heißt. Wolfson nimmt es für חיל Schrecken, sein Eingetauschtes ist ihm ein Schrecken. — 19—21. Indem der Redner mit neuer Wendung das Schicksal des Frevlers mit noch spezielleren Farben ausmalen will, stellt er in einigen Sätzen (19—21.) die Gründe voran: weil er so und so gehandelt, darum ff. In V. 21. wird dieses darum durch על כן schärfer hervorgehoben, weil von da ab wieder allein die Schilderung seines Geschickes eintritt. Sehr nachdrücklich fehlt vor עזב (19.) die Kopula. Die gewöhnliche Erklärung: „die er nicht gebaut hatte," ist sehr matt, denn soll er etwa Häuser rauben, die er gebaut hatte? Vgl. 2 M. 1, 21. Mit Recht weist Wolfson für V. 20. auf Jesch. 44, 9. hin; über ב nach מלט „durch" s. zu 19, 20. Daher falsch Ewald „sein Liebstes wird er nicht erretten," And. als ב essent. „was ihn gelüstete, ließ er nicht entrinnen." In V. 21. erweist על כן, daß die erste Versh. den Grund bezeichnet. Seine Habgier bemächtigte sich alles dessen, was er nur vorfand. — 22. יד כל für כל יד (1 M. 16, 12.) Viel besser עמל als nach Sept. Vulg. עָמָל: die, welche durch ihn elend geworden, stürzen auf ihn los. — 23. יהי „es sei," feierliche Einführung. Mit tief ironischer Anspielung auf die unersättliche Habgier des Frevlers sagt der Redner: ja, der Bauch soll ihm gefüllt werden, aber womit? mit der Zorngluth Gottes. Worin diese realiter besteht, läßt er unbestimmt. וימטר Ausmalung des ישלח. בלחומו für ללחומו nach Targ., Rabe. „Statt Speise," statt dessen, was ihm den Bauch füllen sollte, also für: למלא בטנו. — 24. Entflieht er dem Schwerte des Schwergerüsteten, trifft ihn der Pfeil. — 25. Der von vielen verworrene V. löst sich aufs einfachste, wenn wir erwägen: das so absolut hingestellte שלף muß den Vordersatz bilden, worauf ויצא der Nachsatz, יהלך kann nicht zu וברק gehören, weil es sonst וילך heißen würde, ממררתו ist ganz parallel zu מגוה; שלף kann aber hier nicht das Schwert aus der Scheide ziehen heißen, sondern, wie מגוה u. ממררתו zeigen, wie Richt. 3, 22. aus dem Leibe, in den das Schwert gestoßen (besser hier der Pfeil geschossen), es herausziehen. Nun noch die Bemerkung, daß der Tod eines Schwerverwundeten in der Regel erfolgt, sobald das Schwert, der Pfeil aus der Wunde herausgezogen wird. Also: der Frevler ist vom Pfeil getroffen (V. 24.), er zieht ihn schnell heraus, aber da kommt dieser tief aus dem Leibe, mitten aus der Galle (als Sitz des Lebens 16, 13.) heraus — die Todesschrecken kommen über ihn, er stirbt. וברק (so oft vom Schwert!) ist Apposition des Subj. in ויצא. — 26. Nachdem er todt ist, geht auch alles Seinige (seine Schätze) unter. Das erste Versglied drückt dies allgemein aus, „Dunkel" für Unheil. Dann spezieller: der Blitz (ein Feuer, das nicht von Menschen erst angeblasen zu werden braucht, das, wie von selbst entzündet, auch schnell zündet), verzehrt alles Seinige, und nicht allein das Große, Kostbare, sondern was nur im Zelte des Frevlers übrig ist. הו in תאכלהו geht auf לצפוניו, Subj. zu ירע ist אש, vgl. רוח גדולה באה ויגע

28. Seines Hauses Frucht verschwindet, zerrinnend am Tage seines Zornes. 29. Dies ist das Loos des frevelhaften Menschen von Gott, und sein beschieden Erbe von Gott. —

XIV. Widerrede Ijobs.

21. 1. Und es erwiederte Ijob und sprach: 2. O, gebet Gehör meiner Rede, und dies sei, womit ihr tröstet! 3. Ertraget mich indeß ich rede, und hab' ich geredet, magst du spotten. 4. Wie? ist wider Menschen meine Klage? und warum sollt' ich denn nicht ungeduldig sein? 5. Wendet euch zu mir, und entsetzt euch, und leget die Hand auf den Mund! — 6. Denn denk' ich daran, so er-

מִתְקוֹמָמָה לוֹ׃ (כח) יִגֶל יְבוּל בֵּיתוֹ
נִגָּרוֹת בְּיוֹם אַפּוֹ׃ (כט) זֶה חֵלֶק־אָדָם
רָשָׁע מֵאֱלֹהִים וְנַחֲלַת אִמְרוֹ מֵאֵל׃

כא (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) שִׁמְעוּ
שָׁמוֹעַ מִלָּתִי וּתְהִי־זֹאת תַּנְחוּמֹתֵיכֶם׃
(ג) שָׂאוּנִי וְאָנֹכִי אֲדַבֵּר וְאַחַר דַּבְּרִי
תַלְעִיג׃ (ד) הֶאָנֹכִי לְאָדָם שִׂיחִי וְאִם־
מַדּוּעַ לֹא־תִקְצַר רוּחִי׃ (ה) פְּנוּ־אֵלַי
וְהָשַׁמּוּ וְשִׂימוּ יָד עַל־פֶּה׃ (ו) וְאִם־

נ״א מות׳ v. 2.

נ״א הָאָנֹכִי או הֶאָנֹכִי v. 4.

1, 19. — 27. Dadurch, daß Himmel und Erde mitwirken, die rächende Strafe an ihm zu üben. — 28. Nun ist seines Hauses Bestand auf immer dahin. — 29. Vgl. 18, 21. —

21. Widerrede Ijobs (K. 21.) Nachdem Ijob in seiner letzten Widerrede alle möglichen Töne angeschlagen, um die Gegner auf seine Seite zu ziehen, sein Weh geschildert, ihr Erbarmen angefleht, ihre Furcht erregt, das Reich des Jenseits erschlossen, und es ihm doch nichts geholfen, die Gegner vielmehr um so hartnäckiger in den Satz sich verrannten, der Frevler stürze nach kurzem Bestande unrettbar ins Verderben; indem es Ijob auf diese Weise klar wird, daß es ein ganz nutzloses Streben ist, den Gegnern den innern Widerspruch zum Bewußtsein zu bringen — schlägt er nunmehr einen ganz andern Weg ein, er verläßt das subjektive Gebiet ganz, geht denselben Weg, den die Gegner, und zeigt ganz äußerlich, nach den oberflächlichen Beobachtungen im Leben: es ist nicht wahr, was ihr behauptet, der Sünder blüht im vollen Glücke (6—13.), trotzdem er Gott leugnet, trifft ihn selten Unheil, während der Gerechte in Kummer dahingeht, selbst des Sünders Grab wird noch geehrt (14—33.) Was also die Gegner behaupten, ist Trug und Bosheit (34.) Ganz so wie Zophar in seiner Rede den Frevler im Unglück bis nach seinem Tode gezeigt, so zeigt ihn Ijob bis über das Grab hinaus im Glücke. Indem Ijob so den ganzen Weg seiner Rede verändert, und alle subjektive Bewegung entfernt, hält er sie ruhig und geordnet, sowohl im Eingang (2—5.) als im ganzen Verlaufe. Anstatt also wie bisher den Gegnern seine Unschuld entgegenzuwenden, die dennoch solche Leiden trafen, wendet er jetzt die Kehrseite heraus, und zeigt auf das Glück der Frevler hin. Was er schon früher, aber kurz, nur andeutend, ausgesprochen (12, 5. 6.), darauf legt er hier, weil er den Widerspruch doch endlich für die allen höheren Momenten unzugänglichen Gegner konstatiren will, den ganzen Akzent, und führt es weitläufig aus. — 2—5. Sie, die als Freunde zum Ijob gekommen, ihn zu trösten, haben bis jetzt stets doppeltes Unrecht gegen ihn geübt, sie haben ihn aus seinen Leiden heraus als Frevler gebrandmarkt, und wenn er sprach kaum auf den Sinn seiner Worte geachtet, sondern sie von der Oberfläche fassend, Spott und Hohn darüber ergossen. Darum verlangt er nur das Eine, und das will er schon als Tröstung von ihrer Seite ansehen, daß sie aufmerksam ihn anhören (שמעו שמוע 2.), seinen Reden ruhig anwohnen (3 a.): wenn sie es dann noch könnten, mögen sie ihn verspotten (3 b.), aber, durch die Erwägung, daß er ja nicht wider Menschen, also auch nicht wider sie streite, besonnener (4 a.), werden sie vielmehr erkennen, daß er, auf Grund tiefsten Leidens und daraus erfließenden Unmuths und Zweifels spreche (4 b.), und, entsetzt im Mitgefühl, schweigen (5.) Das scharf betonte „Ich" in V. 4. tritt dem „Menschen" gegenüber. Ihr betrachtet mich als einen Auswürfling der Menschheit; verdiene ich das etwa dadurch, daß ich mich aus allen Menschen aussondere und wider sie streite? ist nicht vielmehr meine Sache aller Menschen Sache? Denn ich führe ja Streit wider Gott und seine Ordnung. Ihr erhitzt euch darüber, aber ungeziemender Weise, vgl. 13, 7 ff. — 6. Uebergang zu seinen Aussprüchen. Er selbst empfindet die größten Schrecken, schon indem er

schreck' ich, und Schauder fasset meinen Leib. 7. Warum leben Frevler, werden alt, ja, wachsen an Kraft? 8. Mit ihnen bestehet ihr Same vor ihnen, und ihre Sprößlinge vor ihren Augen; 9. ihre Häuser friedlich ohne Furcht, und Gottes Ruthe kommt nicht über sie; 10. sein Stier befruchtet und stößt nicht ab, seine Kuh kalbet und fehlt nicht; 11. sie führen ihre Kinder aus wie Lämmer, und ihre Kleinen hüpfen froh; 12. sie jauchzen zur Pauke und Zither, und freuen sich beim Klange der Schalmei; 13. sie verbringen in Glück ihre Tage, und sinken zur Gruft im Nu. 14. Und doch sprechen sie zu Gott: „Weiche von uns, deiner Wege Erkenntniß verlangen wir nicht! 15. Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen, was frommt's uns, daß wir ihn angehen sollen?" 16. Sieh, in ihrer Hand nicht liegt ihr Glück! Der

זָכַרְתִּי וְנִבְהָלְתִּי וְאָחַז בְּשָׂרִי פַּלָּצוּת׃
(ז) מַדּוּעַ רְשָׁעִים יִחְיוּ עָתְקוּ גַּם־גָּבְרוּ
חָיִל׃ (ח) זַרְעָם נָכוֹן לִפְנֵיהֶם עִמָּם
וְצֶאֱצָאֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם׃ (ט) בָּתֵּיהֶם שָׁלוֹם
מִפָּחַד וְלֹא שֵׁבֶט אֱלוֹהַּ עֲלֵיהֶם׃ (י) שׁוֹרוֹ
עִבַּר וְלֹא יַגְעִל תְּפַלֵּט פָּרָתוֹ וְלֹא
תְשַׁכֵּל׃ (יא) יְשַׁלְּחוּ כַצֹּאן עֲוִילֵיהֶם
וְיַלְדֵיהֶם יְרַקֵּדוּן׃ (יב) יִשְׂאוּ כְּתֹף וְכִנּוֹר
וְיִשְׂמְחוּ לְקוֹל עוּגָב׃ (יג) יְבַלּוּ בַטּוֹב
יְמֵיהֶם וּבְרֶגַע שְׁאוֹל יֵחָתּוּ׃ (יד) וַיֹּאמְרוּ
לָאֵל סוּר מִמֶּנּוּ וְדַעַת דְּרָכֶיךָ לֹא
חָפָצְנוּ׃ (טו) מַה־שַּׁדַּי כִּי־נַעַבְדֶנּוּ וּמַה־
נּוֹעִיל כִּי נִפְגַּע־בּוֹ׃ (טז) הֵן לֹא בְיָדָם
טוּבָם עֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מֶנִּי׃

נ״א יכלו ק׳ v. 13. פתח בס״פ ibid.
נ״א נַעַבְדֶנּוּ v. 15.

denkt, was er sagen will; also vorbereitend auf Unerwartetes, Schreckliches, und zugleich das Vorhergehende, wie fürchterlich sein Zustand, erhärtend. Schon Raschi richtig: אם זכרתי דבר שאני רצה לאמר מדוע וגו׳. — 7. Richtig bemerkt Wolfson, daß hier nicht bloß vom äußern Glück der Frevler die Rede; würden sie von den Gewissensqualen, von der Furcht beherrscht, die Zophar schilderte, so würden sie nicht alt und immer kräftiger werden. — 8. 9. Anspielungen auf sein eigenes Schicksal. — 10. Nach Bochart soll שור (obschon mit dem masc. verbunden) hier die Kuh bedeuten: die Kuh empfängt und läßt den Samen nicht abgehen; עִבֵּר kommt aber bei den Späteren stets vom männl. Geschlechte vor, und יגעל entweder er stößt die Kuh niemals voll Ueberdruß von sich, oder nach Raschi: לא יורה בה זרע פסולת. — 11. Die höchste Elternfreude, wenn sie unbesorgt ihre Kinder fröhlich im Freien umherspringen sehen. — 12. Noch mehr, selbst der Freude, des Genusses an Gesang und Musik ist der Frevler fähig; also kann seine innere Zerrüttung nicht so groß sein. Ueber תוף s. I. S. 386. Ueber כנור s. S. 85. Ueber עוגב s. S. 354. — 13. יבלו Jesch. 65, 22. Einige legen auf das „altern" den Akzent. Sowohl leben sie lange im Glücke, als auch werden sie vor dem Tode nicht allzusehr gequält, sie sterben leicht und schnell, Targ. ובמרגוע ובשעה. — 14. 15. Und alles Dies trotzdem sie von aller Gottesfurcht entfernt sind. Ewald bemerkt mit Recht, wie Ijob gerade hier seinen Abscheu gegen alle Gottlosigkeit, gegen das „Gott absagen" (2, 5.) zu erkennen giebt. — 16. Daß die zweite Versh. von der ersten zu trennen, ersieht man aus der Wiederholung in 22, 18.; es ist eine andere Wendung für Ps. 1, 1. לא הלך בעצת רשעים. Die erste Versh. wird nun von den Meisten nach Schultens ironisch genommen: wie? in ihrer Hand soll nicht ihr Glück sein, d. h. ihr Glück soll nicht bleibend sein? Dann erkennt man aber den Zusammenhang mit der zweiten Versh. nicht. Schnurrer und And. nehmen hingegen den ganzen V. als einen dem Zophar in den Mund gelegten Einwand, dem Ijob im Voraus begegnen will; allein die zweite Versh. kann Ijob einem Gegner nicht überlassen. Ewald versteht daher den ganzen V. von Ijob ausgesprochen: ihr wahres Glück besäßen sie nicht, und er billige solches im entferntesten nicht. Allein der Sinn liegt doch wo anders. Ijob hat bis V. 13. das bis im Tode treu gebliebene Glück der Sünder geschildert, V. 14. 15. ihre gottlose, gottesleugnerische Gesinnung, V. 16. schließt er dies nun in seinem eignen Sinne ab: siehe und dennoch liegt in ihrer eignen Hand ihr Glück nicht, sondern es kommt ihnen von Gott, den sie verläugnen, alle diese Gaben

Frevler Rath sei fern von mir! — 17. Wie
oft „erlischt der Frevler Leuchte,“ und kommet
ihr „Verderben“ über sie, vertheilt „in seinem
Zorne“ er die Loose? 18. sind sie Stoppeln
vor dem Winde gleich, gleich der Spreu, der
Sturm entführt sie? 19. „Gott spart seinen
Kindern seine Strafe auf:“ ihm vergelt' er,
daß er es erkenne; 20. seine Augen müßten
seinen Sturz seh'n, und er trinke von des
Allmächtigen Grimm! 21. Denn was bangt
ihn um sein Haus nach ihm, ist seiner Monde
Zahl ihm zugetheilt? 22. Ist das Gottes, der
Erkenntniß lehrt, er, der die Höchsten richtet,
23. daß Der stirbt in seines Wohlstands Kraft,
wohl sorgenfrei und ruhig, 24. seine Gefäße
saftvoll, seiner Gebeine Mark wohlgetränkt;
25. und Der stirbt mit trüber Seele, hat

(יז) כַּמָּה ׀ נֵר־רְשָׁעִים יִדְעָךְ וְיָבֹא עָלֵימוֹ
אֵידָם חֲבָלִים יְחַלֵּק בְּאַפּוֹ׃ (יח) יִהְיוּ
כְּתֶבֶן לִפְנֵי רוּחַ וּכְמֹץ גְּנָבַתּוּ סוּפָה׃
(יט) אֱלוֹהַּ יִצְפֹּן־לְבָנָיו אוֹנוֹ יְשַׁלֵּם אֵלָיו
וְיֵדָע׃ (כ) יִרְאוּ עֵינָו כִּידוֹ וּמֵחֲמַת שַׁדַּי
יִשְׁתֶּה׃ (כא) כִּי מַה־חֶפְצוֹ בְּבֵיתוֹ אַחֲרָיו
וּמִסְפַּר חֳדָשָׁיו חֻצָּצוּ׃ (כב) הַלְאֵל
יְלַמֶּד־דָּעַת וְהוּא רָמִים יִשְׁפּוֹט׃ (כג) זֶה
יָמוּת בְּעֶצֶם תֻּמּוֹ כֻּלּוֹ שַׁלְאֲנַן וְשָׁלֵיו׃
(כד) עֲטִינָיו מָלְאוּ חָלָב וּמֹחַ עַצְמוֹתָיו
יְשֻׁקֶּה׃ (כה) וְזֶה יָמוּת בְּנֶפֶשׁ מָרָה וְלֹא

קמץ בלא א״סף v. 17.
נ״א לִפְנֵי־ v. 18. נ״א וּכְמוֹץ ibid.
נ״א אֱלוֹהַּ v. 19. עיניו קרי v. 20.
נ״א הַלְאֵל v. 22. נ״א וְלֹא־ v. 25.

werden ihnen von Gott ertheilt, obschon sie sagen, ihn anzubeten nütze nichts (so schon Räbe). Der Widerspruch kann nicht greller gezeichnet werden. Und nun noch sein Urtheil: trotzdem mag ich kein Frevler sein, und will ihren Rath mit meinem Glück nicht erkaufen. — 17—21. Hat Ijob im Vorherg. den Aussprüchen der Gegner über das Schicksal des Frevlers die seinigen allgemein entgegengestellt, so geht er jetzt direkt auf ihre schönen, aber unwahren Sentenzen ein. Zuerst: ihr sagt, des Sünders Licht erlischt (18, 5.) u. s. w. (das. V. 12. Ps. 1, 4.), wie oft geschieht dies denn? Dann, ihr sagt seine Kinder trifft das Unglück (20, 10.), sein Haus geht zu Grunde (20, 28.), aber das ist ja keine Strafe für ihn, denn was kümmerts ihn, wenn er todt ist; vielmehr sollte es ihn selbst treffen (Gegensatz zwischen לבניו und אליו V. 19.). — 22—26. Denn nach dem Tode, dann ruhen ja alle Menschen im Staube zusammen und vermodern, mag das Schicksal des Einen im Leben ein glückliches, des Andern ein trübseliges gewesen sein. Dies ist der Sinn dieser Verse, die sich so vollständig an die Vorherg. knüpfen, welche vom Tode des Sünders (21.) gesprochen hatten. Den Hauptsinn giebt daher V. 26., hingegen 23—25. sind Vordersätze, 22. einleitend. Aber die Interpr. mißverstanden diese Verse gänzlich, indem sie sie abermals von der Austheilung des Geschicks im Leben erklärten, זה 23. den Frevler, וזה 25. den Gerechten meinten, was hier durch nichts bestimmt angegeben ist; freilich mußten sie dann mit V. 22. ein Abbrechen vom Vorh. zugestehen, und die Wiederholung des schon viel kräftiger gegebenen Sinnes ist nicht im Geringsten erklärt. Es kam dies aus irrthümlicher Auffassung von V. 22., den sie nach Rabe's Vorgang geben: „Will (oder kann) man Gott Weisheit lehren, da er doch die Höchsten (And. רמים Adj. erhaben) richtet?“ und gezwungen erklären: wollet ihr es besser als Gott wissen, und behaupten, daß jeder nach strenger Gerechtigkeit gerichtet wird, während der eine, der Frevler, in Glück, der Andere, der Gerechte, in Kummer stirbt? Dem steht aber schon entgegen, daß למד niemals mit dem Dat. pers., sondern stets mit dem accus. pers. (einige Male mit acc. pers. und dat. rei „zu etwas“) konstruirt wird, und wenn die Lexikogr. auch die Konstr. mit dat. pers. bemelden, so können sie eben nur unsere Stelle anführen (daher schon Raschi הלאל für תחת האל); ferner daß dann Gott in der ersten Versh. passiv, in der zweiten aktiv erscheint, מלמד דעת aber ein bekanntes Epitheton Gottes ist Ps. 94, 10. 119, 66. Nun hat Ijob schon V. 19. gesagt, was Gott thun müßte, aber nicht thut, אלוה — ישלם וגו, und jetzt fährt er fort: הלאל, ist das Gottes, welcher Erkenntniß (des Guten) lehrt, der die Höchsten richtet, würdig, angemessen: der Eine stirbt in Glück, der Andere in Trübsal, beide aber ruhen im Staube und vermodern. So wird ל in למלכים Spr. Schel. 31, 4. gebraucht. (Aehnlich Wolfson). V. 23. schildert die Seelenruhe in Wohlstand (תמו) und Sorglosigkeit, V. 24. die leibliche Gesundheit. Daher das ἅπ. λεγ.

Gutes nie genossen: 26. doch beide ruh'n im Staube, und Gewürm bedeckt sie beide? — 27. Sieh, ich kenne eure Gedanken, und was ihr gewaltthätig wider mich ersinnet. 28. Denn ihr sprechet: „wo ist des Edlen Haus? und wo das Zelt der Wohnungen der Frevler?" 29. Frugt ihr nicht die des Weges wandeln? Und deren Zeichen wollet nicht verkennen! 30. Ja, „zum Tage des Verderbens wird verspart der Böse, zum Tage des Zornes werden sie gebracht!" 31. Wer rügt ihm seinen Wandel in's Gesicht, und was er that, wer doch vergilt's? 32. Er wird getragen zu den Gräbern, und schnell ist man auf einen Grabhügel aus; 33. sanft sind ihm des Thales Schollen. Ihm folget nach all Volk, und vor ihm war's so

אָכַל בַּטּוֹבָה׃ (כו) יַחַד עַל־עָפָר יִשְׁכָּבוּ
וְרִמָּה תְּכַסֶּה עֲלֵיהֶם׃ (כז) הֵן יָדַעְתִּי
מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וּמְזִמּוֹת עָלַי תַּחְמֹסוּ׃
(כח) כִּי תֹאמְרוּ אַיֵּה בֵית־נָדִיב וְאַיֵּה
אֹהֶל ׀ מִשְׁכְּנוֹת רְשָׁעִים׃ (כט) הֲלֹא
שְׁאֶלְתֶּם עוֹבְרֵי דָרֶךְ וְאֹתֹתָם לֹא תְנַכֵּרוּ׃
(ל) כִּי לְיוֹם אֵיד יֵחָשֶׂךְ רָע לְיוֹם עֲבָרוֹת
יוּבָלוּ׃ (לא) מִי־יַגִּיד עַל־פָּנָיו דַּרְכּוֹ
וְהוּא־עָשָׂה מִי יְשַׁלֶּם־לוֹ׃ (לב) וְהוּא
לִקְבָרוֹת יוּבָל וְעַל־גָּדִישׁ יִשְׁקוֹד׃ (לג)
מָתְקוּ־לוֹ רִגְבֵי נָחַל וְאַחֲרָיו כָּל־אָדָם

נ״א מִשְׁכְּנוֹת v. 28.

עטיניו, dem עצמותיו parallel, die Gefäße des Körpers, welche die Feuchtigkeiten des Körpers, mit einem Worte חלב genannt, enthalten, wie עטן und מעטן im Aram. und der Mischna, ähnlich כלי von כליות. Es stehen dann die flüssigen und festen Theile des Körpers parallel. Sept. und Vulg. Eingeweide. And. nach dem Arab. Heerdenplätze, And. Tröge. And. wie אטן Faden, Sehne. — 27. 28. So hat Ijob auch seinerseits den Frevler bis über das Grab hinaus begleitet, und wendet sich nun zu seinem eignen Verhältniß zurück. Mit einer beispiellosen Ungerechtigkeit, sagt Ijob zu seinen Gegnern, führt ihr den Beweis eines falschen Lehrsatzes an mir. Statt gerade durch das Geschick Ijobs, den sie als schuldlos kennen, über ihren Lehrsatz stutzig zu werden, dreht ihr euch im Kreise herum, und sagt: der Frevler geht unter, daher muß Ijob ein Frevler sein, denn daß der Frevler untergeht, dafür giebt Ijob den Beweis, da sein Haus untergegangen ist. נדיב ist Ijob, wie עלי V. 27. erweist. Vgl. Jesch. 13, 2. — 29. Aber, stellt Ijob entgegen, fraget doch solche, welche sich im Leben umgesehen und viel erfahren haben. נכר im Piel verkennen, sich verstellen, entfremden 5 M. 32, 27. Spr. Schel. 26, 24. Jirm. 19, 4. Die zweite Versh. ist daher nicht fragend, sondern abmahnend. And.: „ihr werdet nicht verkennen," „wollt ihr nicht erkennen?" — 30—33. Die Verse sind nur im Zusammenhange richtig zu verstehen. Wie Ijob V. 17. und 19. Sprüche der Gegner angeführt und widerlegt hat, so auch hier. V. 30.: Ihr sagt, der Frevler wird aufgespart für den Tag des Verderbens, zum Zorntage werden sie (die Frevler) hingeleitet; lasset uns dies genauer untersuchen. Wie geht es dem Frevler? V. 31.: Niemand wagt es ihn zu tadeln, Niemand ihn zu strafen; V. 32. 33.: stirbt er, so wird er zum Grabe gebracht, (also nicht etwa sein Leichnam in's Feld geworfen), und mit den höchsten Ehren und Denkmälern überhäuft. Das ist also kein Verderben, kein Zorngericht. Die Interpr. verstehen aber V. 30. „am Tage des Verderbens wird der Böse verschont," und müssen ליום für ביום nehmen, während 38, 23. unleugbar zeigt, daß ליום bei חשך „für den Tag" heißt. Ebenso „am Tage der Rache werden sie entführt," gerettet. Aber יבל im Hoph. mit ל heißt wohin gebracht werden, wie V. 32. 10, 19. und so oft. Ewald: auf den Tag, da Zornesfluthen heranfahren. Derselbe will V. 31. von Gott verstehen, da doch והוא V. 32. offenbar vom Frevler. Ueber גדיש s. Anm. zu 5, 26. Ueber ישקד hat man viel gefabelt: im Grabhügel bleibt er beständig, auf dem Hügel lebt er fort, auf dem Hügel wacht er (d. h. sein Ruhm). Das häufige שקד על heißt aber: auf etwas schnell und besonnen aus sein, so: Jirm. 1, 12. 31, 28. 44, 27. Dan. 9, 14. So hier: man ist schnell auf einen Grabhügel, ein Denkmal für ihn bedacht (Wolfson). In V. 33. scheint die alte Sitte, Blumen auf das Grab zu pflanzen und zu streuen, angedeutet. Viele wollen den V. von ואחריו an auf den Leichenzug deuten, allein dieser ist bereits vorbei und mit מתקו vollständig geschlossen. Vielmehr fügt Ijob die Bemerkung hinzu: und solcher, wie der Sünder gewesen, gab's früher ohne Zahl, und es folgen sehr viele (כל אדם), aber es bleibt dabei. Der Sünder, dessen Geschick er schildert, bildet nicht etwa eine Ausnahme. —

ohne Zahl. 34. Und wie mögt ihr mich so nichtig trösten, und an euren Einreden bleibet übrig — Trug! —

יִמְשׁוֹךְ וּלְפָנָיו אֵין מִסְפָּר׃ (לד) וְאֵיךְ תְּנַחֲמוּנִי הָבֶל וּתְשׁוּבֹתֵיכֶם נִשְׁאַר־מָעַל׃

XV. Dritte Rede Eliphas'.

22. 1. Da erwiederte Eliphas der Themani und sprach: 2. Wie? schafft der Mann für Gott? Für sich nur schafft der Einsichts-

כב (א) וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתֵּמָנִי וַיֹּאמַר׃ (ב) הַלְאֵל יִסְכָּן־גָּבֶר כִּי־יִסְכֹּן עָלֵימוֹ

22. Dritte Reihe der Reden und Widerreden (Kapp. 22—28.) So hatten denn die Gegner in der zweiten Reihe der Reden wiederholt ausgeführt, daß der Frevler sowohl von inneren Aengsten sein Leben lang verfolgt und verdüstert, als auch von äußerm Mißgeschick vernichtet und nach kurzem Bestande zum Untergange gebracht werde. Ijob hingegen hatte dem wiederholt sein eigenes maßloses Leiden bei seiner Schuldlosigkeit, das seinen Ruhepunkt nur in der Ahnung eines Lebens nach dem Tode finde, entgegengestellt, dann aber mit Nachdruck die ganze Behauptung der Gegner geleugnet, indem oft genug der Frevler bis über das Grab hinaus beglückt werde, und, von inneren und äußeren Schrecknissen frei, in Freud' und Frieden lebe. Hiermit war denn das Auseinandergehen der Ansichten innerhalb der bisher aufgetretenen Parteien bis zum Aeußersten geführt, und es konnte nur noch ein Zusammenfassen der einzelnen Momente statt finden. Die Gegner müssen noch einmal ihre Gründe aufstellen, Ijob noch einmal die Nichtigkeit und Falschheit ihrer ganzen Unterlage zeigen. Diese dritte Reihe hat demnach den Zweck, den bisherigen Streit abzuschließen. Die Gegner tragen daher noch einmal vor: Ijob muß viel gesündigt haben, (sein Ausspruch, daß Gott die Frevler ungestraft läßt, bezeuge dies noch mehr), denn die Frevler gehen unter, wer aber gerecht lebt und zu Gott sich wendet, wird beglückt (K. 22.), und jedes Mißgeschick als Strafe ist schon darum erklärlich, weil jeder Mensch sündigt (K. 25.) Ijob aber behauptet abermals seine Unschuld (K. 23.), zeigt, daß die Menschenwelt voller Frevel und Unthaten ist, ohne daß Gott dem steuert (K. 24.), daß wir aber zu wenig von Gott und seinem Thun wüßten (K. 26.). Hierauf zieht er den Abschluß des ganzen bisherigen Streites: es ist nicht des Menschen, aus den äußeren Geschicken einen Schluß zu ziehen auf die Waltung Gottes, denn des Menschen ist nicht die Erkenntniß, sondern seine Weisheit besteht nur in der Gottesfurcht und der Meidung des Bösen (K. 27. 28.) Hiermit ist aber die ganze alte Lehre beseitigt, das Geschick des Menschen ist außerhalb seiner Beurtheilung gestellt, Mensch und Gott sind frei, der Mensch Gutes wie Böses zu thun, ohne daß die sofort darauf folgende Vergeltung ihn treibt; und Gott ist frei in seiner Waltung zu verfahren, ohne an das Thun des Menschen zu strenger Vergeltung gebunden zu sein. — Der Dichter unterläßt nicht, in dieser dritten Reihe auch äußerlich diesen Abschluß zu charakterisiren. Die Motive der Gegner sind durch die bisherige Entwickelung so dünn geworden, daß er sie höchstens nur summarisch noch einmal auftreten, aber ihre ausführliche Darstellung fallen lassen mußte, weshalb er sie nur von dem tieferblickenden Eliphas noch einmal aussprechen, von Bildad in einem kurzen Satze ein sekundäres Motiv hinzufügen, den leidenschaftlichen Zophar aber verstummen läßt. Ijob hingegen hat in höchster Klarheit die ganze Unterlage der Gegner durch ein allgemeines Gemälde des Weltlaufs ganz zu zerstören, und nachdem er dem Bildad eben so kurz geantwortet, den allgemeinen Abschluß in höchster Erhebung festzustellen. — Siebente Rede und Widerrede (Kapp. 22—24.) Dritte Rede Eliphas (K. 22.) Die letzte Rede Ijobs, die das Geschick des Frevlers durchaus der Schrecken entkleidete, und somit den ganzen Grund, auf welchem die Gegner stehen, durchlöcherte, ohne daß sie im Stande sind, Ijob darin zu widerlegen, hat Eliphas dahin versetzt, daß er sich noch an die Konsequenzen seiner (zermalmten) Voraussetzung klammert, während eben diese schon geschwunden ist. Er behauptet fest, Ijob muß sehr viel gesündigt haben, denn da Gott an sich von dem Thun des Menschen unberührt bleibt, weder von dessen frommen Wandel einen Vortheil zieht, noch aus Furcht vor ihm straft, so muß er in völliger Unparteilichkeit die Strafen verhängen, also Ijob die größten Vergehungen begangen haben (2—11.), (wobei er freilich immer den Satz voraussetzt, daß alle Leiden Strafen sind). Er sieht ferner für Ijobs Strafbarkeit dessen Behauptungen als Beweise an, da er mit ihnen nur aussage was die Bösewichter von jeher, daß Gott sie nicht strafe, während sie doch untergehen (12—20.), und endet, daß auf gerechten und gottseligen Wandel auch irdisches Glück folge (21—30.) Man sieht, daß Eliphas hier so persönlich wird, wie noch nie, (das beste Zeugniß, daß er seine Niederlage fühlt), daß er sich dabei Verdrehungen von Ijobs Worten gestattet, und daß er sich daraus nur zu retten sucht durch salbungsreiche Phrasen, um seiner grundlosen Beschimpfung schließlich einen allgemeinen Anstrich zu geben. — 2—4. Gott an sich bleibt vom Thun des Menschen unberührt (2.), daher weder trägt es zur Lust, zur

volle. 3. Mehrt's des Allmächt'gen Lust, wenn du gerecht bist? oder Gewinn, wenn du unsträflich wandelst? 4. Etwa aus Furcht vor dir gemahnt er dich, geht mit dir in's Gericht? 5. Ist deiner Bosheit denn nicht viel, kein Ende deinen Sünden? 6. Gewiß pfändest deine Brüder du ohn' Ursach', und ziehst die Kleider der Entblößten aus; 7. dem Matten giebst du Wasser nicht zu trinken, versagest Brod dem Hungrigen; 8. doch dem Mann der Faust, ihm wird das Land, der Angesehne wohnt darin; 9. Witwen sandtest du hilflos fort, und der Waisen Arme zerschlägt man. 10. Darum rings um dich Schlingen, und befällt dich Schrecken jählings. 11. Oder siehst du die Finsterniß nicht, und die Wasserfluth, die dich bedeckt? — 12. Ist nicht Gott himmelhoch? Sieh doch der Sterne Haupt, wie hoch! 13. Da sprichst du: „was weiß Gott? Kann er wohl hin-

מַשְׂכִּיל׃ (ג) הַחֵפֶץ לְשַׁדַּי כִּי תִצְדָּק וְאִם־
בֶּצַע כִּי־תַתֵּם דְּרָכֶיךָ׃ (ד) הֲמִיִּרְאָתְךָ
יֹכִיחֶךָ יָבוֹא עִמְּךָ בַּמִּשְׁפָּט׃ (ה) הֲלֹא
רָעָתְךָ רַבָּה וְאֵין־קֵץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ׃ (ו) כִּי־
תַחְבֹּל אַחֶיךָ חִנָּם וּבִגְדֵי עֲרוּמִּים
תַּפְשִׁיט׃ (ז) לֹא־מַיִם עָיֵף תַּשְׁקֶה
וּמֵרָעֵב תִּמְנַע־לָחֶם׃ (ח) וְאִישׁ זְרוֹעַ
לוֹ הָאָרֶץ וּנְשׂוּא פָנִים יֵשֶׁב בָּהּ׃
(ט) אַלְמָנוֹת שִׁלַּחְתָּ רֵיקָם וּזְרֹעוֹת
יְתֹמִים יְדֻכָּא׃ (י) עַל־כֵּן סְבִיבוֹתֶיךָ
פַחִים וִיבַהֶלְךָ פַּחַד פִּתְאֹם׃ (יא) אוֹ־
חֹשֶׁךְ לֹא תִרְאֶה וְשִׁפְעַת־מַיִם תְּכַסֶּךָּ׃
(יב) הֲלֹא־אֱלוֹהַּ גֹּבַהּ שָׁמָיִם וּרְאֵה רֹאשׁ
כּוֹכָבִים כִּי־רָמּוּ׃ (יג) וְאָמַרְתָּ מַה־יָּדַע

דגש אחר שורק v. 6.
נ"א תִּמְנַע v. 7. עטי' יֵשֶׁב v. 8.
נ"א הֲלֹא v. 12.

Seligkeit Gottes (חפץ) bei, wenn der Mensch gerecht ist (3.), noch schadet der böse Mensch Gott, so daß dieser jenen zu fürchten hätte (4.) מיראתך aus Furcht vor dir Jesch. 63, 17. 5 M. 2, 25. Ps. 5, 8. 90, 11. And. wegen deiner Gottesfurcht, was dann keinen Gegensatz zum Vorherg. — 5. Folglich straft Gott nur Vergehungen, folglich muß Ijob sich ohne Ende vergangen haben, wie seine Leiden endlos sind. Fälschlich will Coccejus im folgenden ein fortassis einschieben, Wolfson „hast du etwa ff.?" Den Gegnern schwebte von Anfang an nichts Anderes vor, als daß Ijob sich schwer versündigt haben müsse, und Ijob verstand diesen ihren Schluß vollständig; von hier ging der ganze Streit aus. Es ist daher nichts natürlicher, als daß Eliphas sich so festrennt, daß er die Sünden Ijobs gleichsam selbst vor sich sieht, und ausspricht: du mußt sicherlich das und das gethan haben. Auch ist es nicht wahr, was Wolfson meint, daß Ijob diese Beschuldigungen mit Stillschweigen übergehe. Im Gegentheil; zwar sofort würdigt höchst sinnig Ijob diese Beschuldigungen keiner besondern Erwiederung, die sonst in Zank hätte ausarten müssen, sondern spricht sich 23, 10—12. würdig im Allgemeinen völlig frei, aber K. 29. u. w. folgt indirekt die ausführlichste Widerlegung. Endlich haben die Milderungen der angef. Komment. dennoch keine Wirkung, da V. 10. zu bestimmt die Schlußfolgerung zieht. — 6. Die folgenden Vergehungen sind solche, die zu damaliger Zeit am meisten als solche angesehen wurden, Verbrechen aus Habsucht. Zuerst besonders das des hartherzigsten Wuchers, s. I. S. 436. — 7—9. Während er den Schwachen, Hülflosen jede Unterstützung versagte, stand er dem Gewalthätigen und Angesehenen bei, sich des Landes zu bemächtigen und feste Stätten zu gewinnen. Dem ישב בה tritt insonders שלחת entgegen, wie זרעות dem זרוע. — 10. Folge dieser Vergehungen, jedoch nur scheinbar, da Eliphas vielmehr aus dem Unglück Ijobs auf dessen Vergehen schloß. — 11. או muß einen Gegensatz einführen. Der Redner setzt demnach voraus: meine Beweisführung ist so vollständig klar, daß du sie entweder einsehen mußt, oder die Dunkelheit um dich, die Wassermenge, die dich umgiebt, nicht erkennst, d. h. den so bestimmt sich kundgebenden Irrthum. Am angemessensten scheint es daher אשר vor תכסך zu suppliren, und dies auf חשך und שפעת מים zu beziehen. Denn sollte חשך Fortsetzung von פחים sein, so dürfte kein או stehen. — 12—14. Eliphas will nun einen Einwand

אֵל הַבְעַד עֲרָפֶל יִשְׁפּוֹט׃ (יד) עָבִים
סֵתֶר־לוֹ וְלֹא יִרְאֶה וְחוּג שָׁמַיִם יִתְהַלָּךְ׃
(טו) הַאֹרַח עוֹלָם תִּשְׁמוֹר אֲשֶׁר דָּרְכוּ
מְתֵי־אָוֶן׃ (טז) אֲשֶׁר־קֻמְּטוּ וְלֹא־עֵת
נָהָר יוּצַק יְסוֹדָם׃ (יז) הָאֹמְרִים לָאֵל סוּר
מִמֶּנּוּ וּמַה־יִּפְעַל שַׁדַּי לָמוֹ׃ (יח) וְהוּא
מִלֵּא בָתֵּיהֶם טוֹב וַעֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה
מֶנִּי׃ (יט) יִרְאוּ צַדִּיקִים וְיִשְׂמָחוּ וְנָקִי
יִלְעַג־לָמוֹ׃ (כ) אִם־לֹא נִכְחַד קִימָנוּ

נ״א הַבְּעַד v. 13.
חצי הספר בפסוקים v. 15.
עט׳ וְלֹא־ v. 16.
עט׳ מֶנִּי v. 18.

ter Wetterwolke richten? 14. Gewölk verhüllt ihn, daß er nicht sieht, des Himmels Kreis durchwandelt er." — 15. So willst den alten Weg du innehalten, den die Männer des Unrechts betraten, 16. die erdrückt wurden vor der Zeit, als Strom floß hin ihr fester Grund; 17. die zu Gott sprachen: „weiche von uns, und was schafft der Allmächtige uns!" 18. Und doch hatte er ihre Häuser mit Gut gefüllt! Doch der Frevler Rath sei fern von mir! 19. Gerechte sehen's und freuen sich, ihrer spottet der Schuldlose: 20. „Ist nicht unser Widersacher vernichtet? Ihre Hinterlassenschaft frißt das

Ijobs anführen, nämlich: Gott richtet gar nicht, er kümmert sich nicht um die Erde, er ist so hoch erhaben, daß er allein sich mit dem Himmlischen, mit dem was über den Wolken, im Himmelskreise, sich beschäftigt. Eliphas zeigt sich hier höchst fein im Verdrehen; denn dieser sophistische Einwand streift allerdings dicht an dem vorbei, was wirklich Ijob gesagt. Ijob hat behauptet: der Mensch ist so schwach geschaffen, daß Gott nicht jedes Vergehen desselben bewachen und bestrafen dürfe; Eliphas macht daraus: Gott ist so hoch erhaben, daß er sich um das Irdische nicht kümmere. Ijob meinte, wenn man der Frevler Glück ansieht, gewahre man nichts von Gottes Gericht; Eliphas macht daraus: Gott richte gar nicht. Zu einer Zeit, wo die Ahnung aufging, daß die Sterne große Weltkörper sind, also die Größe der Schöpfung dem Menschen bewußt zu werden begann, da kam der Gedanke wohl auf, die Welt sei so groß, daß Gott sich um das kleinliche Treiben der Menschen kaum kümmere. Diese scheinbare Verherrlichung Gottes ist aber zunichte geworden, seitdem man die Unendlichkeit der Schöpfung begriffen, seitdem man weiß, daß das Licht über 41,000 Meilen in der Sekunde läuft, und es doch Sterne giebt, deren Licht 2000 Jahre bis zu uns unterwegs; daß aber eben so die Schöpfung unendlich ist im Kleinen, und in einem Kubikzoll von der Galionella ferruginea 1 Billion 750,000 Millionen Individuen vorhanden. Für die Unendlichkeit Gottes giebt es kein Groß und kein Klein. Eliphas stellt nun aus dem vorgegebenen Sinn Ijobs heraus in V. 12. den Allgemeinsatz voraus, und V. 13. 14. giebt er die Folgerung (ואמרת). Einige Interpr. wollten in V. 12. die vorausgeschickte Widerlegung des im V. 13. 14. folg. Ausspruchs Ijobs sehen. Gott ist so hoch, daß er von den Sternen Alles übersieht, und du also irrst wenn du meinst, daß die Wolken es ihm verbergen. Allein schwerlich nahm man damals einen Unterschied in der Höhe der Sterne und Wolken an, und was wäre V. 14. der Himmelskreis anders als die Region der Sterne? — 15—20. Aber, fährt Eliphas triumphirend fort, damit hast du dich nur denen zugesellt, welche von jeher Gott absagten und die so schrecklich untergingen. Eliphas will ein gar nicht abzuweisendes Beispiel des göttlichen Strafgerichts heranbringen, und erinnert daher an die Sündfluth V. 16. Mit diesem einen Beispiel können die Gerechten schon zufrieden sein, um so mehr da es sich immerfort wiederholt, so gut wie die Reden der Bösewichter, die immer gleich lauten. In seiner Feindseligkeit gegen Ijob führt er aber wieder Worte Ijobs an, theils aber verdreht er sie wie 17b. aus 21, 15.; 18a. aus 21, 16a., theils läßt er solche, die Ijob den Frevlern in den Mund gelegt, als Wort Ijobs selbst erscheinen 17a. aus 21, 14., und Worte, mit denen Ijob seinen Abscheu vor den Ansichten der Frevler 21, 16b. kund gab, sagt er so von sich V. 18., daß er damit andeutet: du Ijob hast dies nur heuchlerisch gesagt. קמטו s. zu 16, 8. Einige: auf deren Grund ein Strom sich ergoß, also vor יסודם zu suppl. על oder ב. Unsere Uebersetzung viel stärker, und schon von den Sept. V. 19. bezieht sich auf V. 16. V. 20. bringt die Worte der triumphirenden Frommen. Was also Eliphas nach der nachhaltigen Rede Ijobs nicht geradezu zu verneinen wagte, das oftmalige Glück der Frevler, will er so durch einen Umweg widerlegt haben. Bei dieser Erregtheit Eliphas' können wir auch hier überall Anspie-

Feuer!" — 21. Mache dich doch mit Ihm vertraut, und habe Frieden, dadurch wird das Glück dir kommen. 22. Nimm von seinem Munde Lehre, und seine Sprüche fasse in dein Herz. 23. Kehrst zum Allmächt'gen du zurück, wirst du erbaut; entfern' aus deinen Zelten Unrecht; 24. und wirf zum Staub das Erz, das Gold von Ophir zu der Flüsse Kiesel: 25. dann wird der Allmächtige dein Erz sein, schimmerndes Silber dir! 26. Denn dann wirst am Allmächt'gen du dich freuen, zu Gott dein Angesicht erheben; 27. du flehst zu ihm, und er erhöret dich, und deine Gelübde entrichtest du. 28. Du thust einen Ausspruch, und er bestehet dir, und auf deinen Wegen strahlet Licht. 29. Denn, demüthigt man, so sprich: den Hochmuth ist's, dem De-

וַיִּתְרָם אָכְלָה אֵשׁ׃ (כא) הַסְכֶּן־נָא עִמּוֹ
וּשְׁלָם בָּהֶם תְּבוֹאָתְךָ טוֹבָה׃ (כב) קַח־
נָא מִפִּיו תּוֹרָה וְשִׂים אֲמָרָיו בִּלְבָבֶךָ׃
(כג) אִם־תָּשׁוּב עַד־שַׁדַּי תִּבָּנֶה תַּרְחִיק
עַוְלָה מֵאָהֳלֶךָ׃ (כד) וְשִׁית־עַל־עָפָר
בָּצֶר וּבְצוּר נְחָלִים אוֹפִיר׃ (כה) וְהָיָה
שַׁדַּי בְּצָרֶיךָ וְכֶסֶף תּוֹעָפוֹת לָךְ׃ (כו) כִּי־
אָז עַל־שַׁדַּי תִּתְעַנָּג וְתִשָּׂא אֶל־אֱלוֹהַּ
פָּנֶיךָ׃ (כז) תַּעְתִּיר אֵלָיו וְיִשְׁמָעֶךָּ
וּנְדָרֶיךָ תְשַׁלֵּם׃ (כח) וְתִגְזַר־אֹמֶר וְיָקָם
לָךְ וְעַל־דְּרָכֶיךָ נָגַהּ אוֹר׃ (כט) כִּי־

v. 20. עטי׳ אָכְלָה
v. 21. נ"א תְּבוּאַתְךָ

lungen auf das plötzliche Unglück Ijobs annehmen. — 21. סכן im Hiph. 4 M. 22, 30. Ps. 139, 3. gewohnt, vertraut sein, also hier: werde vertraut, mache dich vertraut. תבואתך Jesch. 5, 19. die Verss. תבואתך dein Ertrag. Je bittrer und persönlicher Eliphas in der Widerlegung war, desto eifriger strebt er sich den Schein frommen und milden Sinnes wieder zu geben, und es so über seinen Gegner abzugewinnen. Er ergeht sich daher in weichen Schilderungen seines letzten Moments, daß auf die Rückkehr zu Gott das irdische Glück wieder folge, aus deren Tiefe aber doch nur für Ijob die Anklage tönt: du hast dich entfernt von Gott! Eliphas beendet so seine letzte Rede wie seine erste Kap. 5. — 23. Vergl. 11, 14. — 24. 25. Die schwierigen V. werden sehr verschieden erklärt. Targ.: gründe auf den Staub eine feste Burg, und wie einen Fels der Ströme Gold von Ophir, so wird der Allmächtige dir befestigte Burg sein und mehr als Silber deine Stärke und Erhabenheit. Also בצר Veste. So auch Raschi: ועל אשר תשוב אל שדי תשית בארץ מבצרים, u. Wolff.: „und gründe eine Feste hienieden, fest wie Ophirs Küsten. Gott soll deine Feste und dein höchstes Sehnen sein." Hierzu muß er וּבְצוּר von בֶּצֶר ableiten, ו für כ nehmen, נחלים für נחלי, voraussetzen, daß die Küste von Ophir mit Festungen besetzt worden, כֶּסֶף von כסף sehnen herleiten u. s. w. Hingegen ist es schon alte Meinung, daß בצר (nur hier und 36, 19. in pausa, wo es mit שוע Reichthum parallel), Metall bedeutet, namentlich als Erz gebrochenes Metall. Die Einen erkl. dann: du erhältst dann mehr Erz als Staub und wie Kiesel der Steine Gold von Ophir. Hierbei ist aber der offenbare Gegensatz zu V. 25. vernachlässigt, man muß על „mehr als" erkl. und כ für ב in ובצור lesen. Die Neueren blieben daher bei folg. Erklärung stehen: leg nur auf den Staub (d. h. setze dem Staube gleich) das Erz und in der Flüsse Kiesel Ophirgeld, so wird ff. Daß Ophir nichts anderes als die Kostbarkeiten die aus diesem Lande (s. II. S. 541) geholt wurden, bedeuten könne, ist offenbar, und wir haben also hier Gold, V. 25. Silber, so daß בצר nicht zweifelhaft bleiben könne. Schon V. 6—9. sind nur Vergehen der Habgier erwähnt worden, עולה bezeichnet diese allgemein (11—14.), so daß hier Eliphas ermahnt, alle Gier nach großem irdischen Besitz abzulegen, weil dann die höchsten Schätze in Gott gefunden werden. תועפות Alles, was glänzt durch Kraft, Schnelligkeit, Höhe, von יפע s. I. S. 796. — 29. שפל im Hiph. wird stets in der Bedeutung „beugen, erniedrigen, demüthigen" gebraucht, und zwar in den meisten Fällen mit dem Zusatz den Hochmuth, etwas Hohes 40, 11. Jesch. 25, 11. גאותו, 13, 11. Jech. 17, 24. 21, 31. Ps. 18, 28. Spr. 29, 23. und öfter. Ferner: wo גוה für גאוה noch vorkommt, 33, 17. und Jirm. 13, 17. heißt es Hochmuth, und auch hier deutet die zweite Versh. „dem Demüthigen hilft er" auf den gew. Gegensatz von Erniedrigung des Hochmuths. Hieraus geht hervor, daß der V. aussagt: Demüthigt man, so sprich: es ist der Hochmuth, (den man demüthigt), aber dem Demüthigen hilft Gott; womit Eliphas abschließend sein Urtheil über Ijobs Weh noch einmal, wenn auch

müthigen hilft Er; 30. Er rettet selbst Nichtschuldlosen: durch deiner Hände Reinigung wirst du gerettet. —

הִשְׁפִּילוּ וַתֹּאמֶר גֵּוָה וְשַׁח עֵינַיִם יוֹשִׁעַ׃ (ל) יְמַלֵּט אִי־נָקִי וְנִמְלַט בְּבֹר כַּפֶּיךָ׃

XVI. Widerrede Ijobs.

23. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. Auch jetzt ist bitter meine Klage, mein Geschick schwerer als mein Seufzen. 3. O daß ich wüßte ihn zu finden, gelangte bis zu seinem Throne! 4. Vor ihm würd' ich die Rechtsführung ordnen, und meinen Mund füllen mit Beweisen. 5. Ich würd' erfahren die Worte, die er mir erwiedert, und einseh'n was er zu mir spräche. 6. Würd' er

כג (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) גַּם־הַיּוֹם מְרִי שִׂחִי יָדִי כָּבְדָה עַל־אַנְחָתִי׃ (ג) מִי־יִתֵּן יָדַעְתִּי וְאֶמְצָאֵהוּ אָבוֹא עַד־תְּכוּנָתוֹ׃ (ד) אֶעֶרְכָה לְפָנָיו מִשְׁפָּט וּפִי אֲמַלֵּא תוֹכָחוֹת׃ (ה) אֵדְעָה מִלִּים יַעֲנֵנִי וְאָבִינָה מַה־יֹּאמַר לִי׃ (ו) הַבְּרָב־

v. 29. נ״א יוֹשִׁיעַ

ganz milde, feststellt, aber im Sinne des ganzen letzten Absatzes zugleich den Weg der Besserung, und damit der Rettung eröffnet. Völlig unzulänglich ist die bisher gew. Erklärung „senken sie sich (nämlich die Wege im vor. V.), so gebietest du Erhebung." — 30. Was zu יושע ist auch zu ימלט Subj., Gott. Gott errettet selbst den Nichtschuldlosen; aber nun fügt er abschließend die Bedingung hinzu: du wirst gerettet („du" aus כפיך zu suppl.) durch das Reinwerden deiner Hände, nach 9, 30. Diesem einfachen Sinne gegenüber wird die gew. Erkl., durch deine übrige Unbescholtenheit wirst du gerettet, oder durch deine Tugend und dein Gebet rettest du Andere, oder noch übler: durch deine (Gottes) Reinheit wird er gerettet, als unpassend erkannt. —

23. Widerrede Ijobs (Kapp. 23. 24.) Eliphas, statt Ijob zu widerlegen, (der ausgeführt, daß sehr oft der Frevler bis über das Grab hinaus recht glücklich lebe, womit die strenge Vergeltung, die auf Erden nach Jenes Meinung walten soll, widerlegt war), war geradezu persönlich geworden, und hatte, noch immer seinen Lehrsatz als unbestritten voraussetzend, Ijob einer Reihe von Vergehungen beschuldigt, die er aus seinen Leiden als Strafe muthmaßte; hatte die von Ijob vorgetragenen Gegenbeweise für Belege seiner Strafbarkeit bezüchtigt, und doch nur auf die Sündfluth als uralten Beweis des Untergangs der Frevler hindeuten können; zuletzt aber diese seine harten und bittren Sophismen mit weichen Phrasen vom Glück des zu Gott Zurückgekehrten umgeben. Hiergegen erhebt sich nun Ijob in würdevollster Weise. Die einzelnen Beschuldigungen des Gegners würdigt er keiner Widerlegung; er erkennt vielmehr Gott als seinen einzigen Richter an, obschon dieser ihm immer noch die Rechtfertigung vorenthalte (23, 2—9.); dieser wisse, wie schuldlos er sei, wie er an Gottes Gesetz gehangen (10—12.) Es müsse also Gott irgend einen Grund haben, warum er so mit ihm (Ijob) verfahre, und darum befürchte er nur noch um so Schlimmeres, da ihn Gott einmal vor dem Eintritt des Schlimmen nicht von dannen gerufen (13—17.) Von da aus blickt er wieder auf das Allgemeine. Hatte er in seiner vorigen Rede erwiesen, daß es dem Frevler oft wohl ergehe, so vervollständigt er jetzt seinen Beweis, indem er die Zustände in der Menschenwelt schildert, wo gegen die Schwächeren die größten Unthaten, wo Mord, Diebstahl und Ehebruch geschehen, ohne daß die Gerichte Gottes offenbar werden, und wo die Uebelthäter, wenn sie auch später in den Staub sinken, doch mächtig sind, das Ueble zu vollbringen und kein andres Schicksal haben wie alle Menschen (24, 1—24.) Er fordert die Gegner auf, diese Schilderung Lügen zu strafen (V. 25.), von der die Lehre der Gegner vernichtet wird, nach welcher jede Uebelthat durch ihre Strafe gebrandmarkt werden müßte, so daß die Menschenwelt des Bösen so Vieles nicht enthalten könnte, wenigstens die Bestrafung offenbar werden müßte. — 2. Das bittere Bewußtsein seiner, abgesehen von seinen Leiden, noch verdüsterten Situation. Seine Klage muß immer noch (גם היום) bitter (מרי) sein, weil er obendrein so heftigen Beschuldigungen ausgesetzt ist, und doch ist sein Leiden (ידי „die Hand auf mir") größer als sein Seufzen. — 3. Diesen Unbillen von Seiten der Menschen gegenüber, wünscht er um so mehr unmittelbar von Gott gerichtet zu werden. — 4. Vor Gott würde er unumwunden seine Klage vorlegen, weil dieser, mag er mit ihm verfahren sein, wie da wolle, die Beweise der Unschuld annehmen, nicht aber wie die Menschen eigenwillig abweisen würde. (Vgl. 13, 18.) — 5. Er (Ijob) würde dann

mit Machtspruch mit mir rechten? Nein! wohl würd' er mich beachten. 7. Dann würd' ein Gerader mit ihm rechten, und ich auf immer von meinem Richter frei gesprochen werden. 8. Doch sieh, geh' ich nach vorn, er ist nicht da, nach hinten, ich bemerk' ihn nicht; 9. schafft links er, nicht erschau' ich ihn, hüllt rechts er ein, ich seh' ihn nicht. 10. Doch kennt er meinen Wandel; prüft' er mich, wie Gold ging ich hervor. 11. An seinen Schritt hielt fest mein Fuß, ich wahrte seinen Weg und bog nicht ab; 12. seiner Lippen Gebot, ich wich nicht ab, als mir festgesetzt bewahrt' ich seines Mundes Sprüche. 13. Doch Er verharrt in Einem: wer thut ihm Einspruch? Seine Seele begehrt, und er thut's. 14. Denn er vollendet was mir festgesetzt, und dergleichen Vieles ist bei ihm. 15. Darum beb' ich vor ihm, ich erwäg' es

כֹּחַ יָרִיב עִמָּדִי לֹא אַךְ־הוּא יָשִׂם בִּי׃
(ז) שָׁם יָשָׁר נוֹכָח עִמּוֹ וַאֲפַלְּטָה לָנֶצַח
מִשֹּׁפְטִי׃ (ח) הֵן קֶדֶם אֶהֱלֹךְ וְאֵינֶנּוּ
וְאָחוֹר וְלֹא־אָבִין לוֹ׃ (ט) שְׂמֹאול
בַּעֲשֹׂתוֹ וְלֹא־אָחַז יַעְטֹף יָמִין וְלֹא
אֶרְאֶה׃ (י) כִּי־יָדַע דֶּרֶךְ עִמָּדִי בְּחָנַנִי
כַּזָּהָב אֵצֵא׃ (יא) בַּאֲשֻׁרוֹ אָחֲזָה רַגְלִי
דַּרְכּוֹ שָׁמַרְתִּי וְלֹא־אָט׃ (יב) מִצְוַת
שְׂפָתָיו וְלֹא אָמִישׁ מֵחֻקִּי צָפַנְתִּי אִמְרֵי־
פִיו׃ (יג) וְהוּא בְאֶחָד וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ וְנַפְשׁוֹ
אִוְּתָה וַיָּעַשׂ׃ (יד) כִּי יַשְׁלִים חֻקִּי וְכָהֵנָּה
רַבּוֹת עִמּוֹ׃ (טו) עַל־כֵּן מִפָּנָיו אֶבָּהֵל

מלעיל v. 9.

wenigstens das, was wahrhaft ihm (Ijob) zu erwiedern sei, hören. — 6. Kein Machtwort, wie seine Gegner es aussprechen, würde er zur Entscheidung der Streitfrage von Gott erfahren, sondern dieser auf alle seine Klagen, wie ein unparteiischer Richter, achten. — 7. Dann würde in parteilosem Gericht ein Unschuldiger mit einem gerechten Richter zusammentreffen, und so Ijob völlig freigesprochen werden. Diese ganze bisherige Rede drückt im Allgemeinen den Wunsch Ijobs aus, daß ein göttliches Gericht über ihn gehalten werde, weil er dann seines Leidens überhoben würde; sie drückt im Geheimen den Wunsch aus: ich wollte, es wäre so wie Ihr sagt, daß strenge Gerechtigkeit von Gott geübt würde, denn dann würde ich frei werden; im Besondern ist sie voll Vorwurfs gegen die, welche sich voller Parteilichkeit und unberufen zu seinen Richtern aufgeworfen. — 8. 9. Allein es ist dem nicht so; Gott richtet ihn nicht, läßt ihn vielmehr in seinem Leide: es ist also nichts mit jener vielbehaupteten Vergeltung. Der Schmerz Ijobs hierüber ist zu groß, als daß er nicht den Gedanken breit und mit gewisser Ironie ausdrücken sollte. Vorn (קדם) so viel als Osten, woraus sich die übrigen Bezeichnungen von selbst erklären, also links Norden. Aus purer Konsequenzmacherei wollten Ein. בעשתו „hat er ihn verborgen" übertragen; Einige יעטף „verhüllt er sich," And. „verhüllt ihn der Süden," dann wäre es aber kein Wunder, daß er ihn nicht sieht, vielmehr parallel mit בעשתו aktiv, verhüllt er den (im Alterthum [und noch jetzt] ganz unbekannten) Süden. — 10. Im Zusammenhange mit dem Vorherg. der Grund, warum er das Gericht herbeiwünscht, an sich aber die Versicherung seiner Unschuld, den unwürdigen Beschuldigungen Eliphas' gegenüber. — 11. Bei den unwegsamen Landschaften des Morgenlandes sucht der Wanderer nach den Spuren eines Vorgängers, und geht in dessen Fußtapfen. — 12. מחקי gew. „mehr als mein Gesetz," ich überwand meinen eigenen Willen und that Gottes Gebot; Wolfson לבלי חק „grenzenlos." Allein חקי erscheint V. 14. wieder als „das mir Festgesetzte," wie 1 M. 47, 22. Daher hier: aus meinem Festgesetzten heraus, als mein Festgesetztes, wie das, was ich mir festgesetzt. — 13. 14. Ijob sucht daher nach einer Erklärung, weshalb Gott nicht als Richter über ihn verfährt, und findet diese allein in der Konsequenz Gottes. Da Gott so mit ihm (Ijob) zu verfahren begonnen, so wird er auch nicht plötzlich seinen Rathschluß ändern, er vollbringt, was er gewollt, er vollbringt es ganz, was er über ihn (Ijob) bestimmt hat, und daher ist er (Ijob) auch nicht sicher, ob Gott nicht noch vieles Derartige, wie es ihm bis jetzt ergangen, über ihn noch im Sinne habe. Dies ist die einzige Erklärung, die Ijob für sein Mißgeschick findet: der dem Menschen verborgene Wille Gottes. Hier deutet er sie an, in der weitern Rede (Kapp. 27. 28.) führt er den Gedanken aus. Daher nicht wie viele nach Targ. ב in באחד überflüssig: „er ist einzig," was gar nicht im Zusammenhange. — 15. 16. Je dunkler dieser Wille Gottes, je mehr Unheil für Ijob noch daraus entspringen könnte, weil der Mensch hiefür keinen Maßstab hat, desto

אֶתְבּוֹנֵן וְאֶפְחַד מִמֶּנּוּ׃ (טז) וְאֵל הֵרַךְ לִבִּי וְשַׁדַּי הִבְהִילָנִי׃ (יז) כִּי־לֹא נִצְמַתִּי מִפְּנֵי־חֹשֶׁךְ וּמִפָּנַי כִּסָּה־אֹפֶל׃

und erschrecke vor ihm. 16. Gott brach mein Herz, und der Allmächt'ge hat mich tief geschreckt: 17. denn nicht schwand ich vor der Finsterniß, und nicht verdeckte er vor mir das Dunkel. —

כד (א) מַדּוּעַ מִשַּׁדַּי לֹא־נִצְפְּנוּ עִתִּים וְיֹדְעָו לֹא־חָזוּ יָמָיו׃ (ב) גְּבֻלוֹת יַשִּׂיגוּ עֵדֶר גָּזְלוּ וַיִּרְעוּ׃ (ג) חֲמוֹר יְתוֹמִים יִנְהָגוּ יַחְבְּלוּ שׁוֹר אַלְמָנָה׃ (ד) יַטּוּ אֶבְיֹנִים מִדָּרֶךְ יַחַד חֻבְּאוּ עֲנִוֵּי־אָרֶץ׃ (ה) הֵן פְּרָאִים ׀ בַּמִּדְבָּר יָצְאוּ בְּפָעֳלָם מְשַׁחֲרֵי לַטָּרֶף עֲרָבָה לוֹ לֶחֶם לַנְּעָרִים׃ (ו) בַּשָּׂדֶה בְּלִילוֹ יִקְצִירוּ וְכֶרֶם רָשָׁע

24. 1. Warum sind vom Allmächtigen Strafzeiten nicht aufbewahrt, und schauen seine Verehrer nicht seine Straftage? 2. Grenzen verrücken sie, Heerden rauben und weiden sie; 3. treiben den Esel der Waisen fort, pfänden der Witwe Stier; 4. jagen Arme von dannen: zusammen verstecken sich die Bedrückten des Landes. 5. Sieh, wie Waldesel in der Wüste, geh'n sie zu ihrem Tagewerk aus, Nahrung zusammenzuraffen, die Steppe muß ihnen Speise geben für die Kinder; 6. auf dem Felde sammeln sie Futter sich, auf des

עטי׳ הֵרַךְ v. 16. וידעיו ק׳ v. 1.
עניי ק׳ v. 4. נ״א עֲרָבָה v. 5.
יקצורו ק׳ v. 6.

mehr erbangt er davor. — 17. נצמתי s. 6, 17. Ijob geht auf seinen ursprünglichen Wunsch, vor dem erfahrenen Mißgeschick gestorben zu sein, zurück. Da dies Gott nicht gethan, im Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit, so bange ich vor ihm, da ich nun nicht weiß, wie es noch enden werde. And. „verstumm' ich, vergeh' ich," ich habe Licht, ich sehe klar, also die Dunkelheit schreckt mich nicht, mit Bezug auf 22, 11. —

24. 1. Indem Ijob von sich zum Allgemeinen übergeht (s. Einl. zu K. 23.), stellt er das Resultat gleich vorweg: die Welt zeigt solche Zustände, daß wir keine Strafgerichte Gottes darin erblicken. Ijob hat damit den Grundton des Gemäldes gleich angegeben, zugleich aber seinen Abscheu vor all diesen Unthaten in der Welt bezeichnet. עתים mit ימיו einen und desselben Sinnes. And.: warum ist nicht lieber vor Gott wie es in der Welt zugeht verborgen, damit die Frommen sich nicht beklagen können, daß sie keine Straftage sehen? Höchst gezwungen. Sept.: warum sind dem Ewigen die Zeiten verborgen? mit Auslassung des לא. — 2. Offener („sie weiden sie") Raub an Grundeigenthum und Heerden. — 3. Wittwen und Waisen überall zur Bezeichnung der widerstandslosen Schwachen. Gegen diese ist Ungerechtigkeit eine doppelte. — 4. Der Druck ist so gewaltig, daß die Gedrückten um ihre Person nur zu sichern, in die angrenzenden Wüsten entfliehen müssen. Ewald vermuthet die Ueberbleibsel der unterjochten Urbewohner des Landes darunter. Wir möchten es aber doch allgemeiner fassen. — 5. Schilderung des traurigen Zustandes derselben. יצאו geht unmittelbar auf ענוי ארץ zurück, wie denn V. 7. u. 8. keinen Zweifel lassen, daß die entflohenen Armen zu verstehen sind. And. wollen eine Schilderung der räuberischen Beduinen darin erkennen, wo dann das רשע in V. 6. ganz unerklärlich. Man stützt sich darauf, daß פראים Waldesel das Bild der ungebändigten Wildheit und Gesetzlosigkeit geben; allein 6, 5. ist dies der Waldesel auch nicht; vielmehr soll er den wilden, der menschlichen Ordnung entfremdeten Zustand charakterisiren, zu welchem die Vertriebenen verurtheilt sind. Statt auf das Feld zum Tagewerk (Ps. 104, 23.) müssen sie hierzu (Nahrung sich zu verschaffen) in die Wüste hinausziehen. Statt ihre Nahrung aus ihren Feldern zu ziehen, müssen sie diese sich verstohlen rauben, wie V. 6. näher beschreibt, und haben dennoch meist nur solche Nahrung für sich und ihre Kinder, wie die Steppe sie zu geben vermag. לו für להם, um den Mißlaut להם לחם zu vermeiden (Löwenthal). — 6. Sie, die unterdrückten Guten, müssen von den Feldern und Weinbergen des Frevlers verstohlen sich etwas Früchte holen, und mit der Nachlese vorlieb nehmen.

Frevlers Weinberg stoppeln sie; 7. nackt bringen sie die Nächte zu, ohne Kleid, ohne Decke in der Kälte; 8. vom Regenguß des Gebirges durchnäßt, ohne Zuflucht, schmiegen sie sich an den Fels. — 9. Jene rauben die Waise von der Mutterbrust, und fahnden auf den Dürftigen. 10. Nackt geh'n diese einher, ohne Kleid, und tragen hungernd Garben ein; 11. zwischen Jener Mauern pressen sie Oel, treten die Keltern durstend. 12. Aus männerreicher Stadt tönt Aechzen, und schreit der Erschlagenen Seele: doch Gott findet keine Kränkung darin. — 13. Sie da gehören zu den Feinden des Lichtes, dessen Wege sie nie gekannt, auf dessen Pfaden sie nie gewohnt. 14. Vor dem Lichte erhebt sich der Mörder,

יְלַקֵּשׁוּ׃ (ז) עָרוֹם יָלִינוּ מִבְּלִי לְבוּשׁ
וְאֵין כְּסוּת בַּקָּרָה׃ (ח) מִזֶּרֶם הָרִים
יִרְטָבוּ וּמִבְּלִי מַחְסֶה חִבְּקוּ־צוּר׃ (ט)
יִגְזְלוּ מִשֹּׁד יָתוֹם וְעַל־עָנִי יַחְבֹּלוּ׃
(י) עָרוֹם הִלְּכוּ בְּלִי לְבוּשׁ וּרְעֵבִים נָשְׂאוּ
עֹמֶר׃ (יא) בֵּין שׁוּרֹתָם יַצְהִירוּ יְקָבִים
דָּרְכוּ וַיִּצְמָאוּ׃ (יב) מֵעִיר מְתִים ׀ יִנְאָקוּ
וְנֶפֶשׁ־חֲלָלִים תְּשַׁוֵּעַ וֶאֱלוֹהַּ לֹא־יָשִׂים
תִּפְלָה׃ (יג) הֵמָּה ׀ הָיוּ בְּמֹרְדֵי־אוֹר
לֹא־הִכִּירוּ דְרָכָיו וְלֹא יָשְׁבוּ בִּנְתִיבֹתָיו׃
(יד) לָאוֹר ׀ יָקוּם רוֹצֵחַ יִקְטָל־עָנִי וְאֶבְיוֹן

נ״א נָשְׂאוּ v. 10. עטו׳ שׁוּרֹתָם v. 11.
נ״א יִקְטָל־ v. 14.

ו in בלילו nimmt רשע vorweg. לקש ἅπ. λεγ. Nachlese halten, stoppeln, kann unmöglich das Thun der glücklichen Räuber bezeichnen, so wie es kein Zug eines solchen Gemäldes wäre, wenn der am Weinberg des Frevlers von Räubern geschehende Raub geschildert werden sollte. — 7. Wie ungeschickt der ganze Passus von den Räubern verstanden werden soll, zeigt nun dieser V. ganz und gar. — 8. Den Fels umarmen, sich an den Fels schmiegen, um etwas geschützt zu sein vor dem Wetter. — 9. Aber es giebt noch eine andere Klasse Unterdrückter, die noch übler daran sind, weil sie darben und doch für ihre Unterdrücker arbeiten müssen, die zu Sklaven, Hörigen gemachten Armen, Schuldner. Die Schilderung dieser leitet daher Ijob wieder mit einem V., der auf die Räuber geht, ein, in welchem er aber darum nur frühere Worte gebraucht. יגזלו V. 2. יתום V. 3. יחבלו V. 3. Einige משד nach Ralbag von שוד Verwüstung, müssen es dann aber „aus Raubgier" übersetzen, was streng genommen שוד nicht heißt, und einen Nebenbegriff hereinbringt. An den Stellen, wo משוד vorkommt, heißt es überall: vor, wegen der Verwüstung. Daß aber שֹׁד wie שַׁד auch Brust heißt, ist aus Jesch. 60, 16. sicher. Sie reißen das Kind von der Mutterbrust und machen es zum Sklaven. Das ungewöhnliche על עני יחבלו will man nach R. Levi erklären מה שעל עני, was dann aber im folg. V. wiederholt wäre. Wir erkl. vielmehr על עני auf den Armen selbst pfänden, fahnden sie, ihn selbst machen sie als Schuldner zum Sklaven. — 10. 11. Indem sie diese aber zu Sklaven machen und für sich arbeiten lassen, enthalten sie ihnen alle Lebensbedürfnisse vor, lassen sie nackt, hungernd, durstig. Das ἅπ. λεγ. צהר wird durch die folg. Worte zweifellos. — 12. Der Sinn ist klar: es geschehen die größten Un- und Mordthaten, ohne daß Gott auf sie achtet, sie bestraft. Der auf V. 1. zurückgehende Spruch schließt so die erste Schilderung ab. Allein über die Worte viel Zwist. מעיר erkl. alle als Stadt, bis auf Wolfssohn der מעיר als part. von עור „zum Rüger" erkl., allein wo dies Part. vorkommt, heißt es der da erweckt, was vom „Rüger" sehr verschieden ist. Statt מְתִים „Männer," das alle Verss., liest der Syr. und ein Cod. מֵתִים Todte, parallel zu חללים. Aber dieser Parallelismus ist zu ängstlich, und Todte können nicht seufzen, wohingegen נאק, אנק vom חלל Jech. 30, 24. 26, 15. Jirm. 51, 52. מעיר מתים wird aber von Ein. „aus der Stadt seufzen Männer," von And. „aus männerreicher, volkreicher Stadt" verstanden, Letzteres, um anzuzeigen, daß nicht etwa bloß an abgelegenen Orten, sondern mitten in volkreichen Städten Mordthaten geschehen, andeutend den höchsten Grad der Gesetzlosigkeit. מתים bei עיר, um der Stadt Bevölkerung anzuzeigen, 5 M. 2, 34. 3, 6. תפלה 1, 22. — 13. Es beginnt die zweite Schilderung, die mit המה passend anhebt, auf die Verbrecher gleichsam hinweisend. Während die Ersteren ihre Gewaltthaten an den Schwachen öffentlich verübten, kommen nun Verbrecher an die Reihe, die in der Dunkelheit (בלילה V. 14. נשף 15. בחשך 16.) ihre Frevel üben, und die daher das Licht hassen, gleich-

erschlägt den Armen und Dürftigen, und in der Nacht thut er's dem Diebe gleich. 15. Des Ehebrechers Auge lauert auf Dämmerung, sprechend: nicht erblickt mich ein Auge! und eine Hülle legt er auf das Antlitz. 16. Man bricht im Finstern in die Häuser ein, des Tages verschließen sie sich: sie kennen nicht das Licht, 17. denn allzumal ist Morgen ihnen Nachtgrauen, aber die Schrecken der Nachtgrauen kennen sie. — 18. Leicht ist er auf der Fläche der Gewässer; wird sein Antheil auf dem Lande verflucht, wendet er sich zum Wege nach den Weinbergen nicht mehr. 19. In der Wüste und Gluth auch rauben sie, in den Schneewässern der Tiefe sündigen sie. 20. Sein vergißt der Mutterschooß; labt sich an ihm der Wurm, wird seiner nicht mehr gedacht, und der Frevel zerbrochen wie ein Baum. 21. Er mißhandelt die Kinderlose, die nicht gebiert, und der Witwe thut er nicht wohl; 22. dennoch drückt er Mächtige durch seine Kraft,

וּבַלַּיְלָה יְהִי כַגַּנָּב׃ (טו) וְעֵין נֹאֵף ׀ שָׁמְרָה
נֶשֶׁף לֵאמֹר לֹא־תְשׁוּרֵנִי עָיִן וְסֵתֶר פָּנִים
יָשִׂים׃ (טז) חָתַר בַּחֹשֶׁךְ בָּתִּים יוֹמָם
חִתְּמוּ־לָמוֹ לֹא־יָדְעוּ אוֹר׃ (יז) כִּי יַחְדָּו ׀
בֹּקֶר לָמוֹ צַלְמָוֶת כִּי יַכִּיר בַּלְהוֹת
צַלְמָוֶת׃ (יח) קַל־הוּא ׀ עַל־פְּנֵי־מַיִם
תְּקֻלַּל חֶלְקָתָם בָּאָרֶץ לֹא־יִפְנֶה דֶּרֶךְ
כְּרָמִים׃ (יט) צִיָּה גַם־חֹם יִגְזְלוּ מֵימֵי־
שֶׁלֶג שְׁאוֹל חָטָאוּ׃ (כ) יִשְׁכָּחֵהוּ רֶחֶם ׀
מְתָקוֹ רִמָּה עוֹד לֹא־יִזָּכֵר וַתִּשָּׁבֵר כָּעֵץ
עַוְלָה׃ (כא) רֹעֶה עֲקָרָה לֹא תֵלֵד
וְאַלְמָנָה לֹא יְיֵטִיב׃ (כב) וּמָשַׁךְ אַבִּירִים

נ״א לָמוֹ v. 16.

sam empörerisch gegen das Licht sind. — 14. לאור früh, wenn der erste Strahl des Lichts erscheint. — 15. Vgl. Spr. Schel. 9, 7. Ein.: die Dämmerung legt einen Schleier auf sein Gesicht, oder: er legt die Dämmerung als ff. — 17. Mit den eigentlichen Schrecken der Nacht sind sie bekannt, aber der lichte Morgen ist ihnen schrecklich, wie Anderen die Nacht. — 18—25. Es ist leicht abzusehen, daß mit V. 18. ein neuer Absatz beginnt, denn V. 16. לא ידעו אור geht auf V. 13. zurück, und V. 17. deutet diese Worte abschließend noch näher aus. Welches ist aber nun der Gedanke der folg. Verse? Wolfson wie früher Bouillier erblickt darin wieder nur Schilderung der Räuber, zuerst der Seeräuber 18. 19., dann des Räuberhauptmannes, namentlich 22—24.; aber welche Textverdrehungen muß er hierzu anwenden! ציה ist ihm Schiff, חם statt חף Küste, חטאו besudeln, רמה Betrug u. s. w. Eine andere Ansicht (Umbreit) ist, daß V. 18—21. aussagen, was geschehen sollte: er sollte leicht sein u. s. w. Ewald jedoch hält 18—21. für Sprüche im Sinne der Gegner ironisch von Ijob aufgestellt, und V. 22—24. zeigen, wie es wirklich den Frevlern ergeht. Offenbar aber zeigt V. 25., daß Ijob geschildert und ausgesprochen, was den Gegnern völlig widerspricht; V. 24. zeigt auch durch das einzige Wort ככל „wie Alle," daß er den Frevlern kein anderes Geschick wie allen Menschen vindizirt, sie sterben, aber mit der Besonderheit, daß sie im Leben hoch standen (רמו), und schnell, ohne Qual, zum Tode kommen (מעט), wenn sie, wie die Aehre, reif zum Tode sind. (המכו vgl. Ps. 106, 43.) Lehrt also V. 24., wie es mit dem Tode der Frevler so günstig zu gehen pflegt, so kann auch V. 23. nur darstellen, wie es ihnen im Leben geht, daß sie gleichsam unter Gottes Schutze, von ihm gesichert und gestützt werden, indem zu יתן Gott Subj. ist, wie לו erweist, das sich auf das Subj. im Vorherg. beziehen muß. Aus diesem לו geht denn auch hervor, daß V. 22. in ומשך der Frevler Subj. ist, demnächst dieser V. die Kraft zeichnet, mit der der Frevler Mächtige niederhält und bestehen bleibt in der größten Gefahr. Hiermit ist gegeben, daß V. 22. einen Gegensatz zum V. 21. bildet, der die Bosheit des Frevlers in einem speziellen Zuge (er bedrückt die Kinderlose, die keine Söhne, die Wittwe, die keinen Mann zum Schutze hat), zeichnet, wo dann das ו in ומשך den Gegensatz bestens hervorhebt. In demselben Sinne sprechen sich nun auch die V. 18—20. aus. Was auch über den Frevler ergeht, so erhält er sich leicht auch im schlimmsten Geschick. V. 18.: wenn er es endlich so weit gebracht hat, daß er auf dem Lande nicht mehr geduldet wird, ihm macht es keinen Schmerz, daß er nicht mehr den reizenden Pfad zu den Weinbergen gehen kann, leicht und mit gutem Geschick bewegt er sich auf dem Meere. V. 19.: wird er nach der Wüste verschlagen, er hört nicht auf zu rauben, geräth er durch plötzliche Ueberschwemmung in Gefahr, er hört nicht auf zu sündigen. (Gew. wie Dürre und Gluth

besteht, auch wenn er seines Lebens nicht sicher. 23. Er verleiht ihm Sicherheit, daß er Stütze hat, und Sein Auge ist auf ihre Wege. 24. Hoch stehen sie; schnell, und sie sind nicht mehr, sie sinken hin, wie Alle werden sie gesammelt, wie der Aehre Haupt abgeschnitten. — 25. Wenn's nicht so ist, wer straft mich Lüge und macht mein Wort zunichte? —

XVII. Dritte Rede Bildad's.

25. 1. Da erwiederte Bildad der Schuchi und sprach: 2. Herrschaft und Schrecken ist bei Ihm, der Frieden schafft in seinen Höhen. 3. Ist seiner Schaaren eine Zahl, und über wen erstehet nicht sein Licht? 4. Wie will ein Mensch bei Gott Recht haben, und wie rein sein ein Weibgeborner? 5. Sieh, bis zum Mond, er ist nicht hell, und nicht die Sterne

בְּכֹחוֹ יָקוּם וְלֹא־יַאֲמִין בַּחַיִּין׃ (כג) יִתֶּן־
לוֹ לָבֶטַח וְיִשָּׁעֵן וְעֵינֵיהוּ עַל־דַּרְכֵיהֶם׃
(כד) רְמּוּ מְּעַט ׀ וְאֵינֶנּוּ וְהֻמְּכוּ כַּכֹּל
יִקָּפְצוּן וּכְרֹאשׁ שִׁבֹּלֶת יִמָּלוּ׃ (כה) וְאִם־
לֹא אֵפוֹ מִי יַכְזִיבֵנִי וְיָשֵׂם לְאַל
מִלָּתִי׃

כה (א) וַיַּעַן בִּלְדַּד הַשֻּׁחִי וַיֹּאמַר׃
(ב) הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ עֹשֶׂה שָׁלוֹם
בִּמְרוֹמָיו׃ (ג) הֲיֵשׁ מִסְפָּר לִגְדוּדָיו וְעַל־
מִי לֹא־יָקוּם אוֹרֵהוּ׃ (ד) וּמַה־יִּצְדַּק
אֱנוֹשׁ עִם־אֵל וּמַה־יִּזְכֶּה יְלוּד אִשָּׁה׃
(ה) הֵן עַד־יָרֵחַ וְלֹא יַאֲהִיל וְכוֹכָבִים

v. 24. נ״א רֻמּוּ

das Schneewasser verschlingen, so die Unterwelt die Sünder. Aber יגזלו und חטאו stehen völlig parallel, und גזל ist in dieser Rede überall zu bestimmt gebraucht V. 2. 9., als daß wir es hier anders verstehen sollten. שאול Tiefe [vgl. 5 M. 32, 22.], in welche die in Paläst. durch den schnellstens schmelzenden Schnee plötzlich und mit fürchterlicher Gewalt entstehenden Ströme stürzen). Von allem diesem schildert nun V. 20. die Folgen, ohne daß sie aber solche sind, welche den Frevler hart und wesentlich berühren könnten. —

25. Achte Rede und Widerrede (Kapp. 25. 26.) Dritte Rede Bildad's (K. 25.). Sind durch diese Schilderung Ijobs, welcher die Menschenwelt voller Ungerechtigkeiten und Gesetzlosigkeiten, voller Leiden für die Schwachen, voller Stützen für die Gewaltthätigen darstellte, so daß von einer göttlichen Vergeltung nirgend eine Spur sei, alle Gründe der Gegner, um die letztere zu erweisen, beseitigt, so versucht Bildad nur noch einmal an eine Ansicht zu erinnern, welche scheinbar eine Lösung dieser Wirren geben könnte, schon früher vorgetragen (4, 17. 15, 14.), hier sich noch einmal an den summarischen Vortrag Eliphas' schließt (K. 22.) Alle Menschen sündigen vor Gott; demnach muß Jeden Strafe treffen; also tragen auch die scheinbar Gerechten, wenn sie unglücklich sind, dies als Strafe für ein Vergehen. Man ersieht leicht, daß dies ein sehr schwacher Versuch der Lösung; denn wenn höchstens dadurch das Leiden der Gerechten beantwortet würde, so müßten doch die offenbar Frevelnden noch um so härtere Strafen treffen, was in der Wirklichkeit nicht der Fall, wie Ijob so schlagend nachgewiesen. Der Bestand der Sünder bleibt um so mehr unerklärt. Bildad fühlt dies selbst, und führt den Gedanken daher kurz, ohne Einleitung und Folgerung vor, wie Einer, der, durch den Gegner besiegt, noch einige Zweifel hegt, die er, vor gänzlichem Nachgeben, noch gelöst haben will. — 2. Bildad geht von folgender Voraussetzung aus: wenn auch Unruhe, Verwirrung, Kampf auf Erden, so müssen wir daran denken, daß in den Höhen, im ganzen All Gott Frieden schafft, äußerlich durch die Ordnung in der Natur, namentlich im Laufe der Gestirne, sich darstellend, so daß wir daraus schließen können, daß Gott auch auf Erden alle Wirren zum Frieden ausgleicht. — 3. Und dabei sind dieser Schaaren, dieser Gestirne, unzählige, und er erhält sie dennoch Alle in Ordnung und Frieden, indem sein Licht auf Alle fällt, er sie Alle schaut und beherrscht: um wie viel mehr die unbedeutenden irdischen Geschöpfe. — 4—6. Die Wirren unter den Menschen müssen

לֹא־זַכּוּ בְעֵינָיו׃ (ו) אַף כִּי־אֱנוֹשׁ רִמָּה
וּבֶן־אָדָם תּוֹלֵעָה׃

rein in seinen Augen: 6. nun gar der Mensch, der Wurm, der Menschensohn, die Made! —

XVIII. Widerrede Ijobs.

כו (א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃ (ב) מֶה־
עָזַרְתָּ לְלֹא־כֹחַ הוֹשַׁעְתָּ זְרוֹעַ לֹא־עֹז׃
(ג) מַה־יָּעַצְתָּ לְלֹא חָכְמָה וְתֻשִׁיָּה
לָרֹב הוֹדָעְתָּ׃ (ד) אֶת־מִי הִגַּדְתָּ מִלִּין
וְנִשְׁמַת־מִי יָצְאָה מִמֶּךָּ׃ (ה) הָרְפָאִים
יְחוֹלָלוּ מִתַּחַת מַיִם וְשֹׁכְנֵיהֶם׃ (ו) עָרוֹם
שְׁאוֹל נֶגְדּוֹ וְאֵין כְּסוּת לָאֲבַדּוֹן׃ (ז) נֹטֶה

26. 1. Und Ijob erwiederte und sprach: 2. Was hast du geholfen dem Kraftlosen? beigestanden dem Arme des Machtlosen? 3. Was hast du gerathen dem Weisheitslosen? und Wahrheit verkündet in Fülle? 4. Wem hast du Worte berichtet? und wessen Geist ging aus von dir? — 5. Die Schatten entstehen unter den Wassern und deren Bewohnern; 6. nackt ist die Unterwelt vor Ihm, und keine Decke hat der Abgrund. 7. Den Norden spannt' er

נ"א לַאֲבַדּוֹן v. 6.

demnach in der Sündhaftigkeit der Menschen ihren Grund haben, die um so gewisser ist, als selbst die überirdischen Wesen nicht rein von Fehlen sind. יאהיל gleich יהל = הלל. —

26. Widerrede Ijobs (K. 26.) Bildad hat noch einmal an die Allmacht und Allreinheit Gottes, vor der jeder Mensch ein Sünder, appellirt. Ijob, wie der immer wiederkäuenden Schwäche überdrüssig, donnert ihn nieder. Er sagt, wie V. 14. zeigt: ihr wagt es, von der Natur, von der himmlischen Ordnung zu schließen auf die Menschenwelt, was wißt ihr denn von jener? was verstehen wir denn von der Unendlichkeit der göttlichen Schöpfung, daß wir uns erdreisten mögen, Schlüsse daraus zu ziehen? Du sprichst vom Monde und den Sternen? Sind diese allein Gottes? Ueber den Abgrund, über die Wasser, wie über die Erde und den Himmel reicht seine Macht, von der wir so wenig wissen. Er hat sie geschaffen und beherrscht sie immerfort. Und von diesem Gesichtspunkte aus ist hohl und nichtig, was Bildad vorgebracht, wie Ijob scharf geißelt (2—4.) — 2. 3. „Kraftlos, machtlos," im Geiste, wie V. 3. ausführt. — 4. הגיד mit dem Acc. pers. Jech. 43, 10. Ijob ironisirt Bildad, daß seine Worte zur Lösung der Frage nichts beigetragen, und daß der Geist, der aus ihm gesprochen, weder der der Weisheit, noch der Einsicht war (V. 3.) — 5. 6. Bildad hat von den Sternen gesprochen, Ijob steigt tief hinab in die Unterwelt, in das Reich der Schatten, das unter dem Gewässer und dessen Bewohnern. (Ein. wollten die Athnach unter מתחת stellen und zu יחוללו ziehen „unterhalb," so daß מים zweites Subj. zu יחוללו sei. Allein הרפאים und שאול gehören eng zu einander, so daß sie nicht getrennt werden können; es soll eben das Schattenreich als unterste der Regionen der Welt bezeichnet werden, die unter dem Wasser sich befindet, welches wiederum „unter der Erde" 2 M. 20, 4. gedacht ist; מתחת „unter" mit dem acc. rei z. B. 5 M. 9, 14.) An den Stellen, wo die רפאים vorkommen, wird folgendes von ihnen ausgesagt: sie werden mit den „Todten" parallel gestellt Ps. 88, 11. Jesch. 26, 14., wo gesagt wird: „sie erstehen nicht wieder," vgl. noch das. V. 19., sie bewohnen den שאול, wo sie dem gefallenen Könige von Babel entgegen „aufgeregt" werden und ihm ein Hohnlied anstimmen Jesch. 14, 9.; der Weg der Ehebrecherin führt zu ihnen hin (mit „Tod" parallel) Spr. Schel. 2, 18. eben so 9, 18. (mit שאול parallel). Der Sinn kann also nicht zweifelhaft sein: die רפאים werden als der Rest von Wesenhaftigkeit, der den Todten verbleibt, nun vom Einen oder dem Andern mehr oder weniger noch potenzirt gedacht, je nachdem es in das dichterische Bild paßt. Die meisten Interpr. nehmen יחוללו im Sinne „erbeben" und verstehen, daß die Gewalt Gottes auch über die Schattenwelt reicht und dieses erbeben macht; ein Erdbeben, meint Ewald, spaltete die Erdoberfläche, daß die finstre Hölle vor dem Lichte offen liegt und die Schatten erschrecken. Allein dem steht entgegen, daß Ijob bis V. 10. die Schöpfung durch Gott beschreibt, und erst V. 11. die erschütternde Gewalt, die Gott auf Alles übt. Wir müssen daher יחוללו als Pual von חול geboren, geschaffen werden, auffassen, wie Targ. Ralbag: יבראו. Das Pual von חול hat überall nur diese Bedeutung: 15, 7. Ps. 8, 25. 51, 7. Spr. Schel. 8, 24. V. 5. sagt demnach: tief unter dem Gewässer hat Gott die „Schatten" entstehen lassen, V. 6.: und der Allen verborgene Scheol, worin sie sich befinden, liegt offen vor Gott

צָפוֹן עַל־תֹּהוּ תֹּלֶה אֶרֶץ עַל־בְּלִימָה׃
(ח) צֹרֵר־מַיִם בְּעָבָיו וְלֹא־נִבְקַע עָנָן
תַּחְתָּם׃ (ט) מְאַחֵז פְּנֵי־כִסֵּה פַּרְשֵׁז
עָלָיו עֲנָנוֹ׃ (י) חֹק חָג עַל־פְּנֵי־מָיִם
עַד־תַּכְלִית אוֹר עִם־חֹשֶׁךְ׃ (יא) עַמּוּדֵי
שָׁמַיִם יְרוֹפָפוּ וְיִתְמְהוּ מִגַּעֲרָתוֹ׃ (יב)
בְּכֹחוֹ רָגַע הַיָּם וּבִתוּבָנָתוֹ מָחַץ רָהַב׃
(יג) בְּרוּחוֹ שָׁמַיִם שִׁפְרָה חֹלְלָה יָדוֹ

ה׳ במקום א׳ v. 9.
ובתבונתו ק׳ v. 12.

über Leeres, hängte die Erde über das Nichts; 8. band die Wasser in seine Wolken ein, und nicht berstet unter ihnen das Gewölk; 9. faßte des Thrones Seiten ein, breitend um ihn sein Gewölk. 10. Die Veste wölbte er auf des Wassers Fläche, bis zur Scheidung des Lichts von der Finsterniß. 11. Die Säulen des Himmels erzittern, und entsetzen sich vor seinem Dräuen; 12. durch seine Kraft regt er das Meer auf: durch seine Einsicht bricht er den Sturm; 13. durch seinen Hauch hellt er den Himmel auf, macht seine Hand die flüchtige

(לדעת ולראות את כל מה שבתוכו Raschi.) Vgl. Spr. Schel. 15, 11. wo שאול ebenfalls mit אבדון verbunden ist, so wie letzteres mit קבר Grab parallel Ps. 88, 12. — 7. Die Erde, die über dem Nichts schwebt, während ihre (sonst erwähnten) Säulen sie zusammenhalten und ihre Oberfläche tragen. Die Erkl. Himmel für צפון ist an sich durch nichts gestützt, widerspricht aber auch dem Gange des Absatzes, wo V. 8. die Wolken kommen. Da der Norden als der höchste und durch seine Gebirge schwerste Theil der Erde angesehen wurde (vgl. Jesch. 14, 13.), so wird er, um den Gegensatz zum Nichts hervorzuheben, zuerst erwähnt. — 8. 9. Der untere Himmel (in der Schöpfungsgeschichte wird die Ausdehnung שמים genannt), der insonders in den Wolken, die Wolken aus den oberen Gewässern bestehend gedacht ward. Der Thron Gottes von Wolken umgeben; die 2te Versh. von V. 9. erkl. das מאחז der ersten. פרשז wegen des Gleichklangs mit מאחז. So wie in V. 7. das Wunder, daß die Erde auf Leerem ruht, angeführt ist, so V. 8. das Wunder, daß die Wolken Wasser enthalten und nicht bersten, sondern das Wasser weit hin tragen, und nur tropfenweise fallen lassen, wenn Gott regnen lassen will. תחתם bezieht sich auf מים, und ענן ist die dünne Hülle um das Wasser im עב, welches letztere das Wasser und die Wolkenhülle bedeutet. Darum ist auch ענן um den Thron Gottes gebreitet, also Wolke ohne Wasser, dünner Nebel. — 10. Das obere Himmelsgewölbe, das schon 22, 14. als חוג שמים über den Wolken gedacht wird, und das ringsum auf dem Saume des Ozeans steht; so Spr. Schel.: בחקו חוג על פני תהום, hier מים. תכלית, das der Punkt, wo etwas endet, bezeichnet, deutet, wenn es die Enden zweier Gegensätze, wie hier des Lichts und der Finsterniß, betrifft, die Scheidung beider an. Viele nahmen nun das Himmelsgewölbe als Scheidung beider an, was unrichtig, da ja an diesem selbst Licht und Finsterniß abwechseln; vielmehr ist zur zweiten Versh. das Verb. aus חק zu beziehen, er setzte bis zur Scheidung des Lichts und der Finsterniß fest. Der Redner hat den entgegengesetzten Gang der Schöpfungsgeschichte verfolgt und endet so mit dem Lichte, wie diese mit diesem angefangen. Ein. wollten die erste Versh. auf das Wasser beziehen, er hat dem Wasser eine Grenze gezogen, was ganz unpassend. — 11. Aber nicht allein geschaffen hat Gott alle Regionen der Welt, sondern er beherrscht sie auch immerfort, und er thut mit ihnen, was ihm gefällt. So die Säulen des Himmels, d. i. das ganze Himmelsgewölbe. Da so eben das Himmelsgewölbe auf dem Wasser stehend bezeichnet worden, so können hier nur eben Säulen desselben vorausgesetzt sein, nicht aber die Berge der Erde als Säulen des Himmels; denn die Berge sind die Säulen der Erde, von welcher עמודים sonst steht 9, 6. Ps. 75, 4. — 12. So nun die Aufregung und Wiederberuhigung des Meeres. רהב s. zu 9, 13. — 13. Die verschiedenen Auffassungen dieses V. werden entschieden durch die Bemerkung rektifizirt, daß V. 13. durch ברוחו, wie in V. 12. בכחו und בתבנתו, an diesen V. 12. eng angeschlossen wird. Die Erklärung von „schmücken" und „schaffen" fällt hierdurch weg, da der V. durchaus ein Erheitern des Himmels schildern muß, wie die zweite Versh. des V. 12. ein Beruhigen des Meeres. Wir haben dann 3 Versh. (11. u. 12a.) für den Sturm, und 3 Versh. (12b. u. 13.) für die Beruhigung der Elemente. שפרה ist dann wie רגע und מחץ masc. 3 Pers. Piel mit ה parag. von שָׁפַר vgl. Ps. 16, 7. ידו vertritt die Stelle des ברוחו, בכחו. נחש בריח, das Jesch. 27, 1. als Sinnbild für Assyrien gebraucht ist, ist hier ein Sternbild, das alle alten Völker so benannten. Wir müssen aber חללה in der Bedeutung, die dem Piel von חול in der Regel zukommt, gebären, kreisen machen, verstehen (39, 1. Ps. 29, 1.), indem wir dabei den Doppelsinn des deutschen Wortes in

Schlange kreisen. 14. Sieh, dies sind seiner Wege Enden: welch' leis Geflüster hören wir davon, doch seiner Allmacht Donner, wer faßt ihn? —

נָחָשׁ בָּרִחַ׃ (יד) הֶן־אֵלֶּה ׀ קְצוֹת־דְּרָכוֹ
וּמַה־שֵּׁמֶץ דָּבָר נִשְׁמַע־בּוֹ וְרַעַם גְּבוּרָתוֹ
מִי יִתְבּוֹנָן׃

XIX. Letzte Widerrede Ijobs.

27. 1. Und Ijob hub seine Rede weiter an und sprach: 2. Beim Leben Gottes, der mein Recht entzog, und beim Allmächtigen,

כז (א) וַיֹּסֶף אִיּוֹב שְׂאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר׃
(ב) חַי־אֵל הֵסִיר מִשְׁפָּטִי וְשַׁדַּי הֵמַר

עט׳ קְצוֹת v. 14. דרכיו ק׳ ibid.
נ״א שֶׁמֶץ ibid. גבורתיו קרי ibid.

Anspruch nehmen. Wenn der Himmel rein wird, gehen die Sterne auf. בריח hieß das Sternbild wahrscheinlich, weil es gesehen, leicht wieder verschwand. Wir führen einige Uebers. an: durch seinen Geist schmückte er die Himmel aus, es schuf sein Arm die flüchtige Schlange (de Wette, Arnh.) Durch seinen Hauch erheitert er den Himmel, seine Hand erwürgt die flüchtige Schlange (Umbreit). Heiter macht sein Hauch den Himmel, seine Hand durchstach den flüchtigen Drachen (Ewald). Während sein Sturm den Himmel zertrümmert (שַׁבְּרָה), vernichtet seine Hand des Nordens Drachen (Wolfson). — 14. Alles dies sind nur Umrisse, Säume von Gottes Werken, nicht aber der wirkliche Inhalt selbst; welch leises Geflüster (4, 12.) hören wir davon, während der wahre Inhalt dem lauten Donner gleicht. שמץ verhält sich zu רעם, wie קצות zu dem vorausgesetzten Inhalt. So furchtbar Großes können wir schildern, und doch verhält sich dies zur Wirklichkeit wie Geflüster zu Donner! —

27. Letzte Widerrede Ijobs (Kapp. 27. 28.) Der Streit mit seinen drei Gegnern ist beendet. Die alte Lehre von der strengen Vergeltung auf Erden ist in allen ihren Momenten entwickelt und bestritten. Daß jedes Vergehen seine Strafe finde, ist beseitigt, weil oft genug der Frevler besteht und blüht, und die Menschenwelt der Gewaltthätigkeit und des Unrechts Vieles zeigt, ohne daß die Strafe erfolgt. Daß jedes Unglück, jedes Leiden eine Strafe für ein Vergehen sei, ist beseitigt, weil oft genug den Unschuldigen maßloses Weh betrifft, und er vergebens auf Wiederherstellung hofft. Daß jeder Mensch ein Sünder und schon um deßwillen alles Unglück, was ihn trifft, verdient habe, ist beseitigt, weil der Mensch schwach geboren, und nur ein kurzes, mühevolles Leben führt, also um deßwillen Nachsicht und Vergebung in Anspruch nehmen kann. Im Besondern hat Ijob, den vagen persönlichen Beschuldigungen der Gegner gegenüber, seine Schuldlosigkeit behauptet, und sein Selbstbewußtsein gegenübergestellt, das ihn so in Zwiespalt mit dem Inhalt seines Geschickes setzt. Indem Ijob so die alte Lehre, welche die Gegner vertheidigt hatten, in ihren Hauptmomenten zerstörte, blieb die von Beginn an gestellte Frage: welche sind die Motive der göttlichen Vorsehung in den Ereignissen der Menschenwelt? (S. 479. 489.) noch unbeantwortet, wenn auch Ijob hie und da nach einer Lösung tastete, wie durch den Gedanken an ein nochmaliges Leben, an die Unsterblichkeit, an den Selbstzweck, den Gott bei den Verhängnissen habe, Gedanken, die in seinen Widerreden aufsprühen, aber ohne verfolgt zu werden. Es ist nun aber natürlich, daß, indem der Streit beendet ist, das Resultat gezogen und der Streit auch abgeschlossen werden muß, und dies geschieht, da nur der Sieger hierzu tauglich war, in der Rede, welche Ijob in Kapp. 27. 28., der letzten Antwort (K. 26.) hinzufügt. Daß diese Rede diese Bestimmung hatte, ersieht man auch äußerlich darin, daß die Gegner noch angeredet werden 27, 11. 12., daß mit Entgegnung gegen ihre früheren, ihn betreffenden Beschuldigungen begonnen wird 27, 5., was in der folgenden Rede (Kapp. 29—31.) nicht mehr geschieht. Dieser Abschluß des bisherigen Streites besteht nun in Folgendem: zuerst betheuert er, niemals Anderes als seine Ueberzeugung auszusprechen (27, 2—4.), niemals, den Gegnern Recht gebend, seine Unschuld zu verleugnen (5. 6.), denn wer seine Schuldhaftigkeit behauptet, ist selbst ein Ungerechter (7.) Was allein und wahrhaft den Frevler vom Unschuldigen scheide, das sei — nicht das äußere Geschick, sondern — daß der Unschuldige auch in der Bedrängniß mit Gott in Verbindung bleibe, zu Gott rufen, sich Gottes freuen könne — eine so wesentliche Stütze im Unglück — der Frevler aber nicht (8—10.) Auf diesem Grunde will er aussprechen, was das Richtige sei (11.) Die Gegner haben, trotzdem die Erfahrung sie eines Andern belehren mußte, Eiteles ausgesprochen, sie haben behauptet — und nun führt er, wie es in einem Abschlusse nothwendig, die Meinung der Gegner noch einmal ausführlich an — daß des Frevlers Kinder, Reichthümer, Haus, Leben dem Schrecken, dem Verderben anheimfallen (12—23.)

נַפְשִׁי׃ (ג) כִּי־כָל־עוֹד נִשְׁמָתִי בִי
וְרוּחַ אֱלוֹהַּ בְּאַפִּי׃ (ד) אִם־תְּדַבֵּרְנָה

der meine Seele kränkte — 3. denn noch ist meine Seele ganz in mir und Gottes Hauch in meiner Nase — 4. kein Unrecht sollen meine

v. 3. נ״א עוד או עוד

Alles dies ist eitler Wahn (27, 12.), sondern (כי 28, 1.), wenn auch der Mensch das Köstlichste der irdischen Güter, die Metalle und Edelsteine, wie kein andres Geschöpf, aufzufinden vermag (28, 1—11.), die Weisheit, die wahre Erkenntniß, die mit irdischen Schätzen nicht zu erkaufen, ist für den Menschen gar nicht aufzufinden (12—22.): sie ist allein **Gottes**, und die Weisheit des Menschen besteht allein darin: Gott zu fürchten und das Böse zu meiden (23—28.) Dies ist also das Resultat des Streites: die alte Lehre der strengen göttlichen Vergeltung ist vernichtet, dem Menschen die wahre Erkenntniß abgesprochen, und er nur zur Gottesfurcht und Erfüllung des Sittengesetzes angewiesen, ohne den letzten Grund erkannt zu haben, wofür er dann mit Gott in Verbindung bleibt, und im Selbstbewußtsein und in der Anrufung Gottes auch im Mißgeschick Stützen behält. — Nach dieser einfachen Darstellung werden die sehr irrthümlichen Auffassungen, die man dieser Rede, insonders dem ersten Theile derselben, hat zukommen lassen, beseitigt erscheinen. Es fiel nämlich frühzeitig auf, daß 27, 13—23. das Schicksal des Frevlers in einer Weise gezeichnet wird, die den früheren Darstellungen Ijobs geradezu widerspreche, und oft wörtlich den Reden, namentlich Eliphas' gleich wäre. Daher vermutheten Bernstein und Einige, daß die Rede Ijobs mit 27, 6. ende, und das folgende von einer andern Hand eingeschoben sei, eine Meinung, die eben nur auf Voraussetzung beruht, (K. 28. ist schon 23, 13. 14. angedeutet). Andere wie Kennikott, Eichhorn, Stuhlmann wollten 13—23. als eine Rede Zophar's einführen, die aber hier ohne alle Einleitung in gar keinem Zusammenhang und als Wiederholung des so oft Widerlegten ganz an unrechter Stelle wäre. Die neueren Interpr. halfen sich nun dadurch, daß, wie Umbreit sagt, „Hiob nur im Widerspruche mit seinen Freunden, welche das Unglück des Gottlosen immerfort ausmalten, um dem Leidenden zu beweisen, daß sein gegenwärtiges Elend auf begangene Sünden schließen lasse, die entgegengesetzte Lebenserfahrung, wie es gerade dem Bösen am besten ergehe, ausführlich darzulegen genöthigt war, damit er die unfreundliche Schlußart seiner Gegner in ihrer Nichtigkeit zeige. Jetzt, nachdem die Freunde zum Schweigen gebracht worden sind, giebt er ihnen, um sie auf den richtigen Standpunkt zur Beurtheilung seiner Leiden zu führen, ihren Lieblingssatz von dem Unglücke des Gottlosen zu, nur meint er, sei für sie dadurch nichts gewonnen, denn seine Unschuld stehe eben so fest, als die Behauptung von den unglücklichen Folgen der Ruchlosigkeit." Das Sophistische in dieser Erklärungsweise fällt in die Augen. Ijob hat nicht allein zu bestimmt der Behauptung von dem Unglück des Frevlers widersprochen, als daß er dies jetzt wieder zurücknehmen könnte, ohne mit sich selbst ganz und gar in Widerspruch zu kommen, sondern er hat auch die ganze Widerlegung der alten Lehre darauf gebaut, so daß diese Wiederlegung hiermit aufgehoben wäre, und der ganze Streit wieder beginnen müßte. Man vergleiche nur K. 21, 8 ff. mit 27, 14 ff.; 21, 31—33. mit 27, 19. 23., um zu sehen, daß ein solcher Widerspruch und so schneller Wechsel nicht aus Einem Munde kommen könnte. Das Gleiche trifft Ewald's Auseinandersetzung, der Ijob nur in der Leidenschaft den Bestand der Frevler behaupten, nun aber in der Besonnenheit (?) des Sieges das Verderben des Frevlers zugeben läßt. Dies könnte der Fall sein, wenn nicht hinter dem Redner der Dichter des Buches stände, der nicht sowohl ein psychol. Gemälde geben will, sondern einen bestimmten Streit über eine große Frage führen läßt. Vielmehr läßt der Dichter Ijob in der vorliegenden Rede den Abschluß des Streites vollbringen, und zwar dadurch, daß er die widerlegte Ansicht der Gegner noch einmal zum Bewußtsein bringt, und dieser das eigene Resultat gegenüber stellt. Gerade weil sie widerlegt war, mußte er sie noch einmal als solche bestimmt hinstellen, um jede Zweideutigkeit und Unbestimmtheit zu vermeiden. Die V. 13—23. sind also Darstellung der widerlegten gegnerischen Ansicht. Als solche markirt der Redner sie auch vollständig, indem er V. 12. seine Widerlegung als von ihnen erkannt behauptet und frägt, warum sie doch so Nichtiges gefaselt? indem er die Darstellung der gegnerischen Rede in V. 13. mit dem eigenen, oft von ihnen ausgesprochenen Satze s. 20, 29. vgl. 18, 21. 5, 27. einleitet, dann aber überall ihre Worte anklingt z. B. V. 14a. vgl. mit 5, 4. 20, 10.; V. 15. mit 18, 19. 20, 26.; V. 20a. mit 18, 11. 14.; V. 20b. mit 20, 18. wo Ijob ebenfalls der Gegner Spruch anführt. Da er sie aber von vorn herein als nichtig bezeichnet, braucht er sie nicht noch einmal vollständig zu widerlegen, was auch nur mit den früheren Worten hätte geschehen können. Eben so ist der Gegensatz, der mit 28, 1. beginnt, durch das כי, welches den anderen Erkl. so viele Schwierigkeit machte, so daß die Bemerkung gewöhnlich ist, daß das כי an 27, 12. anknüpft, hervorgehoben. — Daß die ganze Rede dem Abschluß eines lang geführten Streites angemessen ist, daß sie sich zur klarsten Anschauung des Gegenstandes, zur ruhigsten besonnensten Schilderung und zur glänzendsten Pracht der Sprache erhebt, sieht der erste Blick ab. — 1. Die Phrase bezeichnet den Beginn einer Rede, die für sich dasteht, aber dennoch an die vorhergehende sich lehnet, so auch 29, 1. Ueber משל s. S. 470. — 2—4. Die Versicherung seiner Unschuld leitet er durch einen Schwur bei Gott ein, nie-

שְׂפָתַי עַוְלָה וּלְשׁוֹנִי אִם־יֶהְגֶּה רְמִיָּה׃
(ה) חָלִילָה לִּי אִם־אַצְדִּיק אֶתְכֶם עַד־
אֶגְוָע לֹא־אָסִיר תֻּמָּתִי מִמֶּנִּי׃ (ו)
בְּצִדְקָתִי הֶחֱזַקְתִּי וְלֹא אַרְפֶּהָ לֹא־
יֶחֱרַף לְבָבִי מִיָּמָי׃ (ז) יְהִי כְרָשָׁע אֹיְבִי
וּמִתְקוֹמְמִי כְעַוָּל׃ (ח) כִּי מַה־תִּקְוַת
חָנֵף כִּי יִבְצָע כִּי יֵשֶׁל אֱלוֹהַּ נַפְשׁוֹ׃
(ט) הֲצַעֲקָתוֹ יִשְׁמַע ׀ אֵל כִּי־תָבוֹא עָלָיו
צָרָה׃ (י) אִם־עַל־שַׁדַּי יִתְעַנָּג יִקְרָא
אֱלוֹהַּ בְּכָל־עֵת׃ (יא) אוֹרֶה אֶתְכֶם בְּיַד־
אֵל אֲשֶׁר עִם־שַׁדַּי לֹא אֲכַחֵד׃ (יב) הֵן־
אַתֶּם כֻּלְּכֶם חֲזִיתֶם וְלָמָּה־זֶּה הֶבֶל

v. 9. נ״א יִשְׁמַע

Lippen reden, und meine Zunge nimmer Trug ersinnen! 5. Fern sei's von mir, euch Recht zu geben; bis ich verscheide, lass' ich meine Unschuld mir nicht nehmen. 6. An meinem Rechte halt' ich fest, und lass' es nicht, nicht schmäht mein Herz von meinen Tagen Einen. 7. Es ist mein Feind gleich einem Frevler, mein Widersacher einem Thoren. 8. Denn was ist des Gottlosen Hoffnung? daß abschneide, daß hinwegnehme Gott seine Seele! 9. Hört Gott sein Schreien, wenn Bedrängniß über ihn kommt? 10. Kann des Allmächt'gen er sich freuen? zu Gott in jeder Stunde rufen? 11. Ich will euch lehren was in Gottes Hand, was des Allmächt'gen nicht verhehlen. 12. Sieh, ihr Alle habt's erschaut, und warum

mals Unrecht und Trug zu sprechen. Er leistet diesen Schwur bei dem Gotte, der ihm sein Recht entzogen, indem er ihn theils unschuldig leiden, theils der Welt als ein Sünder erscheinen läßt. Dennoch schwört er bei Gott, bennoch will er mit keinem Worte von der Gerechtigkeit und Wahrheit lassen, so die Richtigkeit dessen bezeugend, was die Einleit. des Buches (Kapp. 1. 2.) dargethan, daß der Fromme nicht um des Lohnes willen das Gute thut, sondern um des Guten selbst willen (s. S. 479.) Erscheint auch V. 2. hart, so müssen wir nicht vergessen, daß der Dichter dem Ijob in die Seele hinein das Recht dazu durch die Einleit. des Buches gegeben. V. 3. wird durch כי als Parenthese bezeichnet, so daß die gew. Erklärung „so lange noch ein Athem in mir" nicht die richtige ist. Entscheidend ist 2 Schem. 1, 9. כי כל עוד נפשי בי „denn ganz ist noch meine Seele in mir," d. h. die Betheuerung hat um so größeres Gewicht, als sie noch mit ganzer Geisteskraft geschieht. — 5. 6. Nun weshalb er diese Betheuerung gethan, um die Versicherung nachdrücklicher zu machen, daß er die Behauptung seiner Unschuld den Gegnern gegenüber stets aufrecht erhalten werde. Ein.: יחרף sc. אתי „mich" und dann מימי „so lang ich lebe." — 7. Die Verwünschung, die hier Ijob aussprechen soll, hat die Interpr. stets chokirt. Unser Verf. braucht aber öftet יהי zu positiver Bezeichnung, so 18, 12. 24, 14., und sagt der V. nichts aus als: wer meiner Unschuld widerspricht, wer mich der Vergehung beschuldigt, hat Unrecht, ist ein Sünder. — 8—10. Warum aber betheuert denn Ijob so sehr seine Unschuld? Leidet er nicht doch? Weil dennoch ein großer Unterschied zwischen dem Unschuldigen und Schuldigen im Unglück besteht, ein Unterschied, den die Gegner nicht geltend machen konnten, weil sie gar keinen Unglücklichen als unschuldig anerkennen. Wenn Bedrängniß über den Frevler kommt (9b.) — denn daß solche auch über diesen kommen kann, hat Ijob nie geleugnet — dann kann er nicht Gott anrufen (9a. 10b.), dann nicht an Gott noch seine Freude haben, mit einem Worte: zwischen dem Unschuldigen und Gott bleibt auch im Mißgeschick noch eine innige Verbindung, er kann in seinem Geiste auf Gott vertrauen, sich an ihn anlehnen, (ja selbst wider ihn murren) — für den Frevler im Unglück bleibt nur eine Hoffnung: daß Gott seinem Leben so schnell wie möglich ein Ende mache (die Verzweiflung). Es ist dies eine hohe Erkenntniß, die den fanatischen Gegnern entgehen mußte. Die Interpr. erkl. V. 8. כי יבצע וגו „wenn abschneidet, wenn" ff., ganz wider den Standpunkt Ijobs, der einen schnellen Tod stets als ein Glück ansieht, der nach der Hoffnung des Frevlers nach dem Tode die Frage gar nicht stellen kann. Sondern die Frage hört mit חנף auf, die Antwort giebt כי יבצע כי ישל, wodurch auch die Häufung der Ausdrücke deutlich ist. Sonst wäre auch in den drei V. gar keine Antwort. אלוה נפשו gehört zu beiden. בצע s. 6, 9. Jesch. 38, 12. ישל von שלה, שלל, נשל. And. wenn er erwirbt, Gott seine Gier stillt? And. nach Targ. wenn er erwirbt und Gott seine Seele hinwegnimmt? — 11. Schon auf diesem Grunde steht Ijob in viel näherer Verbindung zu Gott, und kann die Gegner über den rechten Begriff von Gott belehren. Der V. sagt aus: jetzt am Ende unsres Streites lasset mich die Resultate ziehen. — 12. Zuerst geht er nun auf die Irrlehre der Gegner

תֶּהְבָּלוּ׃ (יג) זֶה ׀ חֵלֶק־אָדָם רָשָׁע ׀
עִם־אֵל וְנַחֲלַת עָרִיצִים מִשַּׁדַּי יִקָּחוּ׃
(יד) אִם־יִרְבּוּ בָנָיו לְמוֹ־חָרֶב וְצֶאֱצָאָיו
לֹא יִשְׂבְּעוּ־לָחֶם׃ (טו) שְׂרִידָיו בַּמָּוֶת
יִקָּבֵרוּ וְאַלְמְנֹתָיו לֹא תִבְכֶּינָה׃ (טז) אִם־
יִצְבֹּר כֶּעָפָר כָּסֶף וְכַחֹמֶר יָכִין מַלְבּוּשׁ׃
(יז) יָכִין וְצַדִּיק יִלְבָּשׁ וְכֶסֶף נָקִי יַחֲלֹק׃
(יח) בָּנָה כָעָשׁ בֵּיתוֹ וּכְסֻכָּה עָשָׂה נֹצֵר׃
(יט) עָשִׁיר יִשְׁכַּב וְלֹא יֵאָסֵף עֵינָיו פָּקַח
וְאֵינֶנּוּ׃ (כ) תַּשִּׂיגֵהוּ כַמַּיִם בַּלָּהוֹת לַיְלָה
גְּנָבַתּוּ סוּפָה׃ (כא) יִשָּׂאֵהוּ קָדִים וְיֵלַךְ
וִישָׂעֲרֵהוּ מִמְּקֹמוֹ׃ (כב) וְיַשְׁלֵךְ עָלָיו

נ״א אָדָם .v. 13 נ״א רָשָׁע ׀ .ibid נ״א מִשַּׁדַּי .ibid
נ״א וְצֶאֱצָ׳ .v. 14
נ״א וְאַלְמְנוֹתָיו .v. 15
נ״א וִישָׂעֲ׳ או וְיִשָּׂעֲ׳ .v. 21

faselt ihr solch Nichtiges? 13. „Dies ist das Loos des frevelhaften Menschen bei Gott, und der Tyrannen Erbe, das vom Allmächt'gen sie empfangen. 14. Wenn seine Söhne sich mehren, für's Schwert ist es, und seine Sprößlinge werden des Brodes nicht satt; 15. seine Uebriggebliebenen werden durch den Tod begraben, und deren Witwen weinen nicht. 16. Wenn er sammelt Silber wie Staub, wie Haufen Kleider schafft: 17. er schafft, und der Gerechte bekleidet sich, und das Silber theilt der Schuldlose. 18. Er baut wie die Motte sein Haus, wie die Hütte, die der Wächter gemacht. 19. Reich legt er sich nieder, und wird nicht eingethan; man blickt hin, und er ist nicht mehr. 20. Ihn erreichen wie Fluthen Schrecken, des Nachts entführt ihn Sturm; 21. ihn rafft der Gluthwind auf, und er fährt dahin, und er stürmt ihn fort von seiner Stelle, 22. und schleudert auf ihn erbarmungslos, vor seiner

ein (bis Ende des Kap.) Auf den Grund gegangen, sagt Ijob, müßt ihr die Nichtigkeit eures Lehrsatzes selbst erkannt haben, weil die tägliche Erfahrung dies beweist, und doch habt ihr sie hartnäckig festgehalten. — 13. S. 20, 29. und über diesen wie die folg. V. die Einleit. zu diesem Kap. — 14. 15. Zuerst die Nachkommen und Hinterlassenen des Frevlers. Die V. enthalten eine Steigerung, die Kinder kommen durch das Schwert, die Enkel durch Hunger um, (weil sie ihre Väter verloren), und wer von ihnen noch übrig bleibt, bleibt unbegraben und unbetrauert, vgl. Jirm. 16, 6. 22, 18. 19. Ps. 78, 64. Schwierig במות יקברו, am besten: durch den Tod werden sie begraben, nur der Tod ist ihr Begräbniß, sie bleiben unbegraben, wie die zweite Versh. lehrt, und was dem Orientalen das Schrecklichste. And. sie werden durch die Pest begraben. — 16. 17. Seine Reichthümer, die beim Orientalen in Metall und Kleidern bestehen, die aber bei seinem schnellen Tode, in die Hände Gerechter fallen. Der Morgenländer liebt es noch jetzt, Gewänder aufzuhäufen, was er um so mehr kann, da die Mode bei ihm nicht wechselt. Namentlich werden noch jetzt wie im 1 B. M. Gewänder zu Geschenken gemacht. Vgl. Secharj. 9, 3. חמר Haufen (Wolfsson) vgl. 2 M. 8, 10. — 18. Sein Haus, das schnell vergeht. Der Wächter im Felde baut sich eine Hütte, eine Laube, die nach der Erndte verfällt, s. zu Jesch. 1, 8. Die Motte baut sich, ist es eine Pflanzenmotte, auf einem Blättchen, ist es eine Kleidermotte aus der Faser des zerfressenen Kleides ein bei der geringsten Berührung zerfallenes Nest. — 19. Nunmehr das Schicksal, das die Person des Frevlers selbst betrifft. שכב wird zu oft vom Sterben, אסף im Niph. vom feierlichen Begräbniß (auch ganz absolut Jech. 29, 5.) gebraucht, als daß sie vereinigt in einem andern Sinne verstanden werden könnten. Der Gegensatz liegt im „reich" und „nicht begraben werden." Armuth und Tod stellen sich zugleich bei ihm ein, so daß er nicht einmal feierlich begraben wird. (Man vgl. das Gegentheil 21, 32.) ואיננו zeigt klar, daß zu פקח nicht Derselbe Subj. sein kann, denn wenn er nicht mehr ist, kann er die Augen nicht mehr öffnen. פקח עינים ist aber zu sprüchwörtlich, als daß das Subj. „man" dabei auffallen könnte: es bedeutet: scharf auf etwas blicken, s. 14, 3. Dies in Kurzem; es setzt aber voraus, daß den Frevler vor dem Tode noch bittre Schrecken treffen, wodurch er eben arm wird, unbegraben bleibt, welche Schrecknisse, die den Untergang des Frevler begleiten, nun in den folg. V. näher ausgeführt werden. And.: Reich legt er sich, und nichts ist geraubt, er thut seine Augen auf, und nichts ist da. — 20. Zuerst das plötzliche Schreckniß mit der Fluth, dann mit dem Sturm verglichen. Vgl. 21, 18. — 21. קדים als Gluthwind s. I. S. 217. — 22. Es ist nicht nöthig, zu וישלך Gott als

Gewalt flieht, flieht er. 23. Ueber ihn klatscht man in die Hände, und zischt ihn fort von seiner Stelle." —

וְלֹא יַחְמֹל מִיָּדוֹ בָּרוֹחַ יִבְרָח׃ (כג) יִשְׂפֹּק עָלֵימוֹ כַפֵּימוֹ וְיִשְׁרֹק עָלָיו מִמְּקוֹמוֹ׃

28. 1. Sondern: einen Fundort hat das Silber, eine Stätte das Gold, das man läutert; 2. Eisen wird dem Staub entholt, Stein zu Kupfer geschmolzen; 3. Ende wird der Finsterniß gesetzt, bis zur äußersten Grenze erforscht

כח (א) כִּי יֵשׁ לַכֶּסֶף מוֹצָא וּמָקוֹם לַזָּהָב יָזוֹקּוּ׃ (ב) בַּרְזֶל מֵעָפָר יֻקָּח וְאֶבֶן יָצוּק נְחוּשָׁה׃ (ג) קֵץ ׀ שָׂם לַחֹשֶׁךְ וּלְכָל־תַּכְלִית הוּא חוֹקֵר אֶבֶן אֹפֶל

v. 3. נ"א חֹקֵר

Subj. anzunehmen, da die Ausdrücke auf den Sturm passen; vielmehr spricht das ו für letztern. — 23. Vgl. den Gegensatz in 21, 31. —

28. S. Einl. zu K. 27. Der Mensch versteht, wie kein Thier, durch seines Geistes Kraft in das Innerste der Erde, der Berge, der Felsen zu dringen und das Verborgenste, die Metalle und Edelsteine hervorzuholen (1—11.) Aber die Weisheit, d. i. die Erkenntniß des Höchsten und Letzten, die durch keine Schätze erworben werden kann und über alle Schätze Werth hat, wird in der sichtlichen Welt, wird von dem Menschen nicht gefunden (12—22.) Gott allein hat sie, wie er sie ausgeübt bei der Schöpfung (23—27.), und dem Menschen überließ er als Weisheit allein: Ihn zu ehrfürchten und das Böse zu meiden (28.) Der Verf. hat dieses Kapitel als Abschluß des ersten Theils seiner Dichtung schon dadurch bezeichnet, daß er dasselbe, wie sonst nicht wieder, außer der Pracht der Sprache und Bilder, mit einer Kunst ausstattete, welche den höchsten Grad der Entwickelung innerhalb der hebräischen Rhetorik und Poetik erreicht. Den eigentlichen Ausspruch des Kapitels, das Resultat des ganzen bisherigen Streites, leitet er mit hoher Bedachtsamkeit ganz von fern so ein, daß die Absicht des Redners Anfangs gar nicht sichtbar ist, und die Spannung durch die schöne Schilderung immer größer 1—11.; mit denselben Worten, auf die Weisheit angewendet, stellt er nun die eigentliche Frage auf 12—19., wiederholt sie 20., indem er in ihr zugleich die eigentliche Antwort ahnen läßt 20—22., und wendet nun dieselben Worte an, um endlich die Auflösung zu geben 23. Nicht minder zeigt der bestimmte Schlußsatz V. 28. auf das Ende des Theiles. — 1. Der im Vorhergehenden exponirten (27, 13—23.), und von vorn herein als widerlegt bezeichneten (27, 12.) Ansicht der Gegner tritt nun die resultirte Ansicht Ijobs entgegen: der Mensch weiß von dem Ueberirdischen, Transzendentalen, nichts, der letzte Grund, die göttliche Führung, die höheren Endzwecke sind ihm verborgen. כי tritt der vorher exponirten Ansicht entgegen. Der Redner versteht zu seinem Zwecke Schlackengold, welches aus den Bergwerken heraufgeschafft wird und geläutert werden muß, nicht Flußgold oder Goldsand. Daher der nothwendige Zusatz יזקו, das sich aber nicht auf מקום (אשר בו), sondern auf זהב (אשר) bezieht. מוצא findet seine Erkl. im חמצא V. 12. Um einigen Begriff vom alten Bergbau zu geben, ziehen wir Einiges aus Agatharchides' Beschreibung des alten ägyptischen Bergbaus aus, was zur Erläuterung des Folg. dienen wird. „Die Könige von Aeg. trieben viel armes Volk mit ihren Weibern und Kindern zusammen, um in den Minen zu arbeiten. Zuerst wurde der harte Fels der goldhaltigen Berge durch Erhitzung durch brennendes Holz gespalten, worauf die Werkleute ihre eisernen Werkzeuge anwandten. Die jungen und kräftigen brachen mit eisernen Hämmern den Fels in Stücken, und bildeten eine Anzahl schmaler Wege, die nicht in geraden Linien liefen, sondern der Richtung der Goldader folgten, welche so unregelmäßig in ihrem Verlaufe ist wie die Wurzeln eines Baumstammes. Die Werkleute hatten Lichter, die an ihrer Stirn befestigt waren, durch deren Hülfe sie ihren Weg durch den Fels haueten, immer der weißen Ader des Gesteines folgend. Das Material, das sie ablösten, ward von Knaben hinausgeschafft und an der Mündung von den Werkleuten in Empfang genommen. Diese waren junge Männer unter 30 Jahren, die die zerbrochenen Stücke in eisernen Mörsern zerstießen. Dann ward die Masse von Weibern auf Mahlsteinen zu Pulver zermahlen. Das feine Pulver ging nun an eine Art Werkleute, die Sellengeis hießen, die es auf ein feinpolirtes, etwas krummes Brett legten. Nachdem diese etwas Wasser auf das Brett gegossen, rieben sie mit der Hand zuerst sanft, dann immer stärker, wodurch die leichteren erdigen Theile längs der Krümmung des Brettes hingleiteten, die schwereren zurückblieben. Dann nahmen

das Gestein des Dunkels und des Todesschattens; 4. Gänge bricht man, fern vom Angehör'gen; von dem Fuß vergessen, hängen sie, fern von Menschen wanken sie; 5. Erde, aus der Speise sprießt, drunten wird sie umgewühlt wie vom Feuer; 6. ihr Gestein ist Saphirs Stätte, Goldstaub sein Gewinn, 7. auf der Bahn, die nicht der Adler kennet, nicht des Geiers Aug' erspäht, 8. nie beschritt das Raubthier sie, und nie streifte drauf der Löwe. 9. An Granit legt man die Hand, wühlet Berge von der Wurzel um; 10. durch die Felsen öffnet man Kanäle, und das Auge

וְצַלְמָוֶת׃ (ד) פָּרַץ נַחַל ׀ מֵעִם־גָּר
הַנִּשְׁכָּחִים מִנִּי־רָגֶל דַּלּוּ מֵאֱנוֹשׁ נָעוּ׃
(ה) אֶרֶץ מִמֶּנָּה יֵצֵא־לָחֶם וְתַחְתֶּיהָ
נֶהְפַּךְ כְּמוֹ־אֵשׁ׃ (ו) מְקוֹם־סַפִּיר אֲבָנֶיהָ
וְעַפְרֹת זָהָב לוֹ׃ (ז) נָתִיב לֹא־יְדָעוֹ
עָיִט וְלֹא שְׁזָפַתּוּ עֵין אַיָּה׃ (ח) לֹא־
הִדְרִיכֻהוּ בְנֵי־שָׁחַץ לֹא־עָדָה עָלָיו
שָׁחַל׃ (ט) בַּחַלָּמִישׁ שָׁלַח יָדוֹ הָפַךְ
מִשֹּׁרֶשׁ הָרִים׃ (י) בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בִּקֵּעַ

v. 4. נ״א מֵעַם־
v. 6. נ״א וְעַפְרוֹת

sie weiche Schwämme, womit sie auf das Brett drückten, so daß die leichteren Theile an dem Schwamme hängen blieben, während die schwereren durch ihr Gewicht auf dem Brette blieben. Nun kamen die Goldtheilchen zu den Hepsetai, die sie maßen und wogen, bevor sie sie in einen irdenen Krug thaten. Mit den Goldtheilen mischten sie Blei nach einem gewissen Verhältniß, Salzklumpen, ein wenig Zinn und Gerstenkleien, deckten den Krug dicht zu, beschmierten ihn überall, und brannten ihn nun in einem Ofen 5 Tage und Nächte ohne Unterbrechung. Am sechsten Tage kühlten sie das Gefäß ab und nahmen das Gold heraus, indem die anderen Substanzen gänzlich verschwunden waren. Diese Minen wurden unter den alten Königen von Aeg. bearbeitet, aber während der Besetzung des Landes von den Aethiopiern, später von den Medern und Persern verlassen. Noch jetzt (zu des Agatharchides Zeit) findet man Werkzeuge und zahllose Skelete von Menschen, die ihr Leben in den Minen verloren, in den Gallerieen, die von großer Ausdehnung sind und bis zur Seeküste laufen." S. noch II. S. 1540. — 2. Vgl. I. S. 887. — 3. Die Tiefen der Erde sind mit Finsterniß verdeckt, aber der Mensch macht dem ein Ende, indem er sich Wege bis in das innerste Gestein haut, und Licht hineinbringt, s. die Anm. zu V. 1. — 4. Daß der vielgedeutete V. vom Bergbau zu verstehen, dafür spricht insonders V. 6. נחל vom verb. inus. נחל von חל, חלל, ist eigentlich Graben, daher hier der Schacht, Gang, den man durch das Spalten des Felsgesteins hineinbricht, s. Anm. zu V. 1. מעם wird gebraucht im Sinne: sich entfernen von dem, bei dem man war, aus der Nachbarschaft, aus dem Hause Jemandes, oder aus der Mitte (so Gesen. L. m.) גר ist 19, 15. als Hausgenosse, Angehöriger gebraucht, und מעם גר hieße entfernt von denen, mit welchen man wohnt, umgeht, wie im letzten Versgliede in weiterm Sinne מאנוש überhaupt entfernt von Menschen. (Ralbag: ממקום שאדם גר. And. erkl. גר wie es gar nicht vorkommt, vom arab. جَر Fuß des Berges). Das Subj. zu פרץ wie zu יצוק, שם, חוקר der Mensch. (And. Es bricht ein Strom an des Fremdlings Seite). Nun nähere Beschreibung dieser Gänge, Schachten, indem die Art, wie sie von den Bergleuten befahren werden, näher gezeichnet wird. In diesen Schachten דלו und נעו, sie, die Bergleute דלו hängen in den Schachten, indem sie an den abschüssigen Felsen hinab- oder hinaufschurren (דלו vom Hängen an etwas Höherem Jesch. 38, 14.), „vergessen vom Fuße," poetisch für „den Fuß vergessend," ihn nicht gebrauchen könnend oder vom Fuße verlassen, da er ihnen nichts hilft. (And. an Stricken herabgelassen. And. vergessen vom Wandrer, der auf den Bergen geht, sehr gezwungen). נעו sie wanken hin und her, entfernt von Menschen; beide Versglieder bezeichnen die Gefahren der Bergleute in den Schachten, in welchen so viele umkommen (Anm. zu V. 1.), und ihre Hülflosigkeit. — 5. Oben bringt die Erde Nahrung hervor, während tief unter der Oberfläche die Aushöhlungen durch (Vulg. und einige Codd. במו) Feuer (s. Anm. zu V. 1.) vor sich gehen. Eine sentimentale Klage über die Undankbarkeit der Menschen gegen die Erde ist hier nicht ausgesprochen, sondern das Wunderbare, daß auf der Oberfläche Früchte wachsen, während unten Gänge gewühlt sind, wie wir oben in der That sahen (s. Anm. zu V. 1. am Ende). — 6. Tief in das Gestein eingedrungen, findet der Mensch in dunklen Gruben den Saphir (s. I. S. 445,

וְכָל־יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ׃ (יא) מִבְּכִי נְהָרוֹת חִבֵּשׁ וְתַעֲלֻמָהּ יֹצִא אוֹר׃ (יב) וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה׃ (יג) לֹא־יָדַע אֱנוֹשׁ עֶרְכָּהּ וְלֹא תִמָּצֵא בְּאֶרֶץ הַחַיִּים׃ (יד) תְּהוֹם

siehet alle Pracht; 11. aus dem Träufelnden vereint man Ströme, und Verborgnes wird zu Tag gebracht. — 12. Doch die Weisheit, wo ist sie zu finden? und wo ist der Einsicht Stätte? 13. Ihre Schätzung kennet nicht der Mensch, und im Land des Lebens ist sie nicht zu finden. 14. Fluth spricht:

נ״א בְּאָרֶץ v. 13.

hier für Edelsteine überhaupt) und den Goldstaub (עפרות Spr. Schel. 8, 26.) — 7. 8. Solchen Pfad, wie dahin führt, kann das weitsichtigste Thier nicht auffinden, das stärkste Thier nicht beschreiten, sondern allein der Mensch, ausgerüstet mit den Hülfsmitteln, welche ihm sein Verstand bietet. Beide Verse sind gleich gebildet, zuerst die Gattung עיט und שחץ (ἅπ. λεγ. stolz, kühn), dann die Spezies איה (s. I. S. 588) und שחל. Die außerordentliche Sehkraft des Geiers, von der der Talm. hyperbolisch sagt: „der Geier steht in Canaan und sieht das Aas in Babel," ist Gegenstand der Bewunderung vieler Beobachter gewesen. Der Vultur fulvus, eine im südl. Europa, Persien und Afrika verbreitete, glänzende Art, nistet in hohen Felsspalten, von denen aus sie das Aas in den entferntesten Ebnen erblickt. — 9. Zu der Schwierigkeit, um sich einen „Weg" bis zu dem „Fundort" der edlen Metalle und Edelsteine zu bahnen, wie sie bis jetzt beschrieben ist, gesellen sich nun die Schwierigkeiten, die am „Fundort" selbst, um die Metalle zu gewinnen, zu überwinden sind. Theils die Härte des Stoffes, des Felsens, aus dem sie herauszubrechen sind (erste Versh.), theils die Massen, die umzuwühlen sind (zweite Versh.) — 10. 11. Die zweiten Vershälften dieser beiden Verse, die dasselbe aussagen, beweisen, daß auch die beiden ersten Vershälften sich korrespondiren müssen. Es ist aber klar, daß sie das Entgegengesetzte aussagen, indem V. 10. בקע das Gegentheil von V. 11. חבש, jenes eine Bahn öffnen, daß es auseinandergeht, dieses in eine Bahn vereinigen. יארים und נהרות können nun nicht zweifelhaft sein, es sind die unterirdischen Wasser, die beim Bergbau zu überwinden sind, und deren Anhäufung an dem einen Orte ein Abfluß geöffnet werden muß, die aber tröpfelnd, träufend an dem andern Orte vereint werden müssen, um sie ableiten zu können. Sobald man nur den Bergbau begonnen hatte, stellte sich diese dritte Schwierigkeit dar, von deren Ueberwindung der ganze Erfolg abhing, die also schon in der ältesten Zeit gelingen mußte. Wir haben also zuerst die Härte und Massenhaftigkeit der Erdstoffe V. 9., dann die unterirdischen Wasser V. 10. 11., die der Bergmann überwinden muß, um die verborgenen Schätze aufzufinden (10 b.) und zu Tage zu fördern (11 b.) Hieraus ist es aber klar, daß weder יארים, noch נהרות mit „Gang, Schacht," wie Einige wollten, zu übers., da diese mit dem נתיב V. 7. abgethan. יארים sind Kanäle, die der Mensch künstlich schafft, s. I. S. 217, also hier sehr passend. — 12. Alle diese Werke mit ihren Schwierigkeiten und Gefahren können nur durch große Geisteskraft gelingen, aber alles dies ist noch keine Weisheit und Einsicht, keine Erkenntniß des Höhern, Transzendentalen, Ueberirdischen. Kann diese der Mensch auch finden? Es leuchtet ein, daß hier חכמה als die höhere Erkenntniß des Ueberirdischen zu fassen ist, verschieden von der menschlichen חכמה, die V. 28. als die Sittlichkeit und deren Motiv die Gottesfurcht definirt und in den Spr. Schel. so durchgängig verstanden wird. Indem im ganzen Buche Ijob die Frage nach dem Prinzip der göttl. Führung ist, so ist eben hier חכמה die Erkenntniß dieses Prinzips, nach welchem Gott handelt. תמצא geht auf מצוא V. 1. zurück, wie מקום erweist. — 13. Nein! der Mensch erreicht und findet sie nicht. Das Erreichen, Erlangen wird dadurch ausgedrückt, daß der Mensch gar nichts hat, womit er den Preis der Weisheit bezahlen könnte, alle seine Schätze bleiben unter dem Werthe der Weisheit. Diesen Sinn hat ערך wie V. 17. 19. erweisen. „Im Lande des Lebens" d. i. wo irgend Lebende, wo Menschen



Des Geiers Kopf.

nicht in mir ist sie! Meer spricht: nicht bei mir ist sie! 15. Gold wird nicht für sie gereicht, Silber nicht als Kaufpreis dargewogen; 16. nicht wiegt Ophirs Gold sie auf, prächt'ger Schoham und Saphir; 17. nicht nach Gold und Glas wird sie geschätzt, nicht nach Goldgeräth ihr Eintausch; 18. der Korallen, des Krystalls wird nicht gedacht, über Perlen geht Besitz der Weisheit; 19. nach Topas von Cusch nicht schätzt man sie, reines Gold wiegt sie nicht auf. — 20. Doch die Weisheit, woher kommt sie? und wo ist der Einsicht Stätte? 21. Vor den Augen aller Lebenden verhohlen, vor den Vögeln des Himmels verborgen; 22. Abgrund und Tod, sie sprechen: mit unsren Ohren hörten wir ihr Gerücht. — 23. Gott kennt ihren Weg, Er weiß ihre Stätte! 24. Denn zu den Säumen der Erde schaut er, siehet unter dem ganzen Himmel hin. 25. Als er Gewicht dem Winde gab, und die Wasser nach Maßen geordnet,

אָמַר לֹא בִי־הִיא וְיָם אָמַר אֵין עִמָּדִי׃
(טו) לֹא־יֻתַּן סְגוֹר תַּחְתֶּיהָ וְלֹא יִשָּׁקֵל
כֶּסֶף מְחִירָהּ׃ (טז) לֹא תְסֻלֶּה בְּכֶתֶם
אוֹפִיר בְּשֹׁהַם יָקָר וְסַפִּיר׃ (יז) לֹא־
יַעַרְכֶנָּה זָהָב וּזְכוֹכִית וּתְמוּרָתָהּ כְּלִי־
פָז׃ (יח) רָאמוֹת וְגָבִישׁ לֹא יִזָּכֵר וּמֶשֶׁךְ
חָכְמָה מִפְּנִינִים׃ (יט) לֹא־יַעַרְכֶנָּה
פִּטְדַת־כּוּשׁ בְּכֶתֶם טָהוֹר לֹא תְסֻלֶּה׃
(כ) וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תָּבוֹא וְאֵי זֶה
מְקוֹם בִּינָה׃ (כא) וְנֶעֶלְמָה מֵעֵינֵי כָל־
חָי וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם נִסְתָּרָה׃ (כב) אֲבַדּוֹן
וָמָוֶת אָמְרוּ בְּאָזְנֵינוּ שָׁמַעְנוּ שִׁמְעָהּ׃
(כג) אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת־
מְקוֹמָהּ׃ (כד) כִּי־הוּא לִקְצוֹת־הָאָרֶץ
יַבִּיט תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם יִרְאֶה׃ (כה)
לַעֲשׂוֹת לָרוּחַ מִשְׁקָל וּמַיִם תִּכֵּן בְּמִדָּה׃

נ״א יָקָר v. 16. נ״א אָמְרוּ v. 22.

existiren. Der Redner erläutert die zweite Vers̈h. sofort V. 14., und nimmt dann mit 15. die erste Versh. wieder auf. — 14. Tiefen, die dem Menschen noch zugänglich. — 15—19. Der Gedanke, daß alle Schätze und Kostbarkeiten des Menschen, um die er doch die 1—11. geschilderten Mühen und Gefahren besteht, die er also so überaus hoch hält, nichtig sind vor der Weisheit, ist dem Redner so wichtig, daß er ihn breit ausführt. סגור von סגר verdichtetes, gediegenes Gold, Aeltere: verschlossenes, d. h. kostbares Gold, das der Mensch verschließt, Ewald: geläutert, von سكم schwellen, sieden, kochen. Ophir als Goldland s. II. S. 541. Ueber Schoham s. I. S. 12. Saphir s. I. S. 445. Das ἅπ. λεγ. זכוכית von זכך rein sein, also durchsichtig. Ein. Glas, And. Krystalle, And. Diamant. Goldgefäße haben durch die Kunst einen noch höhern Werth als das bloße Gold. Ueber Ramoth s. II. S. 1243, gewöhnl. rothe Korallen. גביש, Jech. 13, 11. 13. 38, 22. אלגביש Hagel, daher hier Krystall, glacies. Ueber פנינים Perlen, And. Korallen s. zu Klgl. 4, 7. פטדה Topas s. I. S. 478. כוש Aethiopien s. I. S. 44. — 20. Um den eigentlichen Gedanken, daß der Mensch die Weisheit nicht zu finden vermag, nach dieser breiten Ausführung eines Nebengedankens, der Werth der Weisheit gehe über alle irdischen Schätze, wieder zurückzurufen, Wiederholung des V. 12. Die Frage gilt zugleich theils als Vereinigung, so daß er sogleich fortfahren kann (ו in ונעלמה 21.), theils als Hinüberleitung zu V. 23. — 21. 22. Verborgen vor allen Lebenden der Erde, den Vögeln des Himmels und vor dem Abgrund, der von den Todten und „Schatten" (s. Anm. zu 26, 5. 6.) bewohnt wird, welche im „Tode" personifizirt sind. So wie V. 20. im תבוא (statt תמצא von V. 12.) schon voraussetzt, daß die Weisheit vorhanden ist, nur nicht in der sublunarischen Welt, so auch „wir hörten ein Gerücht davon," statt „sie ist nicht in mir" V. 24. Der Absatz V. 20—22. ist also nicht bloß Wiederholung des Absatzes 12—19., sondern ein Fortschritt im eigentlichen Gedanken. — 23. Kein Lebender, kein Erschaffnes, aber Gott hat diese Weisheit, die höchste Erkenntniß. Die Worte haben Beziehung zu V. 1. 12. 20., so die außerordentliche Kunst des Dichters, der zugleich vollendeter Rhetor ist, beurkundend. Die Personifikation der Weisheit (wie in der Lobrede Spr. Schel. 1—9.) erklärt übrigens die Wahl der

(כו) בַּעֲשֹׂתוֹ לַמָּטָר חֹק וְדֶרֶךְ לְחָזִיז קֹלוֹת׃ (כז) אָז רָאָה וַיְסַפְּרָהּ הֱכִינָהּ וְגַם־חֲקָרָהּ׃ (כח) וַיֹּאמֶר ׀ לָאָדָם הֵן יִרְאַת אֲדֹנָי הִיא חָכְמָה וְסוּר מֵרָע בִּינָה׃

26. da er Gesetz dem Regen gab, Bahn dem Wetterstrahl: 27. da sah er sie und maß sie ab, verwirklichte, erforschte sie, 28. und zu dem Menschen sprach er: Sieh, die Furcht des Herrn ist Weisheit, das Böse meiden Einsicht! — —

XX. Zweite Klage Ijobs.

כט (א) וַיֹּסֶף אִיּוֹב שְׂאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר׃ (ב) מִי־יִתְּנֵנִי כְיַרְחֵי־קֶדֶם כִּימֵי אֱלוֹהַּ

29. 1. Und Ijob hub seine Rede weiter an und sprach: 2. Wer schafft mir Monde den vergangnen gleich, da Gott mich hütete,

v. 26. נ״א לַחֲזִיז
v. 27. נ״א רָאָהּ

Worte. — 24. Daß Gott sie hat, ist nicht zu verwundern, da er der Allsehende. — 25. 26. Als Gott die Wunderwerke der Schöpfung schuf, insonders solche Dinge, welche uns in ihren Maßen und Bahnen zufällig und unregelmäßig erscheinen, wie Wind, Gewässer, Regen, Blitz, nach bestimmten Maßen, Gesetzen, Bahnen ordnete. לעשות s. I. S. 9. חזיז vgl. 38, 25. Sech. 10, 1. — 27. Damals war sie ganz bei Gott und er legte sie ganz in seine Schöpfung hinein. ספר nicht offenbaren oder erzählen, wie Ewald will, er habe sie dem ersten Menschen erzählt, sondern wie 38, 37. „abzählen," wie viel er davon in jedem Theil der Schöpfung ausprägen wolle. הכינה im gew. Sinne des Wortes fest stellen, fest gründen, indem er sie aus der Idee in die Wirklichkeit brachte; sehr schwach will Ewald mit Döderlein und einigen Codd. הבינה lesen, „verstand sie." חקרה erforschte sie, d. h. hatte sie ganz, erschöpfte sie. — 28. Er sprach zum Menschen, d. h. da er jedem Wesen einen bestimmten Theil dieser Weisheit zuwies, so auch dem Menschen, nämlich: er machte ihn zu einem Gott wissenden und darum ehrfürchtenden, und darum sittlichen Wesen — nicht aber erschloß er ihm die sichere Erkenntniß des göttlichen Planes, Zweckes, Thuns. Es ist dies dieselbe Stufe, auf welcher die Spr. Schel. stehen, und in der Korrespondenz dieses Schlusses des bisherigen Streites mit den Spr. Schel. liegt der Hinweis auf eine bestimmte, damals gegliederte Anschauung. —

29. Zweiter Theil (Kapp. 29—42, 6.) Durch den bisherigen Theil des Buches war noch nichts weiter gewonnen, als daß die alte Lehre der strengen göttlichen Vergeltung auf Erden bestritten und beseitigt worden. An die Stelle derselben vermochte Ijob nichts zu setzen, als daß dem Menschen die Erkenntniß der höheren Absichten Gottes abgehe, und daß er sich daher nur geradezu der Gottesfurcht und das Böse zu meiden zu befleißigen habe. Ijob erkannte richtig, daß die Grundlage des sittlichen Wesens im Menschen nicht von seiner höhern Erkenntniß der Gottheit und ihres Thuns, nicht von der Lösung von Zweifeln auf dem transzendentalen Gebiete abhängig sein dürfe und nicht sei, weil sie eben nicht bloß auf der Thätigkeit des menschlichen Verstandes beruht. Aber abseitens hiervon war eine neue Anschauung, eine andere Lösung der von vorn herein vorliegenden Frage: welche sind die Motive des göttlichen Thuns, der göttlichen Führung? welche die Prinzipien der göttlichen Weltordnung? noch nicht gegeben. Denn die Absprechung der Erkenntniß war nur gleichsam der Schlußstein der Argumente gegen das bestimmte hartnäckig behauptete Dogma, jedes Vergehen findet seine Strafe, jedes Mißgeschick ist Strafe für ein Vergehen. Denn weiterhin widerspricht schon das Vorhandensein der ganzen Frage der Leugnung aller Erkenntniß durch den Menschen. Es mußte daher die Ventilirung der Frage von Neuem beginnen, es mußte auf den Trümmern der alten Lösung die neue Lösung aufgesucht werden, und hierzu ist der zweite Theil des Buches bestimmt. Derselbe unterscheidet sich nun vom ersten Theile wesentlich. War der erste Theil bestimmt, polemisch gegen das alte, herrschende Dogma zu verfahren und dies zu beseitigen, mußte er deshalb in die Form der Kontroverse, der Reden und Widerreden, gekleidet sein: so war das Entgegengesetzte für den zweiten Theil nothwendig. Dieser wollte ein neues Dogma geben, und mußte daher vorzugsweise dogmatisch sein. Er konnte nur aus Reden bestehen, welche belehren, auseinandersetzen sollten. Wo noch eine polemische Färbung vorwaltete, da ist sie gegen die Frage selbst und die Art, wie sie von Ijob vorgetragen worden, gerichtet. Ijob aber selbst zunächst mußte fühlen, daß mit der Beseitigung des alten Dogma's die Frage nur um so mehr in den Vordergrund trete, und so war er es, der sie nun erst recht vortragen, und den Fortgang

יִשְׁמְרֵנִי׃ (ג) בְּהִלּוֹ נֵרוֹ עֲלֵי רֹאשִׁי
לְאוֹרוֹ אֵלֶךְ חֹשֶׁךְ׃ (ד) כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי
בִּימֵי חָרְפִּי בְּסוֹד אֱלוֹהַּ עֲלֵי אָהֳלִי׃

3. als seine Leuchte über meinem Haupte schien, durch Dunkel ich bei seinem Lichte schritt; 4. so wie ich war in meines Glückes Tagen, als Gottes Freundschaft über meinem

anregen mußte. Da er aber durch die Entwickelung des Bisherigen selbst auf einen andern Standpunkt gelangt war, als er beim Beginne gestanden, so hebt er jetzt mit einer neuen Klage an, wie er mit einer solchen den ersten Theil begonnen hatte (Kapp. 29—31.) Psychologisch ist es aber, daß Ijob selbst die Lösung nicht geben kann — weil er sonst die Frage nicht in ihrer ganzen Herbheit hätte erheben können — wie auch in der Geschichte niemals die Vernichter einer alten Lehre zugleich die Begründer einer neuen sind. Darum mußten zur Lösung, zum Vortrag der neuen Anschauung zwei neue Gestalten auftreten: Elihu (Kapp. 32—37.) und Gott selbst aus dem Wetter (Kapp. 38—41.), der erstere die Lösung aus und in dem Besondern, der andere aus und in dem Allgemeinen gebend. Das Eingeständniß Ijobs (42, 1—6.) schließt dann diesen zweiten Theil ab. — Zweite Klage Ijobs (Kapp. 29—31.) Die Besiegung seiner Gegner, die Vernichtung ihres Dogmas, für Ijob, den Repräsentanten der schuldlos vom Mißgeschick Heimgesuchten, eine Nothwendigkeit, um sich aus der Zertrümmerung seines irdischen Glückes sein sittliches Bewußtsein zu retten, konnte ihn dennoch nicht befriedigen. Der Gedanke, mit dem er den Streit abgeschlossen, daß dem Menschen die höhere Erkenntniß verschlossen, konnte den Zweifel einen Augenblick betäuben, aber sein Verlangen nach Lösung nicht beschwichtigen. Ja, der Ausspruch, du mußt Gott fürchten und das Böse meiden, mußte in ihm die Sehnsucht nur noch schärfen: wie gelangst du dahin, diesen Gott wieder fürchten zu können, da du doch das Böse gemieden und er sich an dir so schrecklich bewährt hat? In ihm mußte daher dieser Drang wirken, bis er die Klage von Neuem begonnen, und die Frage, die er an den Weltgeist hatte, ausgesprochen. So ist es psychologisch, so liegt es auch zugleich in der Harmonie der Anordnung des ganzen Werkes, daß der Dichter Ijob hier noch einmal seine Klage vortragen läßt. Aber der Standpunkt dieser ist jetzt ein anderer. Im Beginn des Werkes war es der wüthende Schmerz über seine Verluste und über sein wehereiches Siechthum, der sich Luft machte, ohne weitere Ahnung, in welchen Widerstreit der Ansichten er dadurch hineingerissen würde, welcher Schmerz daher nur in den Wunsch ausbrach, niemals oder nur als Fehlgeburt geboren, oder vor dem Eintritt dieser unsäglichen Leiden gestorben zu sein. Dieser Ausbruch des Schmerzes war von den Gegnern als gotteslästerlich bekämpft worden, sie hatten die Schuld von Gott auf ihn gewälzt, hatten ihn der Sündhaftigkeit bezüchtigt, weil alles Leiden nur Strafe für Vergehen sein könnte. Er hatte dies seinerseits bestritten und widerlegt; wohl aber mußte ihm selbst dabei aufgehen, daß der so formulirte Ausbruch allerdings die Frage, die sich aus seinem Zustande erhoben, nur abschneide und erdrücke. Die neue Klage konnte daher nur den innerlichen Zwiespalt selbst und die aus diesem entspringende Frage aussprechen. Der Wunsch, nicht geboren zu sein, der des lang genossenen Glückes (1, 1—5.) vergessen, mußte sich zuvörderst in den Wunsch temperiren, wieder zu dem alten Glücke und alten Frieden zurückzukehren (29.); aber das findet nun einmal nicht mehr statt, furchtbar ist das Geschick, das ihn betroffen, es hat sein Glück vernichtet, es hat zugleich seinen innern Frieden gebrochen (30.) Aber dieses Elend hat er nicht durch seine Handlungen verdient, er ist stets schuldlos gewandelt, er kann dies versichern und behaupten — warum hat ihn also dennoch Gott so betroffen? (31.) Es resultirt demnach nichts Anderes als die Frage: was sind die Motive der göttlichen Führung, daß die Unschuld so heimgesucht wird? Diese Frage konnte und mußte jetzt von Neuem und so einfach hingestellt werden, da die Verneinung derselben in der alten Lehre beseitigt war. Diese ganze Rede Ijobs ist auf diese Weise einfach und in strengem Zusammenhang geordnet, und dennoch mit großer Sinnigkeit angelegt. Mit dem Wunsche, zum alten Glück und Frieden zurückzukehren (29, 2—4.), anhebend, mußte er eine Schilderung desselben daranknüpfen (5—25.) Um so herber tritt dem die Schilderung der furchtbaren Gegenwart, seines äußern Leidens und seines innern Zwiespaltes gegenüber (K. 30.); und um so glühender schloß sich die Betheurung seiner Unschuld, so daß er unverdient leide, daran, worauf die ganze Frage beruht, die zum Schlusse als Klageschrift formulirt wird (K. 31.) Sehnsucht, Schmerz, Selbstbewußtsein prägen sich in den glühendsten Farben aus, die durch die Ausmalung des heitersten Glückes selbst in äußerlichen Momenten und durch die Charakterisirung der reinsten Sittlichkeit einen unnennbaren Reiz und die höchste Würde erhalten. — 1. S. Anm. zu 27, 1. Sehr fein hebt der Dichter diesen eigentlichen Beginn eines zweiten Theils durchaus nicht hervor, um die psychologische Entwickelung und Einheit des Ganzen nicht zu stören. Er überläßt es der scharfen Auffassung des Lesers, das neue Moment und seinen Anfang herauszufühlen. — 2. 3. Als Gott ihn noch vor Unglück bewahrte, was in V. 3. durch „Licht Gottes" im Bilde ausgedrückt wird, das ihm selbst Dunkel durchleuchtete, d. h. über alle Schwierigkeiten und durch alle Gefahren führte, während er jetzt in den letzteren verblieb. — 4. בימי חרפי umschreibt בירחי קדם, seine Vergangenheit, die durch חרף als die Zeit des Segens, der Früchte näher bezeichnet wird. Gezwungen Einige die Jugendzeit, weil der Hebr. das Jahr mit dem Herbste anfange; aber

Zelte, 5. als der Allmächtige noch mit mir war, rings um mich meine Kinder; 6. als meine Schritte badeten in Rahm, und mir der Felsen Ströme Oels ergoß. 7. Ging ich zum Thore an der Stadt hinaus, bereitete am Platze meinen Sitz: 8. mich sahen Jünglinge und traten schnell zurück, und Greis' erhuben sich und standen; 9. Fürsten hielten in der Rede ein, und legten auf den Mund die Hand; 10. der Edlen Stimme barg sich, und ihre Zunge hing an ihrem Gaumen. 11. Denn das Ohr, das hörte, pries mich glücklich, uud das Aug', das sah, es rühmte mich. 12. Denn ich rettete den Armen, der da schrie, und die Waise, die ohn' Beistand; 13. des Zugrundegeh'nden Segen kam auf mich, und das Herz der Witwe macht' ich jubeln. 14. Recht war mein Gewand und ich war sein Gewand, wie Oberkleid und Kopfbund mir Gerechtigkeit. 15. Auge war ich

(ה) בְּעוֹד שַׁדַּי עִמָּדִי סְבִיבוֹתַי נְעָרָי׃
(ו) בִּרְחֹץ הֲלִיכַי בְּחֵמָה וְצוּר יָצוּק
עִמָּדִי פַּלְגֵי־שָׁמֶן׃ (ז) בְּצֵאתִי שַׁעַר עֲלֵי־
קָרֶת בָּרְחוֹב אָכִין מוֹשָׁבִי׃ (ח) רָאוּנִי
נְעָרִים וְנֶחְבָּאוּ וִישִׁישִׁים קָמוּ עָמָדוּ׃
(ט) שָׂרִים עָצְרוּ בְמִלִּים וְכַף יָשִׂימוּ
לְפִיהֶם׃ (י) קוֹל־נְגִידִים נֶחְבָּאוּ וּלְשׁוֹנָם
לְחִכָּם דָּבֵקָה׃ (יא) כִּי אֹזֶן שָׁמְעָה
וַתְּאַשְּׁרֵנִי וְעַיִן רָאֲתָה וַתְּעִידֵנִי׃ (יב) כִּי־
אֲמַלֵּט עָנִי מְשַׁוֵּעַ וְיָתוֹם וְלֹא־עֹזֵר לוֹ׃
(יג) בִּרְכַּת אֹבֵד עָלַי תָּבֹא וְלֵב אַלְמָנָה
אַרְנִן׃ (יד) צֶדֶק לָבַשְׁתִּי וַיִּלְבָּשֵׁנִי
כִמְעִיל וְצָנִיף מִשְׁפָּטִי׃ (טו) עֵינַיִם
הָיִיתִי לַעִוֵּר וְרַגְלַיִם לַפִּסֵּחַ אָנִי׃

נ"א וְצוּר־ v. 6. נ"א בִּרְכַּת v. 13.
נ"א לְעִוֵּר v. 15.

Ijob hatte ja nicht bloß in der Jugend glücklich gelebt. Eben so ist בסוד ה׳ eine Umschreibung des נרו wie עלי אהלי von עלי ראשי. סוד ה׳ der traute Umgang, die Freundschaft Gottes, d. i. die innigste Verbindung mit ihm, die gegenseitig im Schutze Gottes und im Hangen an ihm besteht, s. Ps. 25, 14. — 5. Das Allgemeine in der ersten Versh. ganz bestimmt, um die Schilderung des Einzelnen einzuleiten. Zuerst der Blick auf die Seinigen. Der Streit, ob נערי seine Kinder oder seine Diener, läßt sich dahin schlichten, daß sie beide gemeint sind, alle Seinigen, wozu der patriarchalischen Sitte gemäß die Diener auch gehörten. Für uns ist „Kinder" inniger, daher in der Uebers. vorzuziehen. — 6. Nun der Ueberfluß, in welchem er lebte, höchst poetisch ausgedrückt. Als Repräsentanten desselben Rahm (Milch) und Oel, wie sonst Milch und Honig. Vgl. 1 M. 49, 11. 12. 5 M. 32, 13. (s. Anm. zu letzterer St.) — 7—10. Hierauf, wobei er so gern verweilt, weil von den äußeren Achtungsbezeugungen auf den innern Werth geschlossen werden kann, die Ehren, in denen er stand. Die hier angedeuteten Sitten stimmen noch mit den heutigen morgenländischen genau überein. יצא שער heißt auch 1 M. 34, 24. zum Thore hinausgehen, עלי קרת steht hier wie Spr. Schel. 8, 3. לפי קרת, vor dem Thore befand sich ein freier Platz Nech. 8, 16. רחוב, wo Gericht und Rathsversammlung gehalten wurden. Der Vornehme läßt sich noch jetzt dahin von einem Sklaven eine Matte oder ein Polster bringen, worauf er sich setzt, oder es sind steinerne Bänke vorhanden, auf die er die Matte oder das Polster legen läßt. — Im Morgenlande ist es in der That noch jetzt Sitte, vor hohen Personen zu stehen mit der Hand auf dem Munde. — 12. Die Ursachen dieser Achtung und dieses ehrenvollen Rufes: nicht etwa seines Reichthumes wegen, sondern weil er sich der edelsten Handlungen befleißigte. — 13. אובד Spr. Schel. 31, 6. — 14. Das Gewand ist die Bekleidung, in welcher man vor den Menschen erscheint; also der Sinn des Bildes: in allen Beziehungen zu den Menschen übte er Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit wiederum erschien in seinem Kreise durch ihn, er war der Träger der Gerechtigkeit. Die zweite Versh. führt dies aus, indem ihm das Recht wie Oberkleid und Kopfbund, also die auffallendsten, äußersten Gewandstücke, war, das Recht sofort an ihm erschien, sichtbar ward. Rabe: sein Rechtsspruch war so rein, wie Oberkleid und Kopfbund stets rein gehalten werden. And. als Prachtstücke. — 15. Jedem Hülflosen leistete ich Hülfe und Unterstützung, um ihn nicht wanken zu lassen. And. spezieller: stand ich vor Gericht bei, And. ertheilte ich Rath. —

(טז) אָב אָנֹכִי לָאֶבְיוֹנִים וְרִב לֹא־יָדַעְתִּי
אֶחְקְרֵהוּ׃ (יז) וָאֲשַׁבְּרָה מְתַלְּעוֹת עַוָּל
וּמִשִּׁנָּיו אַשְׁלִיךְ טָרֶף׃ (יח) וָאֹמַר עִם־
קִנִּי אֶגְוָע וְכַחוֹל אַרְבֶּה יָמִים׃ (יט) שָׁרְשִׁי
פָתוּחַ אֱלֵי־מָיִם וְטַל יָלִין בִּקְצִירִי׃
(כ) כְּבוֹדִי חָדָשׁ עִמָּדִי וְקַשְׁתִּי בְּיָדִי
תַחֲלִיף׃ (כא) לִי־שָׁמְעוּ וְיִחֵלּוּ וְיִדְּמוּ
לְמוֹ עֲצָתִי׃ (כב) אַחֲרֵי דְבָרִי לֹא יִשְׁנוּ
וְעָלֵימוֹ תִּטֹּף מִלָּתִי׃ (כג) וְיִחֲלוּ כַמָּטָר
לִי וּפִיהֶם פָּעֲרוּ לְמַלְקוֹשׁ׃ (כד) אֶשְׂחַק
אֲלֵיהֶם לֹא יַאֲמִינוּ וְאוֹר פָּנַי לֹא יַפִּילוּן׃
(כה) אֶבְחַר דַּרְכָּם וְאֵשֵׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכּוֹן
כְּמֶלֶךְ בַּגְּדוּד כַּאֲשֶׁר אֲבֵלִים יְנַחֵם׃

עטי׳ וְיִחֵלּוּ v. 21. נ"א לְמוֹ ibid.
עטי׳ וְאוֹר v. 24.
נ"א רֹאשׁ v. 25.

Blinden, Fuß dem Lahmen ich. 16. Vater war ich Dürftigen, den Rechtsstreit deß, den ich nicht kannte, untersuchte ich. 17. Da zerbrach ich das Gebiß des Ungerechten, riß den Raub aus seinen Zähnen! 18. Ach, da sprach ich: auf meinem Nest werd' ich verscheiden, wie Sand die Tage mehren; 19. dem Wasser offen meine Wurzel, und Thau auf meinen Aesten liegend; 20. mein Ruhm stets frisch bei mir, mein Bogen stark in meiner Hand! 21. Mir lauschten sie und harreten und schwiegen still zu meinem Rathe; 22. nach meinem Wort erwiederten sie nichts, und meine Rede träufelte auf sie; 23. sie harrten wie auf Regen mein, als ob sie lechzten nach Spätregen. 24. Verzagten lächelte ich zu, nicht trübten meinen heitern Blick sie. 25. Trat ich unter sie, saß ich zu oberst, thronte wie ein König in dem Heere, wie ein Tröster unter Trauernden. —

16. Die zweite Versh.: ohne Interesse nahm ich mich auch der Sache der mir Unbekannten vor Gericht an, wenn ich sie für gerecht erfunden. — 17. Dann aber trat ich auch dem Gewaltthätigen entgegen, und vertheidigte den Hülflosen gegen ihn, wie man dem Rachen des Raubthiers das geraubte Lamm entreißt. — 18. Bei solchem Wandel glaubte er auch vor Stürmen des Geschicks geschützt zu sein, und ruhig im Schooße seiner Familie nach langem Leben zu sterben. קן Nest begreift auch die Vögel darin (5 M. 32, 11.) Wolfson. Weil nun das Haus durch das Nest bildlich bezeichnet war, wollten Talm. Sanh. 108, 2. und Raschi חול als den Vogel Phönix erklären, der nach 500 Jahren sich mit dem Reste verbrennt und am Ende von 1000 Jahren wieder aus der Asche ersteht. Weder bietet aber das Wort einen Anhalt dafür, noch ist irgend eine Nothwendigkert dazu da. Die Sept. und Vulg. machen gar στέλεχος φοίνικος die Palme daraus. Targ., Syr., Ramban, Ralbag „wie Sand." Einfach erklärt Aben Durant: שאמות בתוך בני ובנותי אחר רוב ימים. — 19. Er würde wie ein wohlbewässerter, darum recht blühender und Früchte tragender Baum sein. — 20. Bogen, Sinnbild der Stärke, mit der man angreift und vertheidigt. — 21—23. Das Prät. שמעו erweist, daß die von ואמר V. 18. abhängige Rede hier aufhört, ebenso פערו V. 23. Auch oben wurden die Zustände der Vergangenheit durch vermischte Präf. u. Fut. gezeichnet z. B. V. 7. 9. 12. 13. 16. 17. Allerdings reihete der Redner im Geiste an die Verse 18—20. den Gegensatz, der mit 30, 1. beginnt, an; aber um diesen recht scharf und bitter hervorzuheben, zeichnet er 21—25. erst noch einmal seine früheren Ehren. Zuerst die Hochhaltung seines Rathes, seiner Reden. Die Glieder hängen aneinander: 22a. erkl. 21b., 23. knüpft sich an תטף (vgl. 5 M. 32, 2.) 22b. Mund aufsperren gleich lechzen, wie die Erde nach Spätregen (s. I. S. 897) lechzt. — 24. Gezwungen erkl. Viele nach Rabe: lächelte ich ihnen zu, sie glaubten es nicht, oder sie getrauten sich es nicht, sie erwiederten es nicht, um nicht zuviel Vertraulichkeit zu zeigen. Vielmehr zeigt Ijob die Wirkung, welche all sein Thun hatte; im Vorherg. die Wirkung, wenn er sprach; jetzt die Wirkung schon seines Lächelns. Wenn er den Verzagten zulächelte, so gingen sie darauf ein, und nahmen die Heiterkeit seines Angesichtes selbst an, theils weil sie auf ihn vertrauten, theils um ihm nicht Besorgniß zu schaffen. — 25. Faßt abschließend zusammen. אבחר דרכם einfach: kam ich unter sie. And. Ich wählte für sie den Weg, den sie gehen sollten (Raschi); dann würde בדרכם erwartet, s. Jesch. 66, 3. Ps. 25, 12. Spr. Schel. 3, 31. „Wie ein König," aber nur durch Ansehen, nicht durch Gewalt, wie der Schluß des V. zeigt. —

ל (א) וְעַתָּה ׀ שָׂחֲקוּ עָלַי צְעִירִים
מִמֶּנִּי לְיָמִים אֲשֶׁר־מָאַסְתִּי אֲבוֹתָם
לָשִׁית עִם־כַּלְבֵי צֹאנִי׃ (ב) גַּם־כֹּחַ
יְדֵיהֶם לָמָּה לִּי עָלֵימוֹ אָבַד כָּלַח׃
(ג) בְּחֶסֶר וּבְכָפָן גַּלְמוּד הָעֹרְקִים צִיָּה
אֶמֶשׁ שׁוֹאָה וּמְשֹׁאָה׃ (ד) הַקֹּטְפִים
מַלּוּחַ עֲלֵי־שִׂיחַ וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים לַחְמָם׃
(ה) מִן־גֵּו יְגֹרָשׁוּ יָרִיעוּ עָלֵימוֹ כַּגַּנָּב׃
(ו) בַּעֲרוּץ נְחָלִים לִשְׁכֹּן חֹרֵי עָפָר
וְכֵפִים׃ (ז) בֵּין־שִׂיחִים יִנְהָקוּ תַּחַת
חָרוּל יְסֻפָּחוּ׃ (ח) בְּנֵי נָבָל גַּם־בְּנֵי בְלִי־

נ״א לִי v. 2. נ״א חוֹרֵי v. 6.

30. 1. Und jetzt lachen mein, die jünger sind als ich an Jahren, deren Väter ich verschmäht den Hunden meiner Heerde gleich zu stellen. 2. Ihrer Hände Kraft, was hülfe sie mir auch? da ihnen alle Stärke schwand, 3. sie, die durch Mangel und durch Hunger ausgedörrt, die Steppe nur benagen, die längst schon öde und Verödung, 4. ausraufen Salzkraut am Gesträuch, und Ginsterwurzel ist ihr Brod; 5. verstoßen aus der Menschen Mitte, wie Diebe angeschrieen, 6. in grausen Thälern wohnend, in Erdlöchern und Felsenspalten; 7. zwischen Sträuchern brüllen sie, unter Dornen hingeschüttet, 8. Gottloser und Namenloser Geschlecht, aus dem Lande

30. Dieser heilsamen Wirksamkeit und diesen, daraus resultirenden Ehren tritt nun die Gegenwart mit all ihren Schrecknissen gegenüber: wie er jetzt von den verachtetsten und rohesten (1—8.) Menschen verspottet und gemißhandelt (9—11.), wie er von allen Seiten angegriffen und feindlich behandelt und von Leiden heimgesucht wird (12—15.), wie seine Seele und sein Leib zerrüttet sind, und er in Gott den Urheber des Leides suchen muß, wie daher in ihm Alles zur unaufhörlichen Wehklage geworden (16—31.) Durch dreimaliges ועתה 1. 9. 16. wird die Schilderung kunstmäßig zusammengewoben. — 1. ועתה hebt den Gegensatz der düstern Gegenwart gegen die fröhliche Vergangenheit an und hervor. Früher geehrt von Aelteren, jetzt verlacht von Jüngeren; früher geehrt von Fürsten und Edlen, jetzt verspottet von den Niedrigsten, deren Väter ihm schon nicht einmal seinen Schäferhunden gleich schienen; eine tiefe Ironie, deren Spitze aber auf seinen eignen Zustand um so bitterer hinweist. — 2. Warum er schon die Väter, nun auch die Söhne, obschon diese jetzt die jüngeren (V. 1.) sind (גם־ידיהם), seinen Schäferhunden nicht gleichstellen mochte? Zuerst weil sie nicht wie diese ihm nützlich sein können, indem sie kraftlos sind. כלח s. Anm. zu 5, 26. Die erste Vershälfte drückt umschreibend aus, was die zweite bestimmt. And. sie erreichen kein hohes Alter. — 3. 4. Warum sie kraftlos sind? Weil sie den höchsten Mangel leiden, so daß sie in der Steppe die elendsten Gewächse zur Nahrung sich suchen müssen. גלמוד Subst. als Prädikat, Apposition zu הערקים. Dieses steht ganz parallel mit הקטפים V. 4. und kann um so weniger mit Sept. und Targ. „die fliehen" übertragen werden, noch dazu da V. 17. ערק ebenfalls im Sinne von „nagen" steht, wie schon Hieron. Die Steppe benagen heißt sich Nahrung in der Steppe suchen. Die Steppe ist aber nicht etwa eine nur verödete Flur, sondern längst wüst und von eigentlichen Bewohnern und Bebauern verlassen. Wenn אמש auch an ein. St. speziell die gestrige Nacht heißt, so ist doch der eigentliche Begriff „gestern," nicht aber „Nacht," daher hier nicht mit Targ. „Nacht." מלוח (von מלח) Salzkraut, Melde, ἅλιμος, atriplex Halimus Linn., ein dem Salat ähnliches, salzig schmeckendes Gewächs, dessen junge Blätter sowohl roh, als gekocht von armen Leuten gegessen werden, und das insonders an Sträuchen wächst (Umbreit). „Ginster" s. II. S. 584. — 5. Dann: weil sie von allen Menschen verachtet und verstoßen sind. Ewald vermuthet auch hier die vertriebenen Ureinwohner des Landes, die Choriter; allein s. zu 24, 4 ff. Der Redner beschreibt das Schicksal einer untersten Klasse, einer Art Paria's, Zigeuner, die, ohne Besitz, in die Wüste verjagt sind, und weil sie vom Gestohlenen leben müssen, im Voraus überall wie Diebe empfangen und vertrieben werden. Der Zweck der Schilderung ist immer der, auf diesem Hintergrunde sein eigenes Schicksal, das als eines von Allen gemiedenen Aussätzigen noch übler war, desto herber erscheinen zu lassen. גו wie das aram. גַו Mitte, nämlich der Stadt, der Menschen. — 6. ערוץ Rabe: מקום שיפחד אדם לרדת אליו Raschi und Ralbag: Geklüft. — 7. Das Pual יספחו, das nur hier vorkommt, kann seine Bedeutung nur aus dem

שֵׁם נִכְּאוּ מִן־הָאָרֶץ׃ (ט) וְעַתָּה נְגִינָתָם
הָיִיתִי וָאֱהִי לָהֶם לְמִלָּה׃ (י) תִּעֲבוּנִי
רָחֲקוּ מֶנִּי וּמִפָּנַי לֹא־חָשְׂכוּ רֹק׃ (יא) כִּי־
יִתְרוֹ פִּתַּח וַיְעַנֵּנִי וְרֶסֶן מִפָּנַי שִׁלֵּחוּ׃
(יב) עַל־יָמִין פִּרְחַח יָקוּמוּ רַגְלַי שִׁלֵּחוּ
וַיָּסֹלּוּ עָלַי אָרְחוֹת אֵידָם׃ (יג) נָתְסוּ
נְתִיבָתִי לְהַוָּתִי יֹעִילוּ לֹא עֹזֵר לָמוֹ׃
(יד) כְּפֶרֶץ רָחָב יֶאֱתָיוּ תַּחַת שֹׁאָה
הִתְגַּלְגָּלוּ׃ (טו) הׇהְפַּךְ עָלַי בַּלָּהוֹת תִּרְדֹּף
כָּרוּחַ נְדִבָתִי וּכְעָב עָבְרָה יְשֻׁעָתִי׃
(טז) וְעַתָּה ׀ עָלַי תִּשְׁתַּפֵּךְ נַפְשִׁי יֹאחֲזוּנִי

יתרי קרי v. 11. נ״א פִּרְחָח v. 12.
נ״א נְתִיבָתִי או נְתִיבָתִי v. 13. להותי ק׳ ibid.
נ״א יֹאחֲזוּנִי v. 16.

gepeitscht. 9. Und jetzt bin ich ihr Spottlied worden, und ward zum Sprüchwort ihnen; 10. sie verabscheuen mich, entfernen sich von mir, und halten nicht zurück, in's Antlitz mir zu speien. 11. Denn seinen Zügel löst ein Jeder und bedrückt mich, und Alle werfen ihren Zaum vor mir ab. 12. Wider meine Rechte erhebt sich die Brut, schleudern auf meine Füße, bahnen wider mich ihre verderbenschaffenden Pfade; 13. zerstören meinen Steg, helfen zu meinem Sturz, ohn' daß sie Beistand haben; 14. kommen wie durch breiten Riß, unter Brausen wälzen sie sich her: 15. wider mich kehren sich Schrecken, scheuchen wie Sturm meine Herrlichkeit, wie eine Wolke schwand mein Heil. — 16. Und jetzt ergießt sich in mir meine Seele, mich ergreifen Jam-

Piel Chab. 2, 15. „eingießen" wie שפך ,שפח erklärt erhalten. And. sich versammeln, sich zusammen drängen. — 8. Abschließend allgemeinere Bezeichnung derselben. נכאו Niph. von נכה, Gesen. von כאה. — 9. 10. ועתה geht auf V. 1. zurück, um nach dieser eingeschobenen Schilderung zum Hauptgedanken wieder zu gelangen. Selbst diese verabscheuen und beschimpfen mich. Der Abscheu vor einem Aussätzigen war im Alterthum und Mittelalter unsäglich. Noch jetzt müssen sie im Morgenlande vor den Thoren der Städte sich aufhalten, s. I. S. 602. — 11. Unvermerkt gehen dem Redner die Nichtswürdigen, die er vorher geschildert, in die Leiden und in diejenigen, welche ihm Leiden verursachen, über, so daß das folgende nicht mehr speziell von jenen verstoßenen Elenden zu verstehen ist. Die Bedeutung von יתר stellt das parallele רסן fest, Sehne, Zügel, sowie פתח ebenso mit מוסר verbunden ist, 12, 18. 39, 5. Das Chethib יתרו heißt nun: Jeder löst seinen Zügel und demüthigt mich, was dann mit dem Folgenden übereinstimmt, sie lassen den Zügel schießen, d. h. jede Zurückhaltung, wie sie sie früher vor seinem Ansehn übten, lassen sie fahren. Dies ist dem Keri יתרי vorzuziehen, das hieße: da Gott meine Sehne gelöst, so ff. Sept. Hieron. Ewald: einen Zügel legte man mir in den Mund. — 12. Nun die Schilderung, wie man gegen ihn verfährt, stets in dem Doppelsinn von Feinden und Leiden in der dritten Pers. Plur., und in dem Bilde von Belagerern einer Stadt. Zuerst der Angriff gegen seine Rechte (Träger der Stärke) und seine Füße (Träger des Bestandes). קום על überall wider Jemanden zum Angriff sich erheben, also hier nicht „rechts" sondern ימין für ימיני. שלח vom Pfeile werfen, 1 Schem. 20, 20. Gew.: sie stoßen meine Füße fort, was so undeutlich, daß Raschi רגלי mit dem bloßen אותי erkl. Nun das Heranrücken der Belagerer, ganz wie 19, 12. wozu s. Anm.; statt dort דרכם hier noch näher bezeichnet ארחות אידם, was also nicht Subj. zu ויסלו. — 13. Nachdem sie ihre Wege, auf welchen sie gegen ihn heranrücken, gebahnt haben, zerstören sie seinen Weg, auf dem er entfliehen könnte, und bereiten ihm so den Untergang, sie, die Machtlosen, und doch ohne daß ihnen Jemand hierbei beizustehen braucht, (so machtlos ist jetzt Ijob). לא עזר למו (vgl. 29, 12.) bildet ein Sinnspiel mit יעילו; die Interpr. beteten Schultens nach, daß nach einem arab. Sprüchwort es heiße: so verachtet sind sie, daß ihnen Niemand die Hand reicht. Ewald wollte noch gezwungener למו auf הותי und נתיבתי beziehen. — 14. Endlich bricht die Mauer unter ihren Stößen ein, sie dringen über die Trümmer hinweg, und wälzen sich heran gegen ihn. Wie oft, fehlt nach dem vergleichenden כ die Präpos. ב. — 15. Nun das Resultat all der Angriffe auf ihn: Schrecknisse kamen über ihn, vor denen sein Glück schwand, in trefflichen Bildern, wobei der Affekt durch absichtlich-unabsichtlichen Mangel an strenger Form erhöht gezeichnet wird. Daher erst neutr. ההפך zu בלהות, dann zu denselben der Sing. Andere: Gott hat sich gegen mich gewandt, oder

יְמֵי־עֹנִי׃ (יז) לַיְלָה עֲצָמַי נִקַּר מֵעָלָי
וְעֹרְקַי לֹא יִשְׁכָּבוּן׃ (יח) בְּרָב־כֹּחַ
יִתְחַפֵּשׂ לְבוּשִׁי כְּפִי כֻתָּנְתִּי יַאַזְרֵנִי׃
(יט) הֹרָנִי לַחֹמֶר וָאֶתְמַשֵּׁל כֶּעָפָר וָאֵפֶר׃
(כ) אֲשַׁוַּע אֵלֶיךָ וְלֹא תַעֲנֵנִי עָמַדְתִּי
וַתִּתְבֹּנֶן בִּי׃ (כא) תֵּהָפֵךְ לְאַכְזָר לִי
בְּעֹצֶם יָדְךָ תִשְׂטְמֵנִי׃ (כב) תִּשָּׂאֵנִי אֶל־
רוּחַ תַּרְכִּיבֵנִי וּתְמֹגְגֵנִי תְּשֻׁוָּה׃ (כג) כִּי־
יָדַעְתִּי מָוֶת תְּשִׁיבֵנִי וּבֵית מוֹעֵד לְכָל־

v. 18. עטי׳ כֻּתָּנְתִּי
v. 22. תשיה קרי

mertage. 17. Die Nacht höhlt mein Gebein mir ab, und meine Nager schlafen nicht. 18. Durch seine Allmacht wird mein Kleid entstellt, wie meines Rockes Oeffnung umschließt er mich, 19. wirft in den Koth mich, daß ich Staub und Asche gleiche. 20. Ich schrei' zu dir, du hörst mich nicht, ich stehe da, du sinnest wider mich; 21. zu grimmen Feinde bist du mir gewandelt, befehdest mich mit deiner Stärke, 22. hebst mich zum Sturme auf, läßt mich dahinfahren, und mich zerfließen unter Brausen. 23. Ja, ich weiß, zum Tode führst du mich, zum Hause der

die Zerstörung oder der Zerstörer kam über mich. Da er aber so lange Feinde geschildert, kann er jetzt nicht Gott einstreuen. — 16. Der Redner geht nun näher auf seine gegenwärtigen Zustände ein, und hebt dies durch ein drittes ועתה hervor (1.9.) Zuerst seine Gemüthsstimmung. — 17. Neben dieser seine körperlichen Leiden. מעלי so daß meine Gebeine von mir schwinden. וערקי (V. 3.), mit נקר parallel, daher nicht mit Sept. Rabe, Parchon νεῦρα Sehnen, Adern, Pulse, sondern die nagenden Schmerzen, was Targ. begünstigt. — 18. 19. Rabe und Ralbag (auch de Wette und And.) nehmen עוני, כאב, חליו Schmerz, Krankheit, Raschi שחין Aussatz als Subj. an, was aber angedeutet sein würde. Raschi versteht לבושי als Aussatz, „mein Aussatz wandelt sich," Gesen. als Haut, „durch die große Kraft des Schmerzes verwandelt sich meine Haut" und dgl. Um die höchst dunklen V. zur Klarheit zu bringen, ist vor Allem nothwendig das Subj. in V. 18. u. 19. aufzusuchen. Bis hierher waren in den vorh. V. die verschiedenen Feinde und Leiden Subj. Von V. 20. an wird Gott in der 2ten Person angeredet und Subj. Es ist aber ersichtlich, daß, da von 30, 6. an von Gott noch nicht die Rede war, diese Anrede in der zweiten Person nicht unvermittelt hereinkommen konnte, und so müssen wir in V. 18. u. 19. Gott als Subj. annehmen. Erwiesen wird dies durch ברב כח, was in der Regel von Gott gebraucht wird 23, 6. Ps. 147, 5.; an einer Stelle vom Helden Ps. 33, 16., und an einer vom Büffel 39, 11., also jedenfalls von bestimmtem lebenden Wesen. Ist dies nun zu הרני klar: Gott warf mich in den Lehm, in den Koth, d. h. besudelte mich, so ist es auch bei dem dicht dabei stehenden יאזרני nicht anders; כתנת ist das unterste Gewand, das den Körper umgiebt, wie aus den Priesterkleidern 2 M. 28, 39. sicher ist, פי ist die Oeffnung desselben um den Hals und כפי תחרא „gleich der Oeffnung des Panzers" steht ausdrücklich vergleichsweise 2 M. 28, 32. Hiernach würde 18b. heißen: Gott umgürtet, umschließt mich so dicht wie die Oeffnung meines Rockes, und schleudert mich in den Koth. Wir dürfen nun aber in 18a. לבושי nicht ebenfalls als Vergleich ansehen, denn sonst müßte wie כפי es כלבושי heißen, sondern es ist Subj., und dies um so mehr, da חפש im Hithp. überall wo es vorkömmt sich verstellen, sich entstellen heißt. Also: mein Kleid entstellte sich d. h. wurde entstellt durch Gottes Macht; dies ist der Hauptsatz, und nun die Art, wie es geschehen: er umfaßte mich so dicht wie die Oeffnung meines Rockes und schleuderte mich in den Koth, daß ich Staub und Asche gleiche. Der Rock wurde vom Dichter zum Bilde durch die Gedankenverbindung mit Gewand, gewählt. — 20. Nun führt er seine Leiden auf Gott als Urheber zurück. Die Einen wollten vor תתבנן aus der ersten Versh. ולא wiederholen, die Anderen תתכנן lesen. Allein בי heißt „wider mich," was der folg. V. erweist. Ich stehe vor dir und harre der Hülfe, und dies hat nur die Folge, daß du unterdeß wider mich sinnest. — 22. Das konstante Suff. תשאני, תרכיבני, תמגגני, תשבני V. 23. zeigt, daß תשוה kein Verb. sein kann, wie Umbreit will: du erschrecktest mich, Simonis: du vernichtest mich. Die zweite Pers. in V. 20. 21. u. 23. erweist, daß die Verb. von V. 22. nicht dritte Pers. Sing. fem. sind und das Keri תֻּשִׁיָּה Subj. dazu, wie Rabe: deine Weisheit läßt mich zerfließen, Ramban: es zerfließen meine Sinne. Sehr schönen Sinn giebt aber das Chethib תשוה für תשואה (wie גוה für גאוה), als Acc. der Bewegung, parallel dem אל רוח. Der Urheber dieser Ansicht ist Pareau. — 23. Der Redner setzt den Gedanken voraus: nun, wenn du so zum Ende kommst, wozu klagst du noch? Diesem wendet er nun ein: ja (כי), ich weiß,

חָי׃ (כד) אַךְ לֹא־בְעִי יִשְׁלַח־יָד אִם־בְּפִידוֹ לָהֶן שׁוּעַ׃ (כה) אִם־לֹא בָכִיתִי לִקְשֵׁה־יוֹם עָגְמָה נַפְשִׁי לָאֶבְיוֹן׃ (כו) כִּי טוֹב קִוִּיתִי וַיָּבֹא רָע וַאֲיַחֲלָה לְאוֹר וַיָּבֹא אֹפֶל׃ (כז) מֵעַי רֻתְּחוּ וְלֹא־דָמּוּ קִדְּמֻנִי יְמֵי־עֹנִי׃ (כח) קֹדֵר הִלַּכְתִּי בְּלֹא חַמָּה קַמְתִּי בַקָּהָל אֲשַׁוֵּעַ׃ (כט) אָח הָיִיתִי לְתַנִּים וְרֵעַ לִבְנוֹת יַעֲנָה׃ (ל) עוֹרִי שָׁחַר מֵעָלָי וְעַצְמִי־חָרָה מִנִּי־חֹרֶב׃ (לא) וַיְהִי לְאֵבֶל כִּנֹּרִי וְעֻגָבִי לְקוֹל בֹּכִים׃

Zusammenkunft für alles Lebende: 24. doch streckt man unter Trümmern nicht die Hand noch aus? ruft man im Stürzen nicht darob? 25. Weint' ich nicht um den Hartbedrängten auch? und seufzte um den Dürft'gen meine Seele nicht? 26. Auch hoffte ich auf Gutes, und Böses kam, auf Licht harrt' ich, und Dunkel kam. 27. Mein Eingeweide wallt und ruhet nicht, mich überkamen Jammertage. 28. Schmerzvoll geh' ich, ohne Sonnenstrahl; erheb' ich in der Gemeinde mich, wehklag' ich. 29. Den Wölfen ward ich Bruder, den Straußen Freund. 30. Meine Haut schwärzt sich an mir und mein Gebein verbrennt vor Gluth. 31. So ward zur Trauer meine Zither, zu Klagetönen die Schalmei. —

לא (א) בְּרִית כָּרַתִּי לְעֵינָי וּמָה אֶתְבּוֹנֵן עַל־בְּתוּלָה׃ (ב) וּמֶה חֵלֶק אֱלוֹהַּ מִמַּעַל

31. 1. Einen Bund hatt' ich mit meinen Augen geschlossen: wie hätt' ich auf die Jungfrau da geblickt! 2. Was hätte ich vom Gotte

v. 24. נ״א יִשְׁלַח ibid. נ״א לָהֵן
v. 27. עטי׳ מֵעַי ibid. נ״א יְמֵי

daß ich zum Tode komme, wie alle Menschen, aber (אך) — und entwickelt nun die Gründe, warum er zu klagen berechtigt sei. — 24. Zuerst: weil es in des Menschen Natur liegt, selbst im Untergang die Hand auszustrecken und nach Rettung zu rufen. בעי wie לעי Mich. 1, 6. von עי Trümmer, mit בפידו (vgl. 12, 5. 31, 29.) parallel. שלח יד die Hand ausstrecken, um etwas zu erfassen, sich woran zu halten z. B. 2 Schem. 15, 5. שׁוּעַ von שֶׁוַע Geschrei. להן „deshalb" Ruth. 1, 12. (Ewald.) Ralbag hat aber בעי = בעו von בעה erachtet: „Gebet vermag nichts, streckt er aus die Hand," dem viele Neueren folgen. And.: Er wird an den Todtenhügel, And. an den Trümmerhaufen (Leichnam) die Hand nicht legen. — 25. Zweitens: weil er im Glücke um andere Unglückliche sich gekümmert. And. ל in לקשה „wie." — 26. Drittens: all sein wohlberechtigt Hoffen ist zur Täuschung worden, und diese ist immerhin zur Klage berechtigt. — 27. Nun wieder Schilderung seines Zustandes, erinnernd an V. 16.; der V. ist körperlich und geistig (Eingeweide Sitz der Gefühle, des Mitleides wie des Zornes, Unmuths) zu nehmen. — 28. קדר הלכתי „schmerzvoll, düster geh' ich einher" Ps. 38, 7. 42, 10. 43, 2. so קדרים 5, 11. „Ohne Sonnenlicht," im Düster des Grams; Licht Symbol der Freude, des Glücks, s. V. 26. Raschi's: „geschwärzt, und doch hat mich die Sonne nicht verbrannt," dem die Interpr. nachbeten, paßt durchaus nicht und nimmt V. 30. voraus. Der Redner sagt: ich bin stets voll Grames, und wo ich unter Menschen erscheine, voll Wehklagens. Der Leidende spricht zu Anderen nur von seinem Leiden. — 29. Sein Wehgeheul ertönt immerfort, s. hierüber II. S. 1435, wo dieselben Thiere. — 30. „Von der Gluth" gehört zu beiden Versh. — 31. Trefflicher Schluß, Vergangenheit und Gegenwart mit Einem umfassend: all sein Glück, all seine Fröhlichkeit ist zur tiefsten Trauer und Wehklage worden. Dichterisch die Instrumente für die Affekte, die er damit ausgedrückt. Vgl. 21, 12. —

31. Auf dem Grunde solcher Vergangenheit und Gegenwart in ihren schrecklichen Gegensätzen tritt nun die Frage auf: hat Ijob solchen Wechsel des Geschickes verdient? Waren die Ehren und guten Handlungen, die er im ersten Theile der Rede geschildert (K. 29.), etwa nur der Mantel gewesen, unter dem sich böse Begierden und schlechte

וְנַחֲלַת שַׁדַּי מִמְּרֹמִים׃ (ג) הֲלֹא־אֵיד
לְעַוָּל וְנֵכֶר לְפֹעֲלֵי אָוֶן׃ (ד) הֲלֹא־הוּא
יִרְאֶה דְרָכָי וְכָל־צְעָדַי יִסְפּוֹר׃ (ה) אִם־
הָלַכְתִּי עִם־שָׁוְא וַתַּחַשׁ עַל־מִרְמָה רַגְלִי׃
(ו) יִשְׁקְלֵנִי בְמֹאזְנֵי־צֶדֶק וְיֵדַע אֱלוֹהַּ
תֻּמָּתִי׃ (ז) אִם תִּטֶּה אַשֻּׁרִי מִנִּי הַדָּרֶךְ
וְאַחַר עֵינַי הָלַךְ לִבִּי וּבְכַפַּי דָּבַק מְאוּם׃
(ח) אֶזְרְעָה וְאַחֵר יֹאכֵל וְצֶאֱצָאַי יְשֹׁרָשׁוּ׃

עטי׳ הֲלֹא־ v. 3. עטי׳ הֲלֹא־ v. 4.

droben dann erwartet, von dem Allmächt'gen aus den Höh'n erworben? 3. Soll nicht dem Ungerechten Unheil, den Uebelthätern Unglück werden? 4. Sollt' Er nicht meine Wege sehen, und alle meine Schritte zählen? — 5. Wenn ich mit Lug umging, zum Trug mein Fuß geeilt: 6. Er muß mich wägen auf des Rechtes Schalen, und Gott erkennen meine Unschuld! — 7. Wenn von dem Wege wich mein Schritt, mein Herz ging meinen Augen nach, an meinen Händen Makel klebte: 8. ich mußte säen und ein Andrer essen, und meine Sprößlinge

Handlungen verbargen? Dieser Frage stellt sich Ijob mit aller Kraft entgegen und verneint sie. Aber nicht bloß bei allgemeinen Versicherungen beläßt er es diesmal: jetzt, wo er damit seine zweite Klage begründen will, wo er die Schilderung seiner früheren und gegenwärtigen Zustände in's Detail verfolgt hat, jetzt muß er die Frage nach seiner Schuldlosigkeit auch spezialisiren, jetzt die hervorstechendsten Laster der Zeit durchgehen und zeigen, daß er sich nicht daran betheiligt, jetzt auf die Gesinnung hinweisen, aus der heraus er diese Laster stets vermieden hat. So führt er Wohllust (1. 9.), Lug und Trug (5.), Mißhandlung von Untergebenen (13.), Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit (16. 19.), Geldgier (24.), Götzendienst (26.), Schadenfreude (29.), Ungastlichkeit (31.), Verstocktheit (33.), Habsucht (38.) an. So beruft er sich auf seinen frühern Glauben an die strenge göttliche Vergeltung (2—4. 6. 8. 10—12. 14. 15. 22. 23. 28. 40.), um dessentwillen er all diese Vergehen mied. Aber in diesem Glauben, in der aus ihm sprießenden Furcht vor der Sünde hat er sich eben so sehr getäuscht; und so entspringt die Frage: wenn keine Vergeltung statt findet, aus welchen Motiven sucht Gott denn den Schuldlosen so schrecklich heim? (35—37.) Die Kunst, die, wie in der ganzen Rede, so besonders in diesem dritten Theile der Dichter entwickelt, ist unübertrefflich. Wie er gerade hier seine Unschuld mit seinem frühern Glauben verwebt, dadurch aber, letztern als Täuschung bezeichnend, jene nur um so klarer hervortreten läßt, und dadurch die Frage nach dem „Warum?" tief in das Herz des Hörers senkt, beruht auf der feinsten psychologischen Erfahrung, oder besser: auf der unmittelbarsten, zartesten und richtigsten Empfindung. Zugleich ist aber dadurch ein Wechsel der Gefühle erwirkt, der die trockne Aufzählung seiner Tugenden oder der vermiedenen Sünden beseitigt; und endlich ist damit dennoch diese Klage dem ganzen vorigen Theile des Buches eng angeschlossen, indem mit den einzelnen Versicherungen den einzelnen Beschuldigungen des Eliphas (22, 6—9.) entgegengetreten, und mit der Hervorhebung seines frühern Glaubens auf den ganzen vorhergegangenen Streit zurückgewiesen ist. — 1. Der Grund aller bösen That ist die böse Begierde. An die Spitze stellt daher der Redner, daß er in sich einen festen sittlichen Boden bereitet hatte, indem er über die bösen Begierden die Herrschaft sich gewahrt hatte. Auf diesem Grunde konnte ein Ausschreiten in der Verführung von Jungfrauen nicht statt finden. — 2. Wenn er diese (V. 1.) geübt hätte, was hätte er von Gott erwartet? Wie wir in der Einl. zu diesem Kap. auseinandergesetzt, so ist fortlaufend die Hinweisung auf die göttliche Vergeltung nur die Angabe der Anschauung, aus welcher sein Thun erwachsen, und die, wenn sie die wahrhafte gewesen, sich in der Erhaltung seines Glückes hätte bewähren müssen, was sie aber, wie das vorige Kap. gewiesen, nicht gethan. — 3. נכר s. II. S. 1422. — 5. Jede neue Anführung eines Vergehens hebt im Folg. mit אם an. In der Aufeinanderfolge der Handlungen ist aber weniger der logische Zusammenhang beachtet, als vielmehr der Affekt des bewegten Redners zum Ausdruck gekommen, der nur nach Prägnantem sucht. Der logische Zusammenhang hätte z. B. den erst V. 9. berührten Ehebruch sofort hinter die Verführung der Jungfrau gebracht. Daß es aber wie es ist, naturgemäßer und natürlicher ist, ersieht man. Hier nun die Vermeidung alles Luges und Truges. — 6. Ein Erkennen der Unschuld von Seiten Gottes würde dem Verschonen mit allem Mißgeschick gleichbedeutend sein. — 7. An dieses Spezielle eine allgemeinere Fassung der Treue überhaupt, und gerade darum Häufung der Ausdrücke. „Vom Wege" vom rechten Wege. מאום für מום Dan. 1, 4. And. מאומה wie 5 M. 13, 18. — 8. Daß hier, wie im Folg., nicht Beschwörungen von dem, was ihn jetzt treffen solle, gemeint seien, sondern die Befürchtungen der Strafen, die er gehegt, geht daraus hervor, daß sein Mißgeschick ihn mit Solchem und Aehnlichem wirklich betroffen. Es ist daher die aus

linge entwurzelt werden! — 9. Ließ sich mein Herz zu einem Weib bethören, und laurt' ich auf die Thüre meines Nächsten: 10. so mußt' mein Weib auch einem Andern dienen, und Andre sie beschlafen! 11. Denn das ist Schandthat, strafbar vor Richtern das, 12. denn Feuer ist's, das bis zum Abgrund frißt, und meinen Aufwuchs all entwurzeln mußte. — 13. Wenn ich die Rechte meines Knechts und meiner Magd verwarf in ihrem Streit mit mir: 14. was sollt' ich thun, so Gott erstand? so er es rügte, was erwiedern? 15. Hat nicht im Mutterschooß mein Schöpfer ihn geschaffen, im Mutterleib nicht Einer uns bereitet? — 16. Versagte ich den Wunsch der Armen, ließ ich der Witwe Augen schmachten, 17. aß ich mein Brod allein, und aß die Waise nicht davon — 18. sie wuchs von Jugend an mir ja wie Eines Vaters auf, und wie von meiner Mutter Schooß leitet' ich sie — 19. wenn ich Verlornen ohne Kleidung sah, den Dürft'gen ohne Decke, 20. und seine Hüfte segneten mich nicht, von meiner Lämmer Schur gewärmt; 21. wenn

(ט) אִם־נִפְתָּה לִבִּי עַל־אִשָּׁה וְעַל־פֶּתַח
רֵעִי אָרָבְתִּי׃ (י) תִּטְחַן לְאַחֵר אִשְׁתִּי
וְעָלֶיהָ יִכְרְעוּן אֲחֵרִין׃ (יא) כִּי־הִוא זִמָּה
וְהִיא עָוֺן פְּלִילִים׃ (יב) כִּי אֵשׁ הִיא עַד־
אֲבַדּוֹן תֹּאכֵל וּבְכָל־תְּבוּאָתִי תְשָׁרֵשׁ׃
(יג) אִם־אֶמְאַס מִשְׁפַּט עַבְדִּי וַאֲמָתִי
בְּרִבָם עִמָּדִי׃ (יד) וּמָה אֶעֱשֶׂה כִּי־יָקוּם
אֵל וְכִי־יִפְקֹד מָה אֲשִׁיבֶנּוּ׃ (טו) הֲלֹא־
בַבֶּטֶן עֹשֵׂנִי עָשָׂהוּ וַיְכֻנֶנּוּ בָּרֶחֶם אֶחָד׃
(טז) אִם־אֶמְנַע מֵחֵפֶץ דַּלִּים וְעֵינֵי
אַלְמָנָה אֲכַלֶּה׃ (יז) וְאֹכַל פִּתִּי לְבַדִּי
וְלֹא־אָכַל יָתוֹם מִמֶּנָּה׃ (יח) כִּי מִנְּעוּרַי
גְּדֵלַנִי כְאָב וּמִבֶּטֶן אִמִּי אַנְחֶנָּה׃
(יט) אִם־אֶרְאֶה אוֹבֵד מִבְּלִי לְבוּשׁ וְאֵין
כְּסוּת לָאֶבְיוֹן׃ (כ) אִם־לֹא בֵרְכוּנִי חֲלָצוֹ
וּמִגֵּז כְּבָשַׂי יִתְחַמָּם׃ (כא) אִם־הֲנִיפוֹתִי

עטי׳ כִּי־ v. 11. היא ק׳ ibid. והוא ק׳ ibid.
חלציו קרי v. 20.

tiefstem Schmerze hervorgehende Ironie, die den Hörer immerfort auf die Gegensätze der Lehre und des Lebens, der Meinung und der Wirklichkeit führt. — 9. Wieder zu Speziellerm: der hart verpönte Ehebruch. — 10. Die strengste Wiedervergeltung, also immer im Sinne der alten Lehre, aus der sein Thun hervorgegangen. Sept. Targ. Talm. nehmen die erste Versh. mit der zweiten in gleichem Sinne, als einen mildern, verdecktern Ausdruck. Weil aber die zweite Versh. klar spricht, so fassen wir die erste im wörtlichen Sinne: sein Weib müßte einem Andern die niedrigsten Sklavendienste thun, wie Korn mahlen, was so angesehen wurde vgl. 2 M. 11, 5. — 11. 12. Der Ehebruch wird überall (z. B. in den Spr. Schel.) als ein höchstes Verbrechen gebrandmarkt, das sowohl der irdische Richter verfolgen muß (11.), als es auch durch Gottes Schickung zu völligem Untergang führt (12.) Die Pron. היא heben dies noch besonders hervor; daß aus dem Wechsel in Chethib und Keri von היא und הוא (11.) kein Schluß auf die Person zu ziehen, ist aus dem היא V. 12. ersichtlich. — 13—15. Die gute Behandlung der Untergebenen auf der Anerkennung der Gleichheit aller Menschen vor und durch Gott beruhend. Der Parallelismus spricht mit Raschi für „Einer" אחד vergl. Mal. 2, 10. And.: in einem Schooße, oder: auf dieselbe Weise. — 16. Nun der Beistand, der Hülflosen, insonders Wittwen und Waisen geleistet wird. Die Aufzählung des Einzelnen geht von 16—21., nur durch eine Parenthese V. 18. unterbrochen, der Folgesatz in 22. 23. Hierfür spricht das כי V. 18. und die gehäuften אם. — 18. Die gew. Erkl. „von meiner Jugend wuchs sie mir auf, als einem Vater, und von meiner Geburt an leitete ich sie," hat das Schwerfällige, daß der junge Mensch schon als Vater, das Kind als Leiter gelten soll. Es scheint daher angemessener mit Wolfsson כאב nicht כמו עם אב, sondern כמאב „wie von Einem Vater," und מבטן אמי „wie von Einer Mutter" zu erkl., was auch durch V. 15. nahe liegt. אנחנה braucht nicht, wie Rabe und M. wollen, auf Wittwe zu gehen, da יתום comm. gen. — 20. Die durch Gewänder aus seiner Wolle erwärmten Glieder des Nackenden. — 21. Zu dieser Hülfleistung der Bedrängten noch die Vermei-

meine Hand ich gegen Waisen schwang, weil ich im Thore meinen Beistand sah: 22. so mußte meine Schulter aus der Achsel fallen, mein Arm in seiner Röhre brechen; 23. denn Furcht war in mir vor der Strafe Gottes, vor seiner Majestät vermocht' ich nichts. — 24. Wenn mein Vertraun auf Gold ich setzte, und zum Metall sprach: meine Zuversicht! 25. wenn ich mich freute, wie mein Schatz so groß, wie meine Hand so viel erworben; 26. wenn ich auf's Licht sah, wie es glänzte, und auf den Mond, so prächtig wandelnd, 27. und heimlich ward mein Herz bethört, und meine Hand hätt' meinen Mund geküßt — 28. auch das wär' strafbar vor dem Richter, dem Gotte droben hätte ich geheuchelt — 29. wenn ich an meines Hassers Sturz mich freute, ich jauchzte, daß ihn Unheil traf — 30. doch nicht zu sünd'gen ließ ich meiner Zunge zu, in Fluch zu fordern seine Seele — 31. wenn nicht die Männer meines Zeltes sprachen: wer wurde nicht

עַל־יָתוֹם יָדִי כִּי־אֶרְאֶה בַשַּׁעַר עֶזְרָתִי׃ (כב) כְּתֵפִי מִשִּׁכְמָה תִפּוֹל וְאֶזְרֹעִי מִקָּנָה תִשָּׁבֵר׃ (כג) כִּי־פַחַד אֵלַי אֵיד אֵל וּמִשְּׂאֵתוֹ לֹא אוּכָל׃ (כד) אִם־שַׂמְתִּי זָהָב כִּסְלִי וְלַכֶּתֶם אָמַרְתִּי מִבְטַחִי׃ (כה) אִם־אֶשְׂמַח כִּי־רַב חֵילִי וְכִי־כַבִּיר מָצְאָה יָדִי׃ (כו) אִם־אֶרְאֶה אוֹר כִּי יָהֵל וְיָרֵחַ יָקָר הֹלֵךְ׃ (כז) וַיִּפְתְּ בַּסֵּתֶר לִבִּי וַתִּשַּׁק יָדִי לְפִי׃ (כח) גַּם־הוּא עָוֹן פְּלִילִי כִּי־כִחַשְׁתִּי לָאֵל מִמָּעַל׃ (כט) אִם־אֶשְׂמַח בְּפִיד מְשַׂנְאִי וְהִתְעֹרַרְתִּי כִּי־מְצָאוֹ רָע׃ (ל) וְלֹא־נָתַתִּי לַחֲטֹא חִכִּי לִשְׁאֹל בְּאָלָה נַפְשׁוֹ׃ (לא) אִם־לֹא אָמְרוּ

עטי׳ מִשִּׁכְמָה v. 22. עטי׳ מִקְּנָה ibid.
נ״א כִּי v. 23.
נ״א מִבְטָחִי v. 24.
נ״א הוֹלֵךְ v. 26.
נ״א וְהִתְעוֹרַר׳ v. 29.

bung jeder Ungerechtigkeit gegen sie, auch wenn er voraussah, daß er von den Menschen straflos deshalb bleiben würde. — 22. Sehr schön die Folgerung gerade an das letzte Moment speziell geknüpft, an הניפותי ידי. — 23. Die frühere religiöse Anschauung Ijobs, die sein Thun bestimmte: פחד Furcht vor der Strafe, dann Ehrfurcht vor der Majestät Gottes. — 24. 25. Von hier ab fallen die Folgerungen hinweg; die Handlungen werden hintereinander mit אם eingeführt, und nur hie und da tritt dem ein Zwischensatz entgegen. Der eigentliche Folgesatz beginnt mit V. 35. Es ist dies die weise, tief aus der Natur schöpfende Kunst des wahren Dichters, die nirgends überhäuft. Die Geldgier, die Anhäufung metallischer Schätze selbst bei einem Könige strafbar 5 M. 17, 17. — 26—28. Daß hier Andeutung des Götzendienstes, ist Niemandem entgangen. Der Dichter wählt aber einen solchen Götzendienst, der als der natürlichste angesehen werden kann, nämlich die Verehrung der Gestirne, und braucht Ausdrücke, um selbst im Geheimsten und durch die unmerklichsten Geberden geübten Götzendienst als Ijob fern zu zeigen. Er thut dies, weil im ganzen Werke Ijob zu sehr auf dem Gottglauben beharrend erscheint, als daß nicht jede andere Versicherung, daß er sich vom Götzendienst fern gehalten, nur plump erschienen wäre. Darum ist diese Stelle auch durchaus kein Beweis, daß zu des Dichters Zeit in jener Gegend nur dieser Götzendienst vorhanden gewesen; vielmehr deutet das unmittelbare Folgen dieses Götzendienstes auf die Liebe zu Gold und Erz, ja die zweideutige Weise, in welcher diese V. 24. ausdrückt, so daß, wenn nicht V. 25. wäre, man in V. 24. hätte den Dienst goldner und erzner Bildwerke vermuthen können, darauf hin, daß auch solcher Götzendienst vorhanden war, aber von Ijob nicht geltend gemacht werden konnte, ohne plump zu sein. Darum wird die leichte Verführung zum Gestirndienst V. 26. in יהל und יקר angedeutet, in ויפת charakterisirt, in בסתר selbst im Geheimen hervorgehoben und in dem Küssen der Hand die leiseste Geberde der Anbetung bezeichnet. Letzteres als Adoration sieht man auf persischen Bildwerken in Nakschi Rustan, und wird von latein. Autoren erwähnt. Gestirndienst wird, sogar mit ähnlichen Ausdrücken, 5 M. 4, 19. s. I. S. 869. 870 ff. dann Jech. 8, 16. 2 Kön. 23, 5 ff. erwähnt. גם הוא selbst dieser natürlichere und leichtere Götzendienst wäre schon ein selbst von Menschen zu strafendes Vergehen gewesen, vgl. 5 M. 13. — 29. 30. Keine

מְתֵי אָהֳלִי מִי־יִתֵּן מִבְּשָׂרוֹ לֹא נִשְׂבָּע׃
(לב) בַּחוּץ לֹא־יָלִין גֵּר דְּלָתַי לָאֹרַח
אֶפְתָּח׃ (לג) אִם־כִּסִּיתִי כְאָדָם פְּשָׁעָי
לִטְמוֹן בְּחֻבִּי עֲוֺנִי׃ (לד) כִּי אֶעֱרוֹץ ׀
הָמוֹן רַבָּה וּבוּז־מִשְׁפָּחוֹת יְחִתֵּנִי וָאֶדֹּם
לֹא־אֵצֵא פָתַח׃ (לה) מִי יִתֶּן־לִי ׀ שֹׁמֵעַ
לִי הֶן־תָּוִי שַׁדַּי יַעֲנֵנִי וְסֵפֶר כָּתַב אִישׁ
רִיבִי׃ (לו) אִם־לֹא עַל־שִׁכְמִי אֶשָּׂאֶנּוּ
אֶעֶנְדֶנּוּ עֲטָרוֹת לִי׃ (לז) מִסְפַּר צְעָדַי
אַגִּידֶנּוּ כְּמוֹ נָגִיד אֲקָרְבֶנּוּ׃ (לח) אִם־
עָלַי אַדְמָתִי תִזְעָק וְיַחַד תְּלָמֶיהָ יִבְכָּיוּן׃
(לט) אִם־כֹּחָהּ אָכַלְתִּי בְלִי־כָסֶף וְנֶפֶשׁ

v. 34. עטי׳ לֹא־אֵצֵא

von seinem Fleische satt! — 32. kein Fremdling übernachtete mir draußen, und meine Thüren hielt ich offen auf die Straße — 33. wenn ich nach Menschenbrauch verhüllte meine Fehle, im Busen bergend meine Schuld, 34. weil ich den großen Haufen scheute, mich schreckte der Geschlechter Schmähung, daß ich verstummen müßte, nicht vor die Thüre gehen dürfte — — 35. wer schafft mir Einen, der mich hört! hier meine Klage! der Allmächtige antworte mir! mein Gegner schreibe seine Schrift! 36. Auf meiner Schulter wollte ich sie tragen, umwinden mir als Schmuck! 37. All meine Schritte wollt' ich ihm bekennen, ich würde vor ihn treten wie ein Fürst! — 38. Wenn über mich mein Acker schreit, und seine Furchen klagen allzumal, 39. wenn unbezahlt ich seine Kraft

Schadenfreude am Feinde, noch mehr: keine Verwünschung, kein Fluch auf den Feind. — 31. 32. Die ganze Anlage des Kap. zeigt, daß beide V. zusammengehören, und daß 32. affirmativ ausspricht, was 31. in Form der Frage, wie 30 zu 29., 27 zu 26. sich verhalten. V. 31. zum Vorherg. zu ziehen, verbietet der Beginn mit אם ganz und gar, womit konstant hier ein Neues anhebt. V. 32. handelt aber zweifellos von der (im Alterthum gesetzlichen) Gastfreundschaft, und somit V. 31. ebenfalls. Seine Hausgenossen vermochten das rechte Urtheil über ihn zu fällen, und diese versicherten, daß er Jedem sein ganzes Herz hingebe. (S. zu 19, 22.) Gew. erkl. man מבשרו durch מטבחתו, מבשריו von seinen Lämmern, das ist aber hart, und dann wäre V. 32. matt und hinkte nach. Die ältere Erklärung, die den V. 31. zum Vorh. zieht, „würden dann nicht gesagt haben die Leute meines Zeltes: wer uns doch von seinem Fleische gäbe! wir hätten es nicht satt," ist in jeder Weise unangemessen. לָאֹרַח verwässern die alten Verss. als לְאֹרֵחַ oder durch Suppl. von איש „dem Wanderer," es heißt aber „nach der Straße hin," also für jeden Wandrer, der die Straße zog. — 33. 34. Noch eine Untugend: Verstocktheit, Verbergen der Vergehen, Heuchelei, die Ijob vermieden. Die Häufigkeit gerade dieses Fehlers bezeichnet er durch כאדם, ganz wie Hosch. 6, 7., wo ebenfalls mit Ausnahme Rabe's die alten Komm. „wie Adam" (1 M. 3, 12.) verstehen, was für den Dichter zu weit hergeholt wäre. V. 34. nehmen Einige als Beschwörung „dann mög' ich zittern" ff. Wolfson von וָאֶדֹּם an. Beides unzulässig, da von V. 24. an die Folgerungen wegfallen, und mit 35. ein großer Folgesatz für 24—34. gegeben wird. Vielmehr giebt V. 34. die Gründe an, weshalb die Menschen ihre Fehler zu verschweigen pflegen: weil, wenn sie sie eingestehen, sowohl der große Haufe sie verfolgen, als auch die angesehenen Geschlechter sie verachten würden, so daß sie nicht mehr öffentlich erscheinen und sprechen könnten. — 35—37. Wollte man diesen Versicherungen seiner Unschuld nicht glauben, wohlan, Gott stelle ein Gericht an, hier ist seine Klage (תוי vgl. Jech. 4, 9. und Anm.), Gott selbst beantworte sie, oder ein Widersacher, (der Ijobs Unschuld bestreitet), reiche die Gegenschrift, die Klagebeantwortung (ספר) ein (35.) So sicher ist er seiner Sieghaftigkeit, daß er diese Gegenschrift auf eigener Schulter umhertragen, daß er sie als einen Schmuck umbinden wolle, da aus ihr, aus der Schwäche der Anklagen und Beweise gegen ihn, seine Unschuld erst recht klar und unzweideutig hervorgehen würde (36.) Ja, wenn nur Gott als Richter auftreten wolle, nichts wolle er ihm verhehlen, aber er (Ijob) würde dennoch wie ein Fürst frei und selbstbewußt vor ihm erscheinen (37.) — 38—40. Wenn Ijob irgend wessen Ackers oder dessen Ertrages sich widerrechtlich bemächtigt hätte: so hätte derselbe in Dorn und Unkraut aufsprießen müssen. באשה ἅπ. λεγ. mit באשים Heerlingen Jesch. 5, 2. verwandt, Unkraut, Lolch, Zizania dgl. Viele Neuere fanden nun diese V. unangemessen, da mit V. 35—37. ein passender abgerundeter Schluß gegeben sei. Sie hätten sie gern für spätern Zusatz erklärt, wenn sie in ihrer tiefpoetischen Kraft und Originalität dies zugelassen hätten. Eichhorn wollte sie daher nach V. 25., Stuhlmann nach

בַּעֲלֶיהָ הִפָּחְתִּי׃ (מ) תַּחַת חִטָּה ׀ יֵצֵא חוֹחַ וְתַחַת־שְׂעֹרָה בָאְשָׁה תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב׃

verzehrte, und seinen Herrn verschmachten ließ: 40. statt Weizens mußte Dorn aufgehen, statt Gerste Lolch! — — Zu Ende sind die Worte Ijob's. — —

לב (א) וַיִּשְׁבְּתוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מֵעֲנוֹת אֶת־אִיּוֹב כִּי הוּא צַדִּיק בְּעֵינָיו׃

XXI. Elihus Rede.

32. 1. Da hatten aufgehört diese drei Männer, Ijob zu erwiedern, weil er gerecht

V. 34. einschalten. In jüngster Zeit ist man dem entschieden entgegengetreten. Umbreit findet die Verse unbequem und störend, aber doch „als einen Beweis von der aus einer Idee ausströmenden Begeisterung." Eben so schwach vertheidigt sie Löwenthal, der theils die Habsucht als Schlußstein aller Betheuerungen erwähnt haben, theils darin Ijob in seiner Rückkehr zu dem Glauben, daß auch die leblose Natur Strafen für Vergehen bringt, erblicken will. Ewald geht leicht darüber hinweg, indem er 35—37. als Einschaltung ansieht, so daß nunmehr den angefangenen Betheuerungen ein Schluß gegeben werde, in welchem die V. 24. begonnene Betheuerung vom finstern Geize in einem stärkern Bilde wieder aufgenommen wird. Tiefer ist die Bemerkung Wolfson's: „der Psycholog, der den Einfluß des Affekts auf das Physische kennt, weiß, wie störend ein so lebhaftes Gefühl auf die Bildung der Begriffe, auf die Verknüpfung der Ideen und auf die Formirung der Schlüsse einwirkt, und begreift die Unmöglichkeit, in einer solchen Gemüthsbewegung die Handlungen eines ganzen Lebens mit Ruhe zu verfolgen. Ihn werden die Unregelmäßigkeiten eines solchen Vortrags, wie z. B. Absprünge von einem Gegenstande zu einem ganz fremdartigen, das Erinnern und Nachholen dessen, was am rechten Orte vergessen ist u. s. w., nicht befremden. So hat unser Dichter den affektvollen Redner unübertrefflich uns vergegenwärtigt." Indeß genügt bei einem so tieffühlenden Dichter wie dem Abfasser dieses Buches dies noch nicht, sondern auch diese Verse müssen im ganzen Entwickelungsgange ihren Grund haben. Man muß sich erinnern, daß diese Rede nicht etwa eine Reihe früherer abschließen soll, (wozu die Endworte תמו דברי איוב leicht verleiten können), sondern daß sie im Gegentheil den zweiten Theil beginnt, und die Klage ist, welche den ganzen weitern Theil des Werkes begründet. Der Schluß dieser Rede muß daher nothwendig auf das Folgende hinüberleiten, und die Frage scharf und ungelöst betonen. Dazu paßt aber der sanfte, in dem Selbstbewußtsein fast selige Absatz 35—37. nicht, und so mußte der Redner nothwendig noch einen solchen hinzufügen, welche den bestehenden Zwiespalt um so heftiger noch einmal entblöße. Indem nun V. 38—40. den eigentlichen Inhalt des ganzen Kap. so nachdrücklich hinstellen, sind sie allein der angemessne Schluß, an den sich die folgenden Diatriben anschließen. Der Hauptgedanke dieses Kap. nämlich ist: ich habe stets mit Unterdrückung aller bösen Leidenschaften alle Vergehen vermieden, ich that dies aus dem Glauben, daß eine strenge Vergeltung bestehe, dieser Glauben ist getäuscht, denn ich bin dennoch unglücklich und ohne Schuld. Die Ironisirung dieses Glaubens, die die Frage enthält: warum bin ich aber nun unglücklich? ist die Hauptfärbung des Kap. Sie war nun bis V. 23. durchgeführt; dann hatte der Affekt die Aufzählung der Vergehen, die er vermieden, gehäuft, ohne sie durch solche ironisirende Folgerungen zu unterbrechen, 24—34., und zur Versicherung der Wahrheit hatte er, das Gericht Gottes gefordert 35—37., nothwendig also, wenn das Kap. nicht seine Wirkung verfehlt haben sollte, mußte noch ein Absatz mit nachdrücklicher ironischer Folgerung hinzugefügt werden. Bei richtigem Verständniß dürfen also V. 38—40. weder fehlen, noch ihre Stelle verändern. — Für die Worte תמו דברי איוב haben wir eine Analogie an den Worten כלו תפלות דוד am Ende des zweiten Psalmbuchs 72, 20. Sie stehen am Schlusse der beiden Bücher der Psalmen, welche die Hauptgruppen der Davidischen Ps. enthalten, ohne daß damit die Einstreuung einzelner Davidischer Ps. in die folgenden Bücher ausgeschlossen ist (s. S. 369). Ebenso endigen hier die Hauptreden Ijobs, ohne daß damit die kleinen Reden 40, 4. 5. 42, 2—6. ausgeschlossen sind. Hieraus geht aber hervor, daß sie späterer Zusatz und nicht vom Verfasser sind, sondern ein Vermerk, die Uebersicht zu erleichtern, was für die alten schwerfälligen Bücherformen nicht ohne Nutzen war. —

32. Die Rede Elihu's (Kapp. 32—37.) Der wüthende Schmerz hatte Ijob zur Verwünschung seines Lebens gebracht. Die drei Freunde waren dieser mit der Antwort entgegengetreten: du darfst nicht murren, denn du leidest gerecht, denn du mußt Sünden begangen haben, denn alles Unglück ist Strafe für Vergehen, denn Gott übt strenge Vergeltung auf des Menschen Thun. Gegen diese alte Lehre erhob sich aber Ijob und wies sie in ihrer Unwahrheit nach. Hierauf trat er mit einer neuen, geklärten Klage auf, welche die Frage einfach formulirte: warum

war in seinen Augen. 2. Da entbrannte der
Zorn Elihu's, des Sohnes Barachel's, des
Busi, aus dem Geschlechte Ram; wider Ijob

(ב) וַיִּחַר אַף ׀ אֱלִיהוּא בֶן־בַּרַכְאֵל
הַבּוּזִי מִמִּשְׁפַּחַת רָם בְּאִיּוֹב חָרָה אַפּוֹ

leide ich so sehr, da ich schuldlos bin? Sie schloß die höhere Frage ein: welche sind die Motive der göttlichen Führung in den Geschicken des Menschen? Jetzt hebt die Antwort an. Sie wird zuerst im und aus dem Besondern des menschlichen Kreises selbst gegeben, um dann das Allgemeine, das ganze Universum zu seinem Hintergrunde zu erhalten. Als Träger dieser Antwort, dieser Lösung der bis hierher ventilirten Frage treten zween neue Sprecher auf: Elihu und Gott; der erstere entwickelt die Antwort im Besondern (Kapp. 32—37.), Gott entwirft das letzte Moment, den universellen Hintergrund (Kapp. 38—41.) Zu diesem Behufe hält Elihu in vier Absätzen eine umfassende Rede in folgender Entwickelung: er eröffnet dieselbe, indem er sein bisheriges Schweigen und nunmehriges Auftreten motivirt (32, 6—33, 7.), stellt dann das Endziel der Klage Ijobs scharf markirt auf: daß Gott in Feindschaft gegen den Menschen diesen strengstens bewache und heimsuche (8—11.), und setzt dem sofort das Wesentlichste seiner Antwort entgegen: das Unglück, das Leiden ist das Erziehmittel Gottes für den Menschen, ihn vor dem Bösen zu bewahren, und zum Recht und Licht zu führen; da ununterbrochenes Glück den Menschen verwöhnen und verleiten, das Böse unbewußt in ihm erwecken und nähren würde, so tritt der Wechsel des Glücks dazwischen, den Menschen zu hüten, zu warnen, zu entwickeln, zu läutern, zu sühnen, zum Lichte des Lebens zu führen (33, 12 ff.) Die Weltregierung Gottes ist demnach eine vollkommen auf Gerechtigkeit und Liebe basirte; würde Gott so strenge Vergeltung üben, wie die drei Freunde meinten, in so strenger Beachtung des Menschen, wie Ijob meinte, so würde den Menschen sofort der Tod treffen, und er zum Staube zurückkehren müssen (34, 10—15.); würde Gott die Welt nicht in Gerechtigkeit regieren, wie Ijob meinte, so würde sie gar nicht bestehen können, aber Gott übt Gerechtigkeit gerade an den Mächtigen, Einzelnen und Völkern aus (16—30.) Darum muß der Mensch sich bußfertig vor Gott zeigen (31—37.) Nicht minder zeigt sich die Gerechtigkeit Gottes in der Errettung derjenigen Unglücklichen, welche seiner erfüllt sind, nicht aus eigenem Vortheil, sondern weil er den Menschen zur Erkenntniß und Sittlichkeit geschaffen und bestimmt hat (K. 35.) Auf diesem Grunde formulirt nunmehr Elihu die Lösung in bestimmtester Weise: Gott regiert die Welt in Gerechtigkeit, er bewahrt die Gerechten (36, 7.), trifft sie aber mit Heimsuchung, um sie zur Erkenntniß ihrer Gebrechen und deren Abstellung zu führen (8—10.) Wenden sie sich dann zur Läuterung, so kehret ihnen Heil zurück (11.), wo nicht, stürzen sie in's Verderben (12.) So werden die Ruchlosen vernichtet, die Gerechten in der Tugend und im Glücke befestigt (13—15.). Hiernach hat Ijob das ihm widerfahrene Mißgeschick zu beurtheilen (16—21.) Alles dies erhellet um so mehr, wenn man die Größe und Weisheit Gottes in seinem Schöpferwerk betrachtet, darin er Wunderbares, Unbegreifliches gethan, das er aber wiederum zum Lohne oder zur Strafe der Völker und Menschen anwendet (22—37, 13.) Was hierin noch nicht als vollständige Lösung erscheint, das muß der schwachen Erkenntniß des Menschen zugeschrieben werden, die sich bescheiden muß, da sie nicht bis zu Gott dringet (14—24.) Elihu hat demnach die eigentliche Lösung gegeben: das Motiv der göttlichen Führung in der Menschenwelt ist die Erziehung des Menschen, der Völker, des Menschengeschlechts zum Guten und Besten; der Wechsel des Geschicks, die Heimsuchung, das Unglück sind die Erziehmittel Gottes. Elihu erkennt zwar den Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten aufs lebhafteste an, aber er geht davon aus, daß auch der Gerechte Gebrechen hat, und namentlich in ununterbrochenem Glücke böse Neigungen in sich nähret, deren er sich gar nicht erwehren kann, und die ihm nach und nach über den Kopf wachsen würden, (z. B. Stolz, Eigendünkel, Härte, Ehrgier ꝛc.) Von diesen sich zu läutern und ihnen nicht zur Beute zu werden, sendet Gott auch auf den im Allgemeinen Gerechten Leiden, um ihn zu warnen, um ihn sich erkennen und läutern zu machen. Elihu verwirft also die Lehre der strengen Vergeltung, er sieht nicht das Unglück nur und allein als Strafe von Vergehungen an; er gebraucht auch den Satz, daß jeder Mensch sündige, nicht so, daß darum Jeder Strafe erhalte, und macht so Front gegen die drei Freunde; er giebt aber eben so wenig zu, daß der Mensch sich vollkommen gerecht vor Gott und sein Mißgeschick für eine Ungerechtigkeit, ja Feindseligkeit Gottes halten dürfe, und macht so Front gegen Ijob — sondern er betrachtet das Unglück als göttl. Erziehmittel des Menschen, das somit seine besondere Bestimmung, seinen Selbstzweck hat, und welches von Gott angewendet wird, um Frevler und Gerechte zum Guten zu führen, darin aber selbst bei dem Gerechten seine gerechte Ursache habe, daß auch dieser Gebrechen hat, die ihn früher oder später ausschreiten lassen. Ist dies aber so, so muß die göttl. Führung nach einem bestimmten Plane die Dinge in der Menschenwelt leiten, einem Plane, der von seiner Allweisheit, welche wir in den Werken Gottes überall erkennen, entworfen, von der schwachen Erkenntniß des Menschen aber nicht begriffen wird. Diese Lehre und Auseinandersetzung Elihus ist durch sich schon so überzeugend, daß vom Standpunkt Ijobs, der doch stets den Gottglauben festgehalten, kein Einwand dagegen erhoben werden konnte; aber es fehlt ihr doch noch der Erweis. Darum tritt nun-

entbrannte sein Zorn, weil er sich für gerecht erklärte vor Gott; 3. und wider dessen drei Freunde entbrannte sein Zorn darum, daß sie

עַל־צַדְּקוֹ נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים׃ (ג) וּבִשְׁלֹשֶׁת רֵעָיו חָרָה אַפּוֹ עַל אֲשֶׁר לֹא־מָצְאוּ

mehr Gott aus der Wetterwolke auf, um diesen Erweis zu führen; und dieser besteht in der weiten Ausführung des Satzes: in der ganzen Natur, in allen Gebilden derselben erkennst du die äußerste Zweckmäßigkeit; jedem Dinge hat Gott einen Selbstzweck gegeben, und es diesem gemäß eingerichtet; nicht etwa soll Alles dem Menschen dienen, sondern es hat Bestimmung für sich, und danach und dazu ist es von Gott geschaffen; dies erkennst du, wenn du auch nicht im Stande bist zu begreifen, wie Gott es so geschaffen; hat aber im Universum Alles seinen Zweck und zwar seinen Selbstzweck, so muß dasselbe auch mit den Geschicken des Menschen der Fall sein, selbst wenn der Mensch es so nicht begreift; es ist derselbe Gott der da und dort wirkt, und Jenes erweiset Dieses. Die Rede Gottes giebt demnach der Rede Elihus im Besondern den Hintergrund des Allgemeinen; Elihus Rede wäre ohne die Rede Gottes unvollständig, eine Lösung ohne Erweis, die Rede Gottes ohne Elihus Rede würde aber die Lösung höchstens errathen lassen, ohne sie zu geben, wäre ein Erweis ohne Aufstellung dessen was erwiesen werden soll; sie hängen also beide aufs genaueste zusammen, und wären ohne einander gar nicht zu begreifen. Aber auch äußerlich ist der Uebergang von der Rede Elihus zu der Gottes genau und im schönsten Ebenmaaß gegeben; denn Elihu endigt mit der Hinweisung auf Gottes Schöpfung (36,22. u. K. 37.), die er aber noch, seinem Zwecke gemäß, als von Gott als Mittel zur Einwirkung auf die Menschen benutzt darstellt (36,28. 31. 32. 37,13.) und die er noch so wenig ausführt, daß es nothwendig nur das Folgende vorbereitet und bedingt. — Elihu hält (nicht Reden, sondern nur) Eine Rede, aber in vier Absätzen. Dies bezeugt der genaue Zusammenhang, der durch seine ganze Rede geht, die Gliederung, so daß das Ganze eine Entwickelung eines Thema's ist; dann, daß sonst seine Einleitung viel zu groß wäre, wenn sie eben nicht das Ganze einleiten sollte, was aber nicht ausschließt, daß jeder Absatz noch eine kleinere Einleitung für sich habe, was sogar innerhalb der einzelnen Absätze auch wieder hier und da der Fall ist, um die Rede dadurch lebendig und überall frisch zu erhalten, und nicht in trocknes Dogmatisiren ausschreiten zu lassen. Am schärfsten scheidet sich nun der erste Absatz (Kapp. 32. 33.) ab, indem Elihu in ihm sofort das Wesentlichste seiner Ansicht giebt, und nun, bevor er fortfährt, Ijob auffordert zu antworten (33,31—33.) Erst da Ijob sich eben so verstummt zeigt, wie früher seine Gegner, hebt er von Neuem an. Im zweiten (K. 34.) und dritten (K. 35.) Absatze giebt Elihu die weitere Auseinandersetzung im Einzelnen, der zweite über die gerechte Waltung Gottes, im dritten über die Hülfe, die Gott leistet. Der vierte Absatz (K. 36. 37.) formulirt hierauf seine Ansicht genau, fügt die Anwendung derselben auf Ijob selbst hinzu, und erweist sie aus dem Wesen Gottes überhaupt. — Tief durchdacht und sinnigst ist vom Dichter die Charakterisirung Elihus und seines Auftretens gegeben. Theils führt er ihn durch Bericht ein (32,1—6.), theils läßt er ihn sich selbst exponiren (7—33,7. 34,2—4. 36,2—4.) Bis hierher nicht erwähnt und nur als Zuhörer der gepflogenen Streitreden vorausgesetzt, tritt er hervor, als die drei früheren Redner verstummt waren, Ijob aber seine Frage von Neuem formulirt hatte. Sollte Ijob ohne Antwort bleiben? sollte die Streitfrage zum Nachtheil der menschlichen Ueberzeugung ungelöst bleiben? Da tritt er, entbrannt über Ijob, weil er frug ohne zu antworten, und sich selbst vor Gott, Gott aber vor ihm nicht gerechtfertigt hielt und hierbei stehen geblieben; entbrannt über die drei Gegner, weil sie, in eine falsche Deutung verrannt, Ijob nicht antworten konnten und ihn dennoch als Verbrecher brandmarkten, also auch sie hierbei stehen geblieben (32,2. 3.), er, der Jüngere, hervor, der als solcher bis dahin geharrt hatte (4.), was tief in der morgenländischen Sitte und Anschauung begründet liegt. Daher muß er sein Auftreten entschuldigen. Er muß zeigen, warum er geschwiegen (6. 7.), er muß die Ansicht hinwegräumen, als ob allein das Alter im Besitz der Weisheit und Wahrheit sei, da es vielmehr auf den Geist des Einzelnen ankomme (8. 9.), er muß darauf hinweisen, daß die Gegner Ijob nicht widerlegt haben (10—17.), daß in ihm selbst aber der Drang, ihn zu widerlegen, sich so gehäuft, daß er ihm nicht mehr widerstehen könne (18—20.); er muß seine Unparteilichkeit geltend machen, da er wider Alle zu streiten habe (21. 22.); aber auch Ijob gegenüber, dem er direkt zu widersprechen, und seine Frage zu beantworten hat, muß er Furchtlosigkeit, bewährtem Ansehen entgegen zu treten, beanspruchen und ihn im Voraus zur Widerlegung auffordern (33,1—7.) Wir sehen also in Elihu einen jüngern Mann (Ijob und die drei Gegner waren Greise), der längst von tiefer Erkenntniß durchdrungen, dem Streite Ijobs und seiner Freunde beiwohnte, und von dem schiefen Ausgange desselben tief erregt, nunmehr zu ihrer Aller Widerlegung und zur Verkündigung der Wahrheit hervortritt, die Fessel, welche ihm die Achtung vor dem Alter und die im Morgenlande strenge Sitte auferlegte, von sich wirft, und kühn, beredt und glühend seine tiefsinnige Ansicht ausspricht. Die Frage, warum der Dichter gerade eine solche Figur zum Träger der Lösung macht, führt von Neuem zur Bewunderung desselben. Seine besondere Absicht war: die alte Lehre der strengen Vergeltung zu beseitigen; sie zu vernichten ist die Aufgabe Ijobs selbst, der nach der Anlage des Ganzen nur ebenfalls vorgerückt im Alter sein konnte, und an

keine Erwiederung gefunden und doch Ijob verdammten. 4. Aber Elihu hatte mit Reden gewartet auf Ijob, denn jene waren älter an

מַעֲנֶה וַיַּרְשִׁיעוּ אֶת־אִיּוֹב׃ (ד) וֶאֱלִיהוּ חִכָּה אֶת־אִיּוֹב בִּדְבָרִים כִּי זְקֵנִים־הֵמָּה

dem es eben neu war, als Greis einer alten Lehre zu widersprechen. Die neue Lehre zu verkündigen mußte daher Werk der Jugend sein, die den Druck der alten Lehre längst empfunden, und die überhaupt an sich geeigneter ist, Neues zu finden und auszusprechen. Das ganze Buch versetzt uns in eine Zeit, wo eine neue Lehre über die göttliche Führung erstanden war und mit der alten zu ringen hatte; der Zweck des Buches ist, die alte Lehre zu vernichten und der neuen zum Siege zu verhelfen. Diesen Zuständen entspricht daher vollkommen die Wahl aller seiner Organe. Hieran knüpft sich die Beantwortung einer zweiten Frage: warum der Dichter zum Schlusse noch Gott selbstredend einführt? Die alte Lehre stützte sich als solche auf ihr Alter, auf ihre Ursprünglichkeit, und machte hiermit sicherlich sich als eine göttliche Offenbarung geltend (vgl. 4, 12.) Dem gegenüber mußte die neue Lehre noch eine andre Autorität als die Jugend, die ihr Träger war, suchen, und fand diese in Gott selbst. Da aber durfte, ohne daß der Dichter nicht der Frivolität sich schuldig machte, Gott die Lehre nicht selbst verkünden, sondern sie nur bekräftigen und erweisen; er durfte auch nichts anders als die personifizirte Hinweisung auf die Natur sein: die Natur, will der Dichter sagen, erweist die neue Lehre, indem sie die Zweckhaftigkeit und Selbstbestimmung aller Gebilde in allen erweist; anstatt nun zu sagen: Gott lehrt durch die Natur, sagt er, Gott lehrt: sieh auf die Natur, und du wirst überall die Zweckhaftigkeit und Selbstbestimmung finden. Aus dieser Grenze durfte aber der Dichter Gott nicht treten lassen, und dies hält er gewissenhaft ein. Gott spricht hier nichts Anderes als was eben die Natur selbst zu uns spricht. Er läßt also Gott nicht als dozirenden Lehrmeister erscheinen, er läßt ihn auch nicht eine neue Offenbarung (im alten Sinne des Wortes) ertheilen; die menschliche Lehre, die immer noch menschlich bestritten werden konnte, trägt der Mensch vor, und die Bekräftigung derselben aus der Natur wird Gott in den Mund gelegt. Dies war aber auch schon nothwendig, um auf den Eingang des Buches zurück- und auf dessen Ausgang hinüberzuführen. Dadurch daß Gott zuletzt die Belehrung Ijobs herbeiführt, erscheint das Leiden Ijobs selbst nicht mehr als willkührlich, bewirkt durch die Aufreizung Satans, sondern als im Plane Gottes gelegen, um eine neue richtigere Ansicht zu erwirken, und ihn selbst zu ihr gelangen zu lassen; sowie er aber dort der Ausgangspunkt, aus dem das Leiden Ijobs unmittelbar erfloß, so mußte er auch der Endpunkt der Belehrung sein, die in ihm ihre Vollendung erlangte. — An keinem Theile der Schrift hat sich aber die Unzulänglichkeit der neuern Kritik so sehr kompromittirt, als an dieser Rede Elihus. Aus ganz äußerlichen Momenten heraus strich man die ganze Rede Elihus als unächt, als späteres Einschiebsel, und fand dann hintennach auch innere Motive zu diesem kritischen Kaiserschnitt. Eichhorn, Stuhlmann, Bernstein, de Wette, denen sich jüngst Ewald anschloß, finden in der Rede Elihus einen jungen aufgeblähten, hohle Phrasen schmiedenden, sich und Andere stets wiederholenden, Neues nicht heranbringenden Redner, der daher als des Buches unwürdig zu entfernen sei. Er lähme die Kraft der Reden Ijobs und Gottes, und verdunkle den Gegensatz, in welchem diese zu einander stehen, und antizipire zum Theil das was letztere enthalten. Umbreit stimmte dem Urtheil jener über den Charakter Elihus bei, vertheidigte aber die Echtheit damit, daß der Dichter absichtlich einen solchen Gegner Ijobs noch eingeführt habe. Er meint nämlich, daß Ijob, indem er K. 28. dem Menschen alle Erkenntniß des Transzendentalen abspricht, die Wahrheit schon ausgesprochen hatte, die von Gott später bestätigt werde. Elihu spiele nun noch eine Episode, um den Sieg Ijobs desto glänzender erscheinen zu lassen. So falsch dieses Verständniß des Buches ist, so irrig ist demnach diese Vertheidigung. Viel richtiger sah Ewald, der diese Charakterisirung der Rede Elihus verwirft, sie schön, gut, in vielen Stücken tiefer und schlagender als das ältere Werk bezeichnet, und den Zweck des Einschiebsels darin findet, daß die Rede Gottes Ijob doch nicht klar genug widerlegend Vielen erschien, so daß man Anstoß daran nahm, und ein Späterer dies ausgleichen wollte. Man sieht leicht, daß Ewald hier seine Kritik selbst verurtheilt, die er allein dadurch rechtfertigt, daß er einseitig genug als den Kernpunkt des ganzen Werkes immer nur die Aufforderung Ijobs an Gott den Streit zu entscheiden betrachtet, welcher nun Gott genügt, und daß daher die Erscheinung Gottes sich unmittelbar an die letzte Aufforderung Ijobs 31, 35 ff. schließen müsse. Die beste Widerlegung findet aber Ewald in seinen eigenen Worten, wenn er das, was die Reden Gottes lehren, so bezeichnet: „der Kern der Worte Jahve's liegt daher in dem so gefaßten Gedanken: ob es Joben, dem ohnmächtigen, unklaren Menschen, wirklich Ernst gewesen sei, dem zu trotzen und den der allgemeinen Ungerechtigkeit anzuklagen, welcher sich hier vielmehr als der, der er ewig ist, als nicht bloß strenger Richter und einziger Herrscher, sondern auch als ein weiser Ordner des Alls, als wunderbarer Hersteller des Rechts, als gnädiger Offenbarer seiner Herrlichkeit kund giebt? So daß die Widerlegung ohne alle Mühe und vieles Suchen gegeben, beiläufig eingestreut und in der Rede selbst versteckt ist." Daß dies der wahre Kernpunkt der Reden Gottes nicht ist, haben wir oben gezeigt, und warum wäre dann die Rede Gottes so breit? Ferner, wenn die Widerlegung Ijobs so versteckt und beiläufig und dabei so leicht gewesen, wozu

מִמֶּנּוּ לְיָמִים׃ (ה) וַיַּרְא אֱלִיהוּא כִּי אֵין
מַעֲנֶה בְּפִי שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר אַפּוֹ׃
(ו) וַיַּעַן ׀ אֱלִיהוּא בֶּן־בַּרַכְאֵל
הַבּוּזִי וַיֹּאמַר צָעִיר אֲנִי לְיָמִים וְאַתֶּם
יְשִׁישִׁים עַל־כֵּן זָחַלְתִּי וָאִירָא ׀ מֵחַוֺּת

נ״א אֱלִיהוּא או אֱלִיָּהוּא v. 6. נ״א הוּא בֶּן־ ibid.

Tagen als er. 5. Als aber Elihu sah, daß keine Erwiederung in dem Munde der drei Männer war, entbrannte sein Zorn; 6. und es hub an Elihu, der Sohn Barachel's, der Busi, und sprach: Jung bin ich an Tagen, und ihr Greise, darum wand ich mich und scheute, euch mein Wissen zu verkünden.

dann der große Apparat vorher? sicher wäre dann das ganze Werk verfehlt. Endlich wäre das wahrlich keine Lösung der Frage, wenn man ihr nichts weiter entgegenstellte, als die Versicherung: du meinst es selbst nicht ernst damit. Daher kann auch der Hauptmoment nicht in dem Moment eines fingirten Erscheinens Gottes liegen. Vielmehr hat Ewald hiermit unbewußt selbst zugegeben, daß die Rede Gottes nicht die eigentliche Widerlegung giebt, sie ist nur die Bekräftigung aus der Natur für eine von ihr vorausgesetzte Widerlegung, nämlich die von Elihu gebrachte. Eben so falsch ist Ewalds Behauptung, daß Elihu gar nichts Neues bringe, denn der große Gedanke, daß das Leiden des Menschen Erziehmittel Gottes für den Menschen sei, dieser höchste Gedanke des ganzen Werkes, ist weder im frühern Theile des Buches irgendwo ausgesprochen worden, noch wird er in der allgemeinen Rede Gottes ausgesprochen, die ihn nur voraussetzt, und in der Tiefe bekräftigt. Die Irrthümlichkeit dieser Streichung der Rede Elihus liegt aber darum am klarsten darin, daß ohne diese das Buch gar keine Widerlegung Ijobs bringt, außer der, ohne die Rede Elihus, änigmatischen Antwort Gottes, daß daher die Rede Elihus gar nicht entfernt werden kann, ohne das Buch seines wesentlichsten Theiles zu berauben. Aber auch die Urtheile über den Charakter dieser Rede sind falsch, und unterschreiben wir vielmehr das Urtheil Wolfsons: „Was den Inhalt der Reden Elihus betrifft, so wird Niemand in Abrede stellen, daß sie die erhabensten Ideen enthalten. Elihu entwickelt großes Rednertalent und ein herrliches Dichtergenie, er bekundet tiefe Menschenkenntniß, viele Weltklugheit und ein hohes Gefühl für Menschenrecht und Menschenwürde. So erhaben seine Gedanken sind, so schön und kraftvoll ist seine Diktion. Das Feuer seiner Einbildungskraft verbrennt manches Wort ihm auf den Lippen, und er sprichts nicht aus; die Lebhaftigkeit seines Gefühls und die Begierde, das was er so lebhaft fühlt, noch lebhafter zu äußern, veranlassen ihn manchmal, die Sprachregel unbeachtet zu lassen und von der Konstruktion zu weichen. Er beleuchtet seinen Gegenstand von mehr als einer Seite, und sucht jedesmal ihm neues Leben, Geist und Anmuth zu verleihen." Das Richtige sah vielmehr schon M. Löwenthal. Wenn man nun noch eingewandt hat, daß weder im Prolog, noch im Epilog des Elihu gedacht wird, so vergesse man nicht, daß das Buch episch gehalten ist, daß demnach die Person erst genannt und über sie berichtet wird, wenn sie handelnd eintritt. Deshalb wurde 2, 11—13. von den drei Freunden erzählt, so wie 32, 1—6. von Elihu. Aus demselben Grunde fehlt er im Epilog; denn da er recht geredet, braucht er nicht zu opfern. Mit gutem Fuge wird er aber auch daselbst nicht Ijob gleich gestellt, weil dies zu sehr der morgenländischen Anschauung und Sitte wiedersprochen hätte. Daß endlich seine Sprache Eigenthümlichkeiten hat, kann nicht auffallen, da der Dichter solche auch den übrigen Personen verliehen hat, und er damit die verschiedenen Charaktere farbiger bezeichnen wollte. Es kommt hierzu, daß, wie es scheint, der Dichter den Elihu aus aramäischem Geschlecht entsprungen annahm. — Erster Absatz (K. 32. 33.) s. oben. — 1. Mit wenigen Worten wird scharfsinnig der Grund ihres Schweigens angegeben. Ihr ganzes Gebäu war auf die Schuldhaftigkeit Ijobs errichtet; da nun derselbe sich für gerecht erklärte, und sie ihm ein Anderes nicht erweisen konnten, fehlte ihnen die Prämisse. — 2. Bus Jirm. 25, 20. als arabischer Stamm; 1 M. 22, 21. wird Bus Bruder des Uz, beide Söhne des Nachors genannt, was allerdings nach Aram weist, und so die Ansicht, daß „Ram" für Aram stehe (wie 2 Chr. 22, 5.), bestätigt. Uebrigens wird ein „Ram" auch in der Genealogie Davids genannt Ruth 4, 19. Man hat es auffallend gefunden, daß hier genauere Angaben vom Elihu gemacht werden, als bei den übrigen Personen dieses Buches; allein gerade um Elihu als jünger und unbekannter zu charakterisiren, bezeichnet ihn der Dichter sorgfältiger. Einige wollten den Namen des Dichters selbst darin finden. Auf Ijob zürnt er, weil er sich durchaus vor Gott als gerecht, als makellos hinstellte, statt demüthig Gottes zu harren; מאלהים s. 4, 17. And.: „Gerechter als Gott." — 3. Den drei Gegnern zürnte er, weil sie Ijob verdammten und doch vor seinen Unschuldsbetheuerungen schweigen mußten. תקון סופרים will unnöthigerweise als die ursprüngliche Lesart את ה׳ ansehen. — 4. Einige בדברים auf Ijob. Bei Ijob ist zugleich an die drei Anderen zu denken, wie alle vier in המה begriffen sind. — 6. 7. זחלתי 5 M. 32, 24. Mich. 7, 17. schleichen, aus Besorgniß, hier übertragen: sich nicht bemerkbar machen. Der jüngere Redner muß vor

דֵּעִי אֶתְכֶם׃ (ז) אָמַרְתִּי יָמִים יְדַבֵּרוּ וְרֹב שָׁנִים יֹדִיעוּ חָכְמָה׃ (ח) אָכֵן רֽוּחַ־הִיא בֶאֱנוֹשׁ וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּבִינֵם׃ (ט) לֹא־רַבִּים יֶחְכָּמוּ וּזְקֵנִים יָבִינוּ מִשְׁפָּט׃ (י) לָכֵן אָמַרְתִּי שִׁמְעָה־לִּי אֲחַוֶּה דֵעִי אַף־אָנִי׃ (יא) הֵן הוֹחַלְתִּי ׀ לְדִבְרֵיכֶם אָזִין עַד־תְּבוּנֹתֵיכֶם עַד־תַּחְקְרוּן מִלִּין׃ (יב) וְעָדֵיכֶם אֶתְבּוֹנָן וְהִנֵּה אֵין לְאִיּוֹב מוֹכִיחַ עוֹנֶה אֲמָרָיו מִכֶּם׃ (יג) פֶּן־תֹּאמְרוּ מָצָאנוּ חָכְמָה אֵל יִדְּפֶנּוּ לֹא־אִישׁ׃ (יד) וְלֹא־עָרַךְ אֵלַי מִלִּין וּבְאִמְרֵיכֶם לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ׃ (טו) חַתּוּ

נ״א יוֹדִיעוּ v. 7. עמ׳ הוֹחַלְתִּי v. 11.

7. Mag das Alter reden, sprach ich, und der Jahre Menge Weisheit kund thun. 8. Doch der Geist ist's in dem Menschen, des Allmächtigen Odem macht sie einsichtsvoll. 9. Nicht Bejahrte sind die Weisen, Greise die das Recht einsehen. 10. Darum sag' ich: höre mich, ich auch will mein Wissen kund thun. 11. Sieh, ich harrte eurer Reden, horchte allen euren Gründen, bis die Worte ihr erschöpftet, 12. bis ich euch verstanden: aber siehe, Keiner überzeugte Ijob, widerlegte seine Reden, unter euch. 13. Sagt nicht: „darin liegt die Weisheit, Gott wird ihn besiegen, den Unmenschen;“ 14. hat er auch nicht wider mich geredet, und mit euren Worten ich ihm nicht erwiedern werde. 15. Wirre sind sie, antwor-

Allem die gewohnte Meinung (vgl. 15, 10.), daß das Alter allein Weisheit und Wahrheit zu verkünden vermag, zerstören. Von der, von vielen Neueren hervorgehobenen Bescheidenheit Elihus ist hier gar keine Spur, vielmehr hat er nur der geltenden Sitte genügt, verletzt aber nun die Gegner um so tiefer, weil er in ihnen das Widerspiel der Sitte erfunden. Es ist offenbar, daß der Dichter hier absichtlich Pfeile abschießt, die bestimmte, uns natürlich entrückte Persönlichkeiten treffen mußten. — 8. 9. Im Vollgefühl seiner geistigen Kraft und dessen, was er den Anderen zu sagen hat, spricht er es aus: nicht die Menge der Jahre, sondern die Kraft des entwickelten und starken Geistes macht weise. Auch hier nichts von Bescheidenheit, sondern offene und gesunde Aussprache. Diejenigen, welche Elihu als polternden, aufgeblähten Schwätzer charakterisiren, sehen nicht, welche erbärmliche Rolle sie den Dichter spielen lassen. Aber die, durch die Sitte unterdrückte Wahrheit, der Elihu zum Durchbruch hilft, ist wahrlich nicht einer solchen Art. תבינם steht im geraden Verhältniß zu יחכמו und יבינו, es muß also רוח hier der Gegensatz zu זקנים sein, und braucht demnach nicht der רוח נבואתא der prophetische Geist mit dem Targ., noch im נשמת שדי der von Gott kommende „höhere Geist“ verstanden zu werden. Durch das parallele נשמת שדי zu רוח motivirt der Dichter gleich seine ganze Behauptung: der Geist hat ja seinen Ursprung in Gott, demnach ist es allein der Geist, der weise macht, nicht aber die Zeit, die man verlebt hat. — 10. Hauptsächlich wendet er sich in seiner Rede an Ijob, der ja die ganze Frage angeregt. — 11. 12. Zuvor aber will er den drei Gegnern Ijobs den Standpunkt, den er zu ihnen einnimmt, klar machen. Er hat vollständig allen ihren Reden abwartend zugehorcht, aber keiner hat Ijob widerlegt. והנה in V. 12. zeigt, daß bis dahin Alles Vordersatz, was nicht minder durch das dreimalige עד erwiesen ist. תחקרון zeigt das Erschöpfen der Sache an, s. zu 28, 27. Daß Elihu den Ijob namhaft macht, fanden die Kritiker auffällig, da die Anderen ihn nicht nennen. Sie bedenken dabei nicht, daß die drei dem Ijob allein gegenüberstanden, wo dann das bloße „Du“ selbstverständlich war, Elihu aber sowohl Ijob als den drei antwortet, so daß er ohne Nennung desselben ganz unverständlich sein würde. — 13. 14. Die drei werden ihr Schweigen so entschuldigen: darin sind wir weise, daß wir schweigen, denn Gott wird ihn, den Unmenschen, schon besiegen; was ein Mensch thun kann, haben wir gethan. Diesem entgegnet Elihu: ihr sollt sehen, daß ich ihm ganz Anderes erwiedern werde, als ihr und zwar auf das, was er gegen euch, nicht etwa gegen mich vorgebracht hat. לא איש gewöhnl. „nicht ein Mensch,“ aber dies wäre matt und ו dürfte nicht vor לא fehlen. Kräftiger daher לא־איש mit Wolfson als Ein Wort, und zwar als Appos. zu ־נו, wodurch die drei motiviren, warum nicht sie, sondern Gott ihn überwinden müsse. — 15. Vielmehr haben sie sich geradezu von Ijob überwinden und betäuben

לֹא־עָנוּ עוֹד הֶעְתִּיקוּ מֵהֶם מִלִּים׃
(טז) וְהוֹחַלְתִּי כִּי־לֹא יְדַבֵּרוּ כִּי עָמְדוּ
לֹא־עָנוּ עוֹד׃ (יז) אַעֲנֶה אַף־אֲנִי חֶלְקִי
אֲחַוֶּה דֵעִי אַף־אָנִי׃ (יח) כִּי מָלֵתִי
מִלִּים הֱצִיקַתְנִי רוּחַ בִּטְנִי׃ (יט) הִנֵּה
בִטְנִי כְּיַיִן לֹא יִפָּתֵחַ כְּאֹבוֹת חֲדָשִׁים
יִבָּקֵעַ׃ (כ) אֲדַבְּרָה וְיִרְוַח־לִי אֶפְתַּח
שְׂפָתַי וְאֶעֱנֶה׃ (כא) אַל־נָא אֶשָּׂא פְנֵי־
אִישׁ וְאֶל־אָדָם לֹא אֲכַנֶּה׃ (כב) כִּי לֹא
יָדַעְתִּי אֲכַנֶּה כִּמְעַט יִשָּׂאֵנִי עֹשֵׂנִי׃

v. 18. כצ״ל בלא א׳
v. 19. נ״א כְּיַיִן
v. 20. נ״א וְאֶעֱנֶה

ten nicht mehr, ihnen sind entrückt die Worte. 16. Soll ich harren, da sie nicht mehr reden, da sie steh'n und nicht erwiedern mehr? 17. Ich auch will erwiedern meines Theiles, ich verkünden auch mein Wissen. 18. Denn der Reden bin ich voll, mich bedrängt der Geist im Busen. 19. Sieh, mein Busen, wie der Wein, dem keine Oeffnung, neuen Schläuchen gleich, die bersten! 20. Reden will ich und mir Luft schaffen, meine Lippen öffnen und erwiedern. 21. Keines Anseh'n werd' ich achten, Keinem schmeicheln; 22. nicht verstehe ich zu schmeicheln: im Nu schaffte mich hinweg mein Schöpfer! —

lassen. — 16. 17. והוחלתי fragend (Ewald); ich harrete V. 11. so lange der Streit geführt ward: soll ich nun auch warten und nicht sprechen, da sie verstummt sind? — 18. 19. Aber noch ein anderes Motiv hat er auszusprechen: der Drang des in ihm gährenden und ihn treibenden Geistes. Vgl. Jirm. 20, 9. 4, 19. Diesen innern Drang vergleicht er schön mit jungem Weine, der gährt, und doch verschlossen worden, und darum sein Inneres mit neuen Schläuchen, die vom gährenden Weine zerplatzen; neue Schläuche, weil diese schwerer reißen als alte. Im Eifer sind die Worte nicht ganz logisch geordnet. Der Gebrauch der Ziegenbock- und Ochsenfellschläuche zum Aufbewahren des Weines ist noch jetzt im Morgenlande und südlichen Europa Sitte. Auch hier spricht sich Elihu weder bescheiden noch unbescheiden, sondern im echten Sinne eines bedeutenden und starken Geistes, kräftig und offen aus. — 20. Gerade dieses Auftreten wider die eingewurzelte Sitte erklärt die Wiederholung: er will sich und die Anderen von dessen Nothwendigkeit überzeugen. — 21. Nun, wie er sprechen will: unparteiisch und offen, da er eben zu keiner den beiden streitenden Parteien gehört. — 22. Was ihn hierzu um so mehr bewegt: weil ihn sonst die Strafe seines Schöpfers ereilen möchte, wenn er die Wahrheit um des Ansehns eines Menschen willen entstellen möchte. Dies wie V. 8. ist echt im jugendlichen Geiste, dem die Wahrheit noch ein Ideal, das über alles Menschliche hinausragt; aber auch so frisch, daß der Dichter um so bewundernswerther in diesen Schattirungen des Charakters erscheint. Ein Wortspiel des ישאני mit עשני, womit zugleich Reim, aber auch mit dem אשא V. 21. liegt auf der Hand. —



Ein Mädchen, Wein aus einem Schlauche gießend. Aus Pompeji.

לג (א) וְאוּלָם שְׁמַע־נָא אִיּוֹב מִלָּי וְכָל־
דְּבָרַי הַאֲזִינָה׃ (ב) הִנֵּה־נָא פָּתַחְתִּי פִי
דִּבְּרָה לְשׁוֹנִי בְחִכִּי׃ (ג) יֹשֶׁר־לִבִּי אֲמָרָי
וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ׃ (ד) רוּחַ־אֵל
עָשָׂתְנִי וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי׃ (ה) אִם־
תּוּכַל הֲשִׁיבֵנִי עֶרְכָה לְפָנַי הִתְיַצָּבָה׃
(ו) הֵן־אֲנִי כְפִיךָ לָאֵל מֵחֹמֶר קֹרַצְתִּי
גַם־אָנִי׃ (ז) הִנֵּה אֵימָתִי לֹא תְבַעֲתֶךָּ
וְאַכְפִּי עָלֶיךָ לֹא־יִכְבָּד׃ (ח) אַךְ אָמַרְתָּ
בְאָזְנָי וְקוֹל מִלִּין אֶשְׁמָע׃ (ט) זַךְ אֲנִי
בְּלִי־פָשַׁע חַף אָנֹכִי וְלֹא עָוֹן לִי׃ (י) הֵן
תְּנוּאוֹת עָלַי יִמְצָא יַחְשְׁבֵנִי לְאוֹיֵב לוֹ׃
(יא) יָשֵׂם בַּסַּד רַגְלָי יִשְׁמֹר כָּל־אָרְחֹתָי׃
(יב) הֶן־זֹאת לֹא־צָדַקְתָּ אֶעֱנֶךָּ כִּי־יִרְבֶּה

נ״א וְכָל־ v. 1.
נ״א בְּלִי־פֶשַׁע או בְּלִי־פָשַׁע v. 9.
ח׳ זעירא ibid. מלרע באתנח ibid.

33. 1. Wohlan! o höre, Ijob, meine Rede, auf alle meine Worte merke! 2. Sieh doch, ich öffne meinen Mund, in meinem Gaumen redet meine Zunge. 3. Aus g'radem Herzen red' ich, Erkenntniß sprechen lauter meine Lippen aus. 4. Mich hat geschaffen Gottes Geist, und des Allmächt'gen Odem mich belebt. 5. Vermagst du es, erwiedre mir, rüst' dich vor mir, tritt auf! 6. Sieh, dir gleich bin ich vor Gott, aus Lehmen abgeformt auch ich. 7. Sieh, Furcht vor mir kann dich nicht schrecken, und nicht zu schwer auf dir ist meine Last. — 8. Doch, du sprachst vor meinen Ohren, noch höre ich der Worte Klang: 9. „rein bin ich, ohne Fehl, fleckenlos bin ich, nicht Sünde ist an mir. 10. Sieh, Gehässigkeiten suchet er an mir, erachtet mich als seinen Feind; 11. er leget meine Füße in den Stock, bewacht all meine Pfade.“ 12. Sieh, darin hast du nimmer Recht, ich will erwiedern

33. 1. Nachdem er so den drei Gegnern Ijobs die Motive seines Redens ausgesprochen, wendet er sich zu diesem. Er bittet (נא) ihn um geneigtes und aufmerksames Gehör (וכל). — 2. 3. Im tiefen Gefühl, welchem Gegner und Dulder er gegenübertrete, hebt Elihu feierlich an, und versichert vor Allem die Geradheit und Wahrhaftigkeit dessen was er reden werde. Ijob hatte seinen Gegnern öfter und mit Recht Falschheit vorgeworfen; sie verdammten ihn wider ihr eignes Wissen. — 4—7. Je lauterer seine Absicht und sein Sinn ist, um so eher will er auch von Ijob eine sorgfältige Prüfung seiner Reden und eine redliche Widerlegung, wenn Ijob diese vermag. Ijob kann diese aber auch aus anderen Gründen nicht verweigern, da er (Elihu) Mensch, von Gott aus Lehm geschaffen und von dessen Geist beseelt, gleich Ijob ist, und eine Furcht, die ihn abhalten könne, nicht vorhanden. Elihu will hiermit geschickt dem Ijob alle seine Ausflüchte, ihm die Entgegnung zu verweigern, im Voraus abschneiden, damit, wenn Ijob schweigt, der Sieg zugestanden sei. So Raschi V. 4. And.: der Geist Gottes gebe ihm seine Reden ein. כפיך in V. 6. mit Raschi zu erklären, wie du von Gott verlangt hast, widerspricht die 2te Versh. und die Thatsache, daß Ijob vielmehr immer vorausgesetzt, ein Mensch könne ihn nicht widerlegen, und von Gott selbst Widerlegung gefordert; vielmehr mit Rabe gleich כמוך. In V. 7. אכפי Ein. für אך פי And. (Sept., Rdak, Gesen.) für כפי wie אורעי. Vielmehr wie אכף Spr. Schel. 16, 26. mit כפף verwandt, Targ. טוני „meine Last“ (Ramban). — 8—11. Indem Elihu nun die früher geäußerten Ansichten bekämpfen will, führt er zuvörderst die schärfste Spitze der Ijobischen Auslassungen (9.) an, daß nämlich er, Ijob, ganz rein und lauter sei, daß daher Gott nur aus Feindseligkeit ihm das Leiden zugesandt (10.) und in strengster Bewachung all seines Thuns (11.) Die zweite Versh. von 8. malt, wie dem über etwas Gehörtes Erstaunten oder Entsetzten noch lange die Worte gleichsam nachklingen. Geschickt läßt der Dichter die Worte Ijobs anführen 13, 24. 27. (wozu s. Anm.), fügt ihnen aber dennoch eigenthümliche Wendungen hinzu, wie das ἅπ. λεγ. חף von חפף eigentl. abgerieben, abgespült, תנואות s. I. S. 749. — 12. Hierin wiederlegt Elihu den Ijob zuerst allgemein: wie konntest du Gott Feindseligkeit zuschreiben,

אֱלוֹהַּ מֵאֱנוֹשׁ׃ (יג) מַדּוּעַ אֵלָיו רִיבוֹתָ
כִּי כָל־דְּבָרָיו לֹא יַעֲנֶה׃ (יד) כִּי־בְאַחַת
יְדַבֶּר־אֵל וּבִשְׁתַּיִם לֹא יְשׁוּרֶנָּה׃ (טו)
בַּחֲלוֹם ׀ חֶזְיוֹן לַיְלָה בִּנְפֹל תַּרְדֵּמָה עַל־
אֲנָשִׁים בִּתְנוּמוֹת עֲלֵי מִשְׁכָּב׃ (טז) אָז
יִגְלֶה אֹזֶן אֲנָשִׁים וּבְמֹסָרָם יַחְתֹּם׃
(יז) לְהָסִיר אָדָם מַעֲשֶׂה וְגֵוָה מִגֶּבֶר
יְכַסֶּה׃ (יח) יַחְשֹׂךְ נַפְשׁוֹ מִנִּי־שָׁחַת

dir: denn Gott ist größer als der Mensch. 13. Warum doch rechtest du mit ihm? Denn nicht erwiedert er mit allen seinen Worten. 14. Sondern einmal redet Gott und zweimal — man merkt nicht drauf — 15. im Traume, Nachtgesicht, wenn auf die Menschen fällt der Schlaf, im Schlummer auf dem Lager: 16. da öffnet er das Ohr der Menschen, und schließet es mit ihrer Warnung, 17. den Menschen abzubringen von dem Thun, und Hochmuth vor dem Manne zu verhüllen; 18. hält seine Seele

da Gott viel größer ist als der Mensch, also weder äußerlich Ursache haben kann, den Menschen feindselig zu behandeln, noch innerlich fähig sein kann, den Menschen zu hassen. — 13. Daher hätte Ijob nicht hadern sollen mit Gott; er konnte immer aus seinem Selbstbewußtsein heraus sich für unschuldig halten, immer in Gott die Ursache seines Leidens finden, hätte aber in Demuth Gründe Gottes voraussetzen müssen, nur nicht Haß und Feindseligkeit; um so weniger als Ijob nicht beanspruchen kann, daß Gott sich über all sein Thun dem Menschen gegenüber auslassen solle. כל דבריו wird durch das folgende באחת und בשתים näher bestimmt. Ein- und zweimal spricht Gott zum Menschen, wie im Folg. näher ausgeführt wird, aber nicht immer, bei all seinem (Gottes) Thun. Die Ursachen der göttlichen Führung liegen dem Menschen nicht immer klar vor Augen. — 14. Nun die eigentliche Darlegung der Ansicht Elihus über das Verhalten Gottes zum Menschen. Wir müssen dabei zwiefaches hervorheben: erstens den Zweck Gottes in den Schicksalen des Menschen, zweitens die Verfahrungsweise Gottes zur Erreichung dieses Zweckes. Den Zweck bestimmt Elihu V. 17. 18. 29. 30. Gott will den Menschen von bösem Thun, von Uebermuth, vom Verderben zurückhalten, will ihn zum Licht des Lebens führen, also: Gott will den Menschen zum Besten und Höchsten erziehen. Die Verfahrungsweise Gottes hierin giebt er als fortlaufend folgende an: zuerst warnt Gott den Menschen auf mancherlei Weise durch drohende Anzeichen und Kundthuungen (Traum, Nachtgesicht dgl.) 14—16. Dann, wenn der Mensch darauf nicht höret, sendet er ihm Mißgeschick aller Art, körperliches Leiden u. s. w. 19—22. Läßt sich der Mensch hierdurch zurückführen zum Guten, so ist zugleich Sühne darin enthalten, und Heil und Heilung kehret ihm zurück 23—28., wo nicht, so sinkt er in's Verderben ganz und gar (was 29. 30. voraussetzen). Dies ist die Ansicht Elihus, dies die Lösung der Streitfrage. Nicht strenge Vergeltung auf Vergehen ist das Leiden, sondern Erziehmittel, Warnung vor größerm Entarten, Mahnung zum Guten, Befestigung, Uebung, Entwickelung im Guten; nicht muß daher der Leidende ein Verbrecher gewesen sein, wohl aber trägt jeder Mensch, auch der Beste, die Keime des Bösen in sich, die in ununterbrochenem Glücke ohne den Wandel des Geschicks schnell und leicht wuchern würden; das Mißgeschick ist daher eben so oft Verhütung weitern Verderbens wie Sühnung schon vollbrachter Uebelthat. — V. 14. erhält durch 29. Erklärung, und muß daher לא ישורנה vom Uebrigen als Parenthese getrennt werden, ohne אם oder ו zu suppliren. „Er (der Mensch) merkt nur nicht darauf," d. h. theils er bemerkt die Art wie Gott ihn verwarnt, gar nicht, theils er berücksichtigt die Warnung nicht; damit ist der Fortgang in V. 19. vorbereitet. Ein. machen Gott zum Subj. „zum zweiten Male sieht Er es nicht mit an," was durch V. 29. widerlegt wird. — 15. Vgl. 4, 13. Die Bedeutung, die im Alterthume den Träumen beigelegt und selbst von Philosophen (Aristoteles) anerkannt ward, ist überall in der Schrift erwiesen. Darum legte man auch auf die Traumdeutung vielen Werth und suchte diese auf, wenn man einen Traum gehabt (vgl. 1 M. 40, 8.) — 16. Der V. wird einfach durch 36, 10. erklärt: ויגל אזנם למוסר. יחתם ist daher nur in parallelem Sinne zu fassen, als Wortspiel mit יגלה er öffnet ihnen das Ohr, daß es die Warnungen einlasse, und dann versiegelt er es, daß es sie nicht wieder herauslasse, (gleiches Wortspiel im folg. V. mit להסיר und יכסה); er senkt ihnen die Warnung im Traume tief ein, was bei dem, so leicht dem Bewußtsein entschwindenden Traum um so nöthiger. And. die Strafe, die er beschließt. — 17. 18. Der Zweck dieser Warnungen. In 17. setzt die erste Versh. voraus, daß der Mensch bereits begonnen hat, böse zu handeln und die zweite giebt das geistige Motiv an, aus welchem jenes böse Thun kommt, גוה, גאוה die Selbstüberschätzung, Selbstüberhebung, der Stolz, der Uebermuth, worin der Glückliche, auch wenn er sonst gut und gerecht ist, so leicht verfällt. Wer in die Irrgänge des menschlichen Geistes einzuschauen versteht, der weiß wie unmerklich oft das Böse, die Leidenschaft sich der menschlichen Seele bemächtigt, wie oft der Mensch, ohne es zu ahnen, im Glauben, gerecht zu handeln, schon im Bösen steht. Solchem konnte sich auch Ijob nicht ent-

וְחַיָּתוֹ מֵעֲבֹר בַּשָּׁלַח׃ (יט) וְהוּכַח
בְּמַכְאוֹב עַל־מִשְׁכָּבוֹ וְרִיב עֲצָמָיו אֵתָן׃
(כ) וְזִהֲמַתּוּ חַיָּתוֹ לָחֶם וְנַפְשׁוֹ מַאֲכַל
תַּאֲוָה׃ (כא) יִכֶל בְּשָׂרוֹ מֵרֹאִי וְשֻׁפִּי
עַצְמֹתָיו לֹא רֻאּוּ׃ (כב) וַתִּקְרַב לַשַּׁחַת
נַפְשׁוֹ וְחַיָּתוֹ לַמְמִתִים׃ (כג) אִם־יֵשׁ
עָלָיו ׀ מַלְאָךְ מֵלִיץ אֶחָד מִנִּי־אָלֶף
לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ׃ (כד) וַיְחֻנֶּנּוּ וַיֹּאמֶר
פְּדָעֵהוּ מֵרֶדֶת שַׁחַת מָצָאתִי כֹפֶר׃
(כה) רֻטֲפַשׁ בְּשָׂרוֹ מִנֹּעַר יָשׁוּב לִימֵי
עֲלוּמָיו׃ (כו) יֶעְתַּר אֶל־אֱלוֹהַּ ׀ וַיִּרְצֵהוּ

ורוב קרי v. 19.
ושפו קרי v. 21.
הר׳ ועטי׳ הא׳ ברגש עטי׳ רֻאּוּ ibid.
נ״א מָצָאתִי v. 24.

von der Grube, sein Leben, dem Geschoß zu fallen, ab. 19. Und dann wird er gemahnt durch Schmerzen auf dem Lager, durch heft'gen Kampf in seinen Gliedern; 20. die Speise ekelt seinen Hunger an, die Lieblingsspeise seine Seele; 21. das Fleisch ihm schwindet, man sieht's nicht mehr, und das Gebein tritt vor, das man nicht sah; 22. so naht der Grube seine Seele, den Tödtenden sein Leben. 23. Wird ihm ein Engel Dolmetsch da, Einer von den Tausenden, dem Menschen zeigend, was ihm recht sei: 24. o so begnadiget Er ihn und spricht: „befreie ihn vom Sinken in die Grube, ich habe Sühnung 'funden!" 25. Da blüht sein Fleisch wie in der Jugend auf, er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen. 26. Er fleht zu Gott und der begnadigt ihn,

schlagen. — 19. Hört er nun auf solche Warnungen nicht, dann sendet ihm Gott als Mahnung und Hemmniß Leiden zu, von denen die körperlichen zunächst hervorgehoben werden, um dem Ijob ein argumentum ad hominem zu sein. Auch das Keri רוב (gew. „alle" Glieder) hat die Bedeutung von ריב s. 40, 2. Richt. 11, 25. — 20. Vgl. Ps. 107, 18. זהם ἅπ. λεγ. schon Rabe mit زهم. — 21. Man bleibe bei den Chethib stehen, die genaue antithetische Wortspiele geben. Durch die wachsende Magerkeit werden die Knochen in ihrer ganzen Gestalt sichtbar, indem nur eben „Haut und Knochen" übrig bleibt. שפי 4 M. 23, 3. steile, nackte Höhe, נשפה dasselbe Jesch. 13, 2. Das Nom. für das Verb. — 22. So kommt er dem Tode nahe. ממתים, gew. Todesengel erkl., vergleicht Umbreit richtig mit עורקי 30, 17., die tödtenden Schmerzen. In der ganzen Schilderung 19—22. schöne Steigerung: Schmerzen als Vorboten der Krankheit, dann Ekel vor den Speisen, Abmagerung, Nähe des Todes. — 23. 24. Das Prosaische: kommt er durch die Leiden zur Einsicht und bessert sich, so befreit ihn Gott von seinen Uebeln, wird höchst poetisch ausgedrückt: wenn ein Engel dem Menschen, die Leiden auslegend, Besserung lehrt, so erbarmt sich Gott des Letztern, und spricht zum erstern: befreie ihn, ich habe Sühnung gefunden. Diese Einkleidung lag um so näher, als der von Schmerzen geplagte Mensch in seiner Verwirrung schwerer zum Rechten sich zu finden vermag, also wie einer höhern Leitung, besonderer Umstände zur Erweckung (Engel) bedarf, die ihm durch Gottes Fügung werden. Daß jedoch solche Umstände, solche erweckenden Fingerzeige in den Leiden nicht selten sind, drückt der Dichter durch „einer von den Tausenden" aus. Die Interpr. verstanden diese poetische Figur nicht. Viele wollten darin vom Dichter einen wirklichen Geist, מליץ im Gegensatz zum שטן verstanden glauben, Andere einen Freund, Lehrer, der den Leidenden zum Guten vermahnt, womit nun die modernen Feinde Elihus diesen von sich selbst so genannt vermeinen. Allein dadurch wird, wie Löwenthal richtig bemerkt, der ganze Zusammenhang, der die Wirkungen der Züchtigungen Gottes zeigen soll, abgebrochen; מליץ wird durch להגיד als kund thun, dolmetschen, klar machen vgl. 1 M. 42, 23. bestimmt. Aber auch Löwenthal verstand den Dichter nicht ganz, wenn er unter dem Engel eines der Leiden selbst versteht. — פדע ἅπ. λεγ. für פדה, einige Codd. lesen פּרע, was nicht ganz unpassend. Vgl. noch Jesch. 40, 2. — 25. Das nun wiederkehrende Glück. Ueber das ἅπ. λεγ. רטפש viele Meinungen; die unpassendste ist die gew. der Zusammensetzung aus רטב und טפש; besser Fürst: רטף mit Hinzuziehung von ש, worüber Concord. fol. 1359. Andere wollen טפש lesen, zu dem das ר aus כפר gekommen, vgl. Ps. 119, 70. „feist wird sein Fleisch von Jugendfrische." — 26. Weitere Ausführung was der Mensch bei seiner Wiedererweckung thut, und was Gott ihm dann thut.

וְיַרְא פָּנָיו בִּתְרוּעָה וַיָּשֶׁב לֶאֱנוֹשׁ
צִדְקָתוֹ׃ (כז) יָשֹׁר ׀ עַל־אֲנָשִׁים וַיֹּאמֶר
חָטָאתִי וְיָשָׁר הֶעֱוֵיתִי וְלֹא־שָׁוָה לִי׃
(כח) פָּדָה נַפְשִׁי מֵעֲבֹר בַּשָּׁחַת וְחַיָּתִי
בָּאוֹר תִּרְאֶה׃ (כט) הֶן־כָּל־אֵלֶּה יִפְעַל־
אֵל פַּעֲמַיִם שָׁלוֹשׁ עִם־גָּבֶר׃ (ל) לְהָשִׁיב
נַפְשׁוֹ מִנִּי־שָׁחַת לֵאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים׃
(לא) הַקְשֵׁב אִיּוֹב שְׁמַע־לִי הַחֲרֵשׁ וְאָנֹכִי
אֲדַבֵּר׃ (לב) אִם־יֵשׁ־מִלִּין הֲשִׁיבֵנִי דַּבֵּר
כִּי־חָפַצְתִּי צַדְּקֶךָּ׃ (לג) אִם־אַיִן אַתָּה
שְׁמַע־לִי הַחֲרֵשׁ וַאֲאַלֶּפְךָ חָכְמָה׃

daß er Sein Antlitz schaut mit Jubel, zurück zum Menschen seine Unschuld kehrt. 27. Er singt den Menschen zu und spricht: „ich sündigte, das G'rade krümmte ich, doch ward mir Gleiches nicht! 28. Er befreite meine Seele vom Sinken in die Grube, des Lichtes freuet sich mein Leben!" 29. Sieh, all Dies thuet Gott, zwei-, dreimal mit dem Manne: 30. zurückzubringen seine Seele von der Grube, erleuchtet zu werden im Lichte des Lebens. — 31. Merk' auf, Ijob, höre mich, schweige, und ich will reden. 32. Doch hast du Worte, erwiedre mir, rede, denn gern säh' ich gerechtfertigt dich. 33. Wo nicht, so höre mich, schweige, ich will dich Weisheit lehren. —

לד (א) וַיַּעַן אֱלִיהוּא וַיֹּאמַר׃ (ב) שִׁמְעוּ
חֲכָמִים מִלָּי וְיֹדְעִים הַאֲזִינוּ לִי׃ (ג) כִּי־
אֹזֶן מִלִּין תִּבְחָן וְחֵךְ יִטְעַם לֶאֱכֹל׃
(ד) מִשְׁפָּט נִבְחֲרָה־לָּנוּ נֵדְעָה בֵינֵינוּ

34. 1. Da hub Elihu an und sprach: 2. Höret, Weise, meine Worte, horchet, Kundige, mir zu. 3. Denn das Ohr soll Worte prüfen, wie der Gaumen Speise kostet. 4. Laßt das Rechte uns erwählen, unter uns was

נ״א שִׁי או שׁוֹ נפשו קרי v. 28. וחיתו ק׳ ibid.
נ״א חָפַצְתִּי v. 32.

Am Schluß enthält צדקתו sowohl die Wiederherstellung seiner Unschuld als seines Glückes. Der eigentliche Sinn des V. ist: er bekennt demüthig seinen Fehl und Gott verzeihet ihm. — 27. 28. Derselbe Sinn in noch bestimmteren Ausdrücken. Das Bewußtsein der wiedererlangten Gnade beglückt so sehr, daß der Mensch sie allen Seinen zujubelt, offenes Bekenntniß einschließend. ישר Kal. von שׁוּר singen, mit על Spr. Schel. 25, 20. vgl. בתרועה V. 26. Andere von שׁוּר blicken, er sieht auf die Menschen hin und spricht. Wortspiel mit יָשָׁר. Die Schlußworte ולא שוה לי, die Ein. „nichts genügte mir" (Esth. 5, 13.), leiten sehr angemessen zum Folgenden über im Sinne: doch ward mir (von Gott) nicht Gleiches gethan. So wird nun Gott auch öffentlich in seiner Versöhnung anerkannt. — 29. 30. Schlußfolgerung der ganzen Darstellung, **die Krone, der Gipfelpunkt des ganzen Buches Ijob.** — 31—33. Jetzt, nach dieser Aussprache des lösenden Gedankens, Aufforderung an Ijob, ihn zu widerlegen. Der Dichter denkt hier eine Pause, nach welcher, da Ijob jetzt eben so, wie seine Gegner vor ihm, verstummt, Elihu mit Kap. 34. die Ausführung der Folgerungen aus seinem Lehrsatz anhebt. —

34. Zweiter Absatz (K. 34.) S. Einl. zu Kap. 32. Darum regiert Gott die Welt allerdings in Gerechtigkeit (nur nicht nach dem Lehrsatz der strengen Vergeltung) und in Nachsicht (also nicht in strengster Bewachung des Menschen), weil Gott gar nicht ungerecht sein kann, ohne Gerechtigkeit eine Weltregierung gar nicht möglich ist, und Gott thatsächlich auch die Mächtigsten und ganze Völker richtet; weshalb der Mensch nichts weiter als seine Fehle erkennen und sich bessern müsse. — 2—4. Die weitere Ausführung, insonders der Folgerungen beginnt er sehr passend mit dem Aufruf zu näherer Prüfung. V. 3. bereits 12, 11. Worte Ijobs, absichtlich gewählt, damit um so mehr

מַה־טּוֹב׃ (ה) כִּי־אָמַר אִיּוֹב צָדַקְתִּי
וְאֵל הֵסִיר מִשְׁפָּטִי׃ (ו) עַל־מִשְׁפָּטִי
אֲכַזֵּב אָנוּשׁ חִצִּי בְלִי־פָשַׁע׃ (ז) מִי־גֶבֶר
כְּאִיּוֹב יִשְׁתֶּה־לַּעַג כַּמָּיִם׃ (ח) וְאָרַח
לְחֶבְרָה עִם־פֹּעֲלֵי אָוֶן וְלָלֶכֶת עִם־אַנְשֵׁי־
רֶשַׁע׃ (ט) כִּי־אָמַר לֹא יִסְכָּן־גָּבֶר
בִּרְצֹתוֹ עִם־אֱלֹהִים׃ (י) לָכֵן ׀ אַנְשֵׁי
לֵבָב שִׁמְעוּ לִי חָלִלָה לָאֵל מֵרֶשַׁע וְשַׁדַּי
מֵעָוֶל׃ (יא) כִּי פֹעַל אָדָם יְשַׁלֶּם־לוֹ
וּכְאֹרַח אִישׁ יַמְצִאֶנּוּ׃ (יב) אַף־אָמְנָם
אֵל לֹא־יַרְשִׁיעַ וְשַׁדַּי לֹא־יְעַוֵּת מִשְׁפָּט׃
(יג) מִי־פָקַד עָלָיו אָרְצָה וּמִי שָׂם תֵּבֵל
כֻּלָּהּ׃ (יד) אִם־יָשִׂים אֵלָיו לִבּוֹ רוּחוֹ
וְנִשְׁמָתוֹ אֵלָיו יֶאֱסֹף׃ (טו) יִגְוַע כָּל־בָּשָׂר

פתח באתנח v. 5. נ״א יִשְׁ׳ v. 7.
נ״א אִישׁ v. 11. נ״א יְעַוֵּת v. 12.
נ״א וּמִי־ v. 13. נ״א שָׂם ibid.

gut erkennen. 5. Ijob sprach: „ich habe
Recht, Gott hat mir mein Recht entzogen.
6. Soll mein Recht ich etwa leugnen, ich,
dem, ohne Fehl, die Wunde unheilbar?"
7. Welcher Mann wie Ijob trinket Lästerung
wie Wasser, 8. wandelt, sich zu Uebelthätern
zu gesellen und zu geh'n mit Frevelmenschen!
9. Denn er sprach: „nichts schafft der Mann,
wenn er in Freundschaft auch mit Gott!"
10. Darum, verständ'ge Männer, höret mich:
fern ist Gott von Frevel, der Allmächtige
von Unrecht! 11. Sondern: was der Mensch
thut, das vergilt er ihm, nach des Menschen
Wandel trifft er ihn. 12. Wahrlich, Gott
verdammet nicht, der Allmächt'ge krümmt das
Recht nicht! 13. Wer schrieb ihm hinsicht-
lich der Erde vor? und wer legte ihm die
ganze Welt auf? 14. Wenn Seine Wacht
Er auf ihn legte: so nähm' Er seinen Geist
und Odem zu sich, 15. es würde alles Fleisch
zumal verscheiden, und in den Staub der

zu fordern, daß sie auch seine Worte (מלי, לי) aufmerksam hören und prüfen. — 5—9. Wenn Gott sich also der Leiden bedient, um den Menschen, selbst den gerechten, vor dem Bösen zu warnen, von Fehlen abzuführen, und zum „Lichte des Lebens" zu leiten, dann fällt auch jede Beschuldigung der Ungerechtigkeit hinweg. Die erste Folgerung der aufgestellten Lehre ist demnach die Rechtfertigung des alten Lehrsatzes von der Gerechtigkeit Gottes. An die Spitze dieses Raisonnements stellt er wieder die Ansicht Ijobs, und zwar zuerst, daß Gott ungerecht gegen ihn verfahre (5. 6.), was Elihu so empört, daß er die Anführung unterbricht und sofort darauf hinweist, wie Ijob durch solchen Ausspruch mit den Frevlern in Gemeinsamkeit trete (7. 8.); dann, daß, weil Gott ungerecht, es gar nichts fromme, mit Gott in Freundschaft zu stehen, d. h. so zu handeln, wie es Gott will und gefällt (9.) V. 5. aus 27, 2. על משפטי V. 6., nach Ramban „hinsichts meines Rechtes ward ich (vom Richter) getäuscht;" allein dann müßte נכזבתי stehen; nach Ralbag: „wegen des Gerichtes über mich sollt' ich lügen?" Jetzt gew.: „trotz meinem Rechte muß ich lügen." Wir dürfen aber משפטי in keiner andern Bedeutung nehmen, als das nahe משפטי in V. 5., und da stimmt der Zusammenhang ungefähr für Ralbags Ansicht. Er hat scharf ausgesprochen, Gott hat mir mein Recht entzogen, dies muß er motiviren, und sagt daher: ihr staunt über meinen Ausspruch? soll ich etwa mein Recht verläugnen? Der Beweis liegt ja vor euch, ich bin unheilbar verwundet, und ohne daß ich durch ein Vergehen dies verdient habe. Zu 7b. vgl. 15, 16. Zu 8. vgl. 22, 15. Wenn V. 9. nicht geradezu Worte Ijobs sind, so folgerten sie doch aus seinen Reden; vgl. auch 22, 2. — 10—15. Gerade das Gegentheil: Gott ist nicht allein gerecht, sondern er ist auch nachsichtig, weil, wenn er strenge Gerechtigkeit übte, den Menschen sofort der Tod träfe. Es ist dies gegen Ijobs beide Aussprüche, daß Gott ungerecht, und daß er, um zu strafen, so streng alles Thun des Menschen bewache (7, 12 ff.) In der Tiefe ist dies jedoch auch gegen das Dogma der drei gerichtet, von denen aber Zophar eine ähnliche Andeutung gegeben (11, 6.) Der Unterschied zwischen Elihu und den drei ist, daß diese im Leiden nur die Strafe für Vergehen, daher im Leidenden einen Verbrecher fanden, Elihu im Leiden das Mittel Gottes, den Menschen vom Bösen zurückzuhalten und zurückzuführen erblickt, so daß nicht das vollbrachte Vergehen, sondern die Anknüpfung an das

יַחַד וְאָדָם עַל־עָפָר יָשׁוּב׃ (טז) וְאִם־
בִּינָה שִׁמְעָה־זֹּאת הַאֲזִינָה לְקוֹל מִלָּי׃
(יז) הַאַף שׂוֹנֵא מִשְׁפָּט יַחֲבוֹשׁ וְאִם־
צַדִּיק כַּבִּיר תַּרְשִׁיעַ׃ (יח) הַאֹמַר לְמֶלֶךְ
בְּלִיַּעַל רָשָׁע אֶל־נְדִיבִים׃ (יט) אֲשֶׁר
לֹא־נָשָׂא ׀ פְּנֵי שָׂרִים וְלֹא נִכַּר־שׁוֹעַ
לִפְנֵי־דָל כִּי־מַעֲשֵׂה יָדָיו כֻּלָּם׃ (כ) רֶגַע ׀
יָמֻתוּ וַחֲצוֹת לָיְלָה יְגֹעֲשׁוּ עָם וְיַעֲבֹרוּ

Mensch zurückekehren.
16. Wohlan, so sieh es ein, hör' dieses, merk' auf meiner Worte Klang!
17. Kann denn wer haßt das Recht, regieren? und den gerecht Allmächtigen willst du verdammen?
18. Der doch zu einem König spricht: „Nichtswürdiger!" zu Fürsten: „Frevler!"
19. der nicht der Fürsten Anseh'n achtet, nicht Reiche vor dem Armen ansieht, denn seiner Hände Werk sind Alle!
20. Im Nu sterben sie, um Mitternacht wanken sie — ein Volk (an Menge) — und geh'n dahin, der Mächtige wird hinweggerissen, nicht durch

Böse im Busen des Menschens schon die Verhängung des Leidens rechtfertigt; nach jenen ist das Leiden ein Böses für Böses, nach Elihu voll Nutzens und Frommens, ein wahres Heil für den Menschen. Nun für diese Gerechtigkeit Gottes kurz und gedrängt die Beweise. Zuerst, wie die in 10. und 12. so nachdrücklich wiederholten אל und שדי zeigen, Ungerechtigkeit ist mit dem Wesen Gottes ganz unvereinbar: entweder er ist Gott, und dann allgerecht, oder ungerecht, dann aber nicht Gott. — Dann: die Schöpfung und Ordnung der Erde, der ganzen Welt beweisen die Gerechtigkeit Gottes, denn wozu hätte er sie sonst geschaffen und erhielte sie? (V. 13.) Der Redner drückt Schöpfung und Ordnung zugleich durch die Worte מי פקד עליו und ומי שם, wobei עליו zu wiederholen, aus. 36, 23. heißt מי פקד עליו דרכו „wer schreibt ihm seinen Wandel vor?" Ebenso hier: wer schrieb ihm die Erde (d. h. die Schöpfung und Ordnung hinsichtlich [ארצה] der Erde) vor? und dies durch die zweite Versh. auf תבל כלה erweitert. So die alten jüd. Komm. And.: wer hat ihm die Erde vertraut? und wer schuf die Welt, die ganze? (de Wette); wer beaufsichtigt ihn für die Erde, oder wer hat Einen bestellt für das ganze Erdenrund? (Arnh.); wer untersucht den Menschen auf der Erde und wer beachtet den ganzen Erdkreis? (Ewald). — Endlich: wenn Gott die von Ijob angenommene strenge Wacht gegen den Menschen üben würde, so würde der Mensch sofort sterben (14. 15.) So Raschi, Rabe, und dies im vollkommnen Zusammenhange und gegen einen der bedeutendsten Einwände Ijobs gerichtet. Die Neueren: wenn er nur auf sich achtete, seinen Hauch und Odem in sich einzöge, so ff. d. h. wenn Gott selbstsüchtig wäre, so würde nichts bestehen können. Man kann aber dann die matte Ausdrucksweise nicht verkennen; und auffällig wäre es, daß es dann nicht ורוחו hieße; Beweis endlich für die alte Auffassung liegt im תסף רוחם יגועון Ps. 104, 29., wo רוחם ganz wie hier רוחו des Menschen Geist. Das Hauptwort in den beiden Sätzen ist אדם, dem בשר parallel. Auf ihn bezieht sich das erste אליו, das רוחו ונשמתו, dem untergeordnet das zweite אליו sich auf Gott, dem Subj. zu ישים bezieht. — 16. Einl. zu weiterer Beweisführung. בינה (penult.) Imp. wie שמעה und האזינה. — 17. Gott muß gerecht sein, weil er die Welt regiert, und ohne Gerechtigkeit die Weltregierung gar nicht möglich wäre; die Welt, dann ohne Ordnung, würde längst untergegangen sein. Die zweite Versh. besagt: willst du allein das Gegentheil behaupten? Schon Rabe: חבש hier משל wie עצר. אף mit חבש zu „Zorn" zu verbinden („wird den Zorn zähmen"), verbietet 40, 8. — 18. Um dies Ijob aus der Erfahrung zu beweisen, raisonnirt Elihu folgendermaßen: wenn Gott ungerecht in der Weltregierung wäre, so hieße dies: er beschütze die Mächtigen, Großen, Herrscher, Gewaltthätigen, und ließe sie ungestört ihre Bedrückungen gegen die Schwachen und Geringen ausüben. Nun zeigt aber die Erfahrung, wie oft Gott die Mächtigsten, ja im Nu vom Gipfel ihrer Macht stürzt, so kann dies eben nur geschehen, weil er Gerechtigkeit übt. Elihu hat hiermit die frühere Schilderung Ijobs von den Weltläufen nicht geradezu geläugnet, sondern nur hervorgehoben, daß, so wirre diese scheinen, der Umstand, daß auch die Mächtigsten von Gott betroffen werden, doch für eine allseitige Gerechtigkeit zeugt, so daß andere Erscheinungen, wo diese nicht so klar hervortritt, aus anderen Zwecken erklärt werden müssen, wie es Elihu oben gethan hat. הַאֹמַר „würdest du nennen, geziemt es sich zu nennen ff.?" würde תאמר zu suppl. verlangen, müßte eigentlich הֶאָמֹר heißen, und zerreißt den ganzen Zusammenhang; daher mit Sept. Vulg. Syr. הָאֹמֵר. — 19. fügt der Ausführung einen Grund hinzu: warum sollte Gott nicht alle Menschen gleich achten, da sie alle sein Werk sind? — 20. Vielmehr läßt Gott plötzlich das Strafgericht über die Fürsten und Reichen ergehen. Der Parallelismus fordert וחצות לילה zu יגעשו (vgl. Ps. 18, 8.) zu ziehen, und konnte der Dichter immerhin an die im Be-

ויסירו אביר לא ביד: (כא) כי־עיניו על־
דרכי־איש וכל־צעדיו יראה: (כב) אין־
חשך ואין צלמות להסתר שם פעלי
און: (כג) כי לא על־איש ישים עוד
להלך אל־אל במשפט: (כד) ירע
כבירים לא־חקר ויעמד אחרים תחתם:
(כה) לכן יכיר מעבדיהם והפך לילה
וידכאו: (כו) תחת־רשעים ספקם במקום
ראים: (כז) אשר על־כן סרו מאחריו
וכל־דרכיו לא השכילו: (כח) להביא
עליו צעקת־דל וצעקת עניים ישמע:
(כט) והוא ישקט ׀ ומי ירשע ויסתר
פנים ומי ישורנו ועל־גוי ועל־אדם
יחד: (ל) ממלך אדם חנף ממקשי
עם: (לא) כי אל־אל האמר נשאתי לא

Menschenhand. 21. Denn auf des Mannes Wege sind seine Augen, und alle seine Schritte sieht er. 22. Nicht Finsterniß, nicht Todesschatten, daß Uebelthäter sich darin verbärgen. 23. Denn nicht achtet lang er auf den Menschen, daß in's Gericht er komm' vor Gott, 24. Gewaltige zerschmettert er ohn' Forschung, und setzt an ihre Stelle Andre, 25. dieweil er ihre Thaten kennt, er kehrt sie in der Nacht um, und sie sind zermalmt. 26. Unter Frevlern schlägt er sie, an dem Ort, wo's Viele sehen: 27. dieweil sie von ihm abgewichen, und seine Wege alle nicht geachtet, 28. bringend vor ihn Weheruf des Armen, und den Wehruf der Bedrängten hört er. 29. Verleiht er nun Ruhe, wer will verurtheilen? Verhüllt er das Antlitz, wer will ihn befehden? So auf ein Volk, so auf den Einzelnen zumal: 30. auf daß nicht herrsche ein gottloser Mensch von den Volksverführern. 31. Denn zu Gott ist nur zu sprechen: „ich

wußtsein des israelitischen Volkes stets lebendigen Ereignisse in Aegypten 2 M. 11, 4. 12, 29. denken. (Aehnliches auch über Sanheribs Heer 2 Kön. 19, 35.) Der ganze Zusammenhang lehrt, daß עם nur Apposition; um so weniger kann עם zu ויסירו, nachdem ויעברו vorhergegangen, gezogen werden. ולא ביד nicht durch die Hand, sondern durch irgend ein Geschehniß, das sichtlich unmittelbar von Gott kommt. — 22. Die Gerechtigkeit Gottes ist aber auch erklärlich aus seiner Allwissenheit. — 23—25. Aus demselben Allwissen bedarf es auch bei Gott nicht langer Untersuchung, plötzlich tritt sein Gericht ein, plötzlich die Strafe; wie V. 25. ausdrücklich erklärt. ישים sc. לבו wie V. 14. Raschi: nicht mehr legt Gott dem Menschen auf als was er verschuldet, daß er mit Gott ins Gericht gehen dürfte, was den Zusammenhang gänzlich zerstört. לילה wie V. 20. in der Nacht, Ein.: er kehrt (auf sie) die Nacht. — 26. Oeffentlich züchtigt er sie, daß es zu Aller Kenntniß kömmt, und weil es um so bittrer. תחת wird erkl. במקום (Raschi) an der Stätte der Frevler; תחת היותם רש׳ „weil sie Frevler sind" (Gesen.); „für ihre Frevel," aber רשעים ist nirgends pl. von רֶשַׁע. Da hier überall nur von den Mächtigen die Rede ist, so kann es auch verstanden werden „unter den Frevlern," in Gemeinschaft mit den niedrigsten Verbrechen, wozu dann „am Orte, wo man's sieht" einen neuen Zug hinzufügt. — 28. Die zweite Versh. zeigt, daß die erste Versh. den Akt vor dem Hören des Geschreis durch Gott enthalten muß, und kann daher להביא nur auf die Frevler (in השכילו V. 27.), עליו nur auf Gott (in דרכיו) gehen, falsch daher Andere: er bringt die Klage der Armen über sie, worauf die zweite Versh. matt und unlogisch wäre. — 29. 30. שקט im Hiph. heißt überall „Ruhe schaffen" 37, 17. Spr. Schel. 15, 18. Ps. 94, 13. und dann „Ruhe halten," deshalb auch „ruhig sein" Jesch. 7, 4. 30, 15. 32, 17. u. m. O. In dem erstern Sinne muß es daher auch hier gefaßt werden, und da „das Antlitz verhüllen" von Seiten Gottes überall Unglück bereiten heißt, so kann ישקט nichts Anderes als Ruhe, Sicherheit, Glück ertheilen bedeuten. שור heißt auch feindlich auf Einen blicken, nachstellen Hosch. 13, 7. Jirm. 5, 26. und kann, parallel mit ירשיע, keinen andern Sinn haben. Der V. 29. besagt also: Gott richtet, und wie nun auch sein Gericht ausfällt, mag er Glück oder Unglück, Lohn oder Strafe durch sein Urtheil ertheilen, Niemand kann sich dagegen erheben; und dieses Gericht übt er über Völker und über Einzelne. And.: verleihet er Ruhe, wer störet? Oder: wenn er Ruhe gebeut, wer will toben? wenn er das Antlitz verhüllt, wer will ihn schauen? V. 30.: Diese Gerichte haben aber dann den besondern Zweck, gottlose, volksverführerische Regenten aus dem Wege zu

אֶחְבֹּל׃ (לב) בִּלְעֲדֵי אֶחֱזֶה אַתָּה הֹרֵנִי אִם־עָוֶל פָּעַלְתִּי לֹא אֹסִיף׃ (לג) הֲמֵעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה ׀ כִּי־מָאַסְתָּ כִּי־אַתָּה תִבְחַר וְלֹא־אָנִי וּמַה־יָּדַעְתָּ דַבֵּר׃ (לד) אַנְשֵׁי לֵבָב יֹאמְרוּ לִי וְגֶבֶר חָכָם שֹׁמֵעַ לִי׃ (לה) אִיּוֹב לֹא־בְדַעַת יְדַבֵּר וּדְבָרָיו לֹא בְהַשְׂכֵּיל׃ (לו) אָבִי יִבָּחֵן אִיּוֹב עַד־נֶצַח עַל־תְּשֻׁבֹת בְּאַנְשֵׁי־אָוֶן׃ (לז) כִּי יֹסִיף עַל־חַטָּאתוֹ פֶשַׁע בֵּינֵינוּ יִסְפּוֹק וְיֶרֶב אֲמָרָיו לָאֵל׃

büßte, ich will nicht Unrecht thun; 32. was ich nicht sehe, lehre du mich; that ich Unrecht, ich will's nicht wieder thun!" — 33. Sieh, auch an dir wird er's vollenden! Denn du mußt es verwerfen, du annehmen, nicht ich; und was du (jetzt) erkannt, das rede. 34. Verständ'ge Männer sagen mir, und jeder Weise, der mich hört: 35. Ijob redete nicht mit Erkenntniß und seine Worte ohne Einsicht. 36. So werde Ijob immerfort geprüft ob seiner Widerreden nach der Frevler Art. 37. Denn zu der Sünde fügt' er Abfall, in unsrer Mitte höhnte er, und häufte seine Reden wider Gott. —

לה (א) וַיַּעַן אֱלִיהוּ וַיֹּאמַר׃ (ב) הֲזֹאת חָשַׁבְתָּ לְמִשְׁפָּט אָמַרְתָּ צִדְקִי מֵאֵל׃

35. 1. Da hub Elihu an und sprach: 2. Hältst du das für Recht, daß du sprichst:

נ"א אֶחֱזֶה v. 32. עטי׳ יִבָּחֵן v. 36.
נ"א אֱלִיהוּא v. 1.

schaffen. — 31. 32. Darum ist das einzig richtige Verhalten des Menschen im Leiden Gott gegenüber: Erkenntniß und Besserung des Fehls. Die zweite Versh. des V. 32. enthält dies klar. Und so können ohne Widerspruch die Worte des V. 31. נשאתי לא אחבל auch keinen andern Sinn haben, indem לא אחבל gänzlich parallel mit לא אסיף ist, חבל im Kal „Unrecht thun" zwar nur Nech. 1, 7., dagegen im Piel immer „Böses anthun, verderben, vernichten" heißt Jesch. 13, 5. u. a. v. O. Dagegen ist V. 31. als Auflehnung „ich habe gebüßt, was ich nicht verschuldet" ein völliger Widerspruch mit 32.; denn Niemand kann in Einem Athem sagen: ich leide ohne Schuld und wenn ich Böses gethan, will ichs nicht mehr thun. Das Richtige Raschi, und vgl. 33, 27. Ueber die Zwischenworte s. Ps. 18, 13. Elihu ist auch hierin bestimmt und klar, während die früheren Redner nur immer aussprechen: Ijob müsse zu Gott seine Hände erheben ff. — 33—37. Es ist offenbar, daß die V. 36. 37. einen Tadel über die Reden Ijobs enthalten; und daß V. 34. 35. ein hartes Urtheil über dieselben allen Einsichtsvollen in den Mund legen. Aber die Endworte des V. 33. ומה ידעת דבר stehen mit 34. in genauestem Zusammenhang, und korrespondiren insonders dem לא בדעת ידבר. Es kann also unmöglich V. 33. nach der bisherigen Auslegung zu dem Vorh. gezogen werden, noch dazu, da mit V. 31. 32. ein so angemessner Schluß gegeben ist. Wir können daher Erkl. wie: „Soll er nach deinem Sinn es vergelten?" „Denn du verwirfst, denn du wählest, nicht ich." (Als ironische Worte Gottes!) Was du dagegen weißt, rede (de Wette); oder: „Sollte er dann nach deinem Sinn vergelten, weil du ihn verwirfst?" „wähle du, nicht ich" (Arnh.), und Aehnliche, nicht gelten lassen. Vielmehr ist die Auseinandersetzung Elihus mit V. 32. zu Ende, und wie er seinen ersten Absatz (K. 33, 31—33.) mit der Aufforderung zu erwiedern schloß, so auch hier. Er fordert Ijob auf sich zu entscheiden. Denn Ijob müsse, da er die Frage gestellt, auch die Lösung, die er (Elihu) giebt, verwerfen oder annehmen, und so spreche er (Ijob) was er erkannt habe V. 33. Denn was die früheren Reden Ijobs betreffe, so werden sie von allen Einsichtsvollen verurtheilt V. 34. 35., und er hätte sich damit geradezu versündigt V. 36. 37. ה in המעמך ist für הֲא zu nehmen, oder so viel als הלא, die Verneinung mit einschließend, wie 1 Schem. 2, 27. 1 Kön. 16, 31. Jirm. 7, 9. S. Gesen. Lehrgeb. S. 835. אבי Einige: himmlischer Vater, And. von אבה „mein Wunsch," utinam wie אבוי, so schon Targ. Rabe. —

35. Dritter Absatz (K. 35.) Fortsetzung der Auseinandersetzung. Wenn Gottes Gerechtigkeit sich also im Sturz der Mächtigen zeigt, so bewährt sie sich auch in der Rettung der Unglücklichen. Der vorzüglichste Einwand,

(ג) כִּֽי־תֹאמַר מַה־יִּסְכָּן־לָךְ מָה אֹעִיל מֵחַטָּאתִי׃ (ד) אֲנִי אֲשִׁיבְךָ מִלִּין וְאֶת־רֵעֶיךָ עִמָּךְ׃ (ה) הַבֵּט שָׁמַיִם וּרְאֵה וְשׁוּר שְׁחָקִים גָּבְהוּ מִמֶּךָּ׃ (ו) אִם־חָטָאתָ מַה־תִּפְעָל־בּוֹ וְרַבּוּ פְשָׁעֶיךָ מַה־תַּעֲשֶׂה־לּוֹ׃ (ז) אִם־צָדַקְתָּ מַה־תִּתֶּן־לוֹ אוֹ מַה־מִיָּדְךָ יִקָּח׃ (ח) לְאִישׁ־כָּמוֹךָ רִשְׁעֶךָ וּלְבֶן־אָדָם צִדְקָתֶךָ׃ (ט) מֵרֹב עֲשׁוּקִים יַזְעִיקוּ יְשַׁוְּעוּ מִזְּרוֹעַ רַבִּים׃ (י) וְלֹא־אָמַר אַיֵּה אֱלוֹהַּ עֹשָׂי נֹתֵן זְמִרוֹת בַּלָּיְלָה׃ (יא) מַלְּפֵנוּ מִבַּהֲמוֹת אָרֶץ וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם יְחַכְּמֵנוּ׃ (יב) שָׁם יִצְעֲקוּ וְלֹא יַעֲנֶה מִפְּנֵי גְּאוֹן רָעִים׃ (יג) אַךְ־שָׁוְא לֹא־יִשְׁמַע אֵל וְשַׁדַּי לֹא יְשׁוּרֶנָּה׃ (יד) אַף כִּֽי־תֹאמַר לֹא תְשׁוּרֶנּוּ דִּין לְפָנָיו וּתְחוֹלֵל לוֹ׃ (טו) וְעַתָּה כִּי־אַיִן

נ״א וְאֶת־ v. 4. נ״א רֵעֶיךָ ibid.
עטי׳ כִּי־ v. 14.

„ich bin gerecht vor Gott?" 3. daß du sagen konntest: „was schafft es dir?" „was nützt es mehr mir als wenn ich gesündigt hätte?" 4. Ich will dir Wort' erwiedern, und deinen Freunden mit dir. 5. Zum Himmel blick und sieh, und zu den Wolken schau, hoch sind sie über dir! 6. Sündigst du, was wirkst du gegen ihn? sind deiner Frevel viel, was thust du ihm? 7. Bist du gerecht, was giebst du ihm? oder was empfängt aus deiner Hand er? 8. Deinesgleichen trifft deine Sünde, den Menschensohn dein Rechtthun. 9. Da schreien sie ob der Bedrückung Menge, wehklagen laut ob der Gewalt der Großen; 10. doch spricht man nicht: wo ist mein Gott, mein Schöpfer, der Jubelsang auch in der Nacht verleiht, 11. der uns belehrt vor dem Gethier der Erde, und vor des Himmels Vögeln weis' uns machte? 12. Da schreien sie, und er erhöret nicht, vor Böser Uebermuth: 13. nur Falsches hört Gott nicht, und der Allmächt'ge blickt nicht drauf. 14. Doch sprichst du, du erblickst ihn nicht: Gericht ist vor ihm, harre sein! 15. Hat

den Ijob erhoben, war, daß ihm seine Frömmigkeit nichts genützt, da er demungeachtet leide, also von der Sünde keinen größern Schaden gehabt hätte. Diesen beseitigt Elihu, indem er sagt: an und für sich kann von Nutzen oder Schaden hier gar nicht die Rede sein, da Gott von unserm Thun nicht berührt wird, sondern dessen Wirkungen nur unsre Nebenmenschen treffen. Aber werden diese von unsrem Frevel bedrückt, so hilft ihnen Gott allerdings, falls sie in Wahrheit ihn anflehen, weil er den Menschen zur Erkenntniß (מלפנו) und Sittlichkeit (יחכמנו) geschaffen (V. 11.) Indeß muß man die Hülfe Gottes nicht immer augenblicklich erscheinen sehen wollen, da sie die rechte Zeit abwartet. — 2. Vgl. 32, 2. — 3. Folgerung aus V. 2. Wenn es wahr wäre, daß Ijob Recht hätte, dann könnte dieser allerdings folgern: da ich gerecht bin und dennoch leide, so hätte es mir auch nicht mehr schaden können, wenn ich gesündigt hätte; so daß also überhaupt das Thun des Menschen ohne wesentliche Folge bliebe. Raschi: מה אעיל בצדקתי יותר מחטאתי. — 4. Diesem tritt Elihu entgegen. Klar bezeichnet er hier Ijob als Führer einer ganzen Meinungspartei, die, von der Leugnung des alten Dogma's der strengen Vergeltung ausgehend, die göttliche Vergeltung, den sittlichen Werth unsrer Handlungen überhaupt leugnete. — 5—8. Gott selbst in seiner Größe wird von dem guten oder bösen Thun des Menschen nicht berührt, sondern die anderen Menschen. — 9. עשוקים auch Am. 3, 9. für das Abstr. — 10. 11. Nicht das bloße Geschrei erhört Gott, sondern die, welche seiner erfüllt sind, weil er den Menschen zur Erkenntniß und Sittlichkeit geschaffen, und daher nur da rettet, wo diese vorhanden. Da wandelt er das Geschrei mitten in den nächtlichen Schrecken in Jubelgesänge. Wolfson will נותן וגו zu אמר ziehen als Charakterisirung der Ueppigen, weil, gehörte es zu עשי, es den Art. haben müßte. Er widerspricht sich aber selbst, da er doch מלפנו zu עשי zieht, das auch keinen Art. hat; auch können die schreienden Unterdrückten nicht mehr zu den Ueppiglebenden gehören. — 12. שם führt auf V. 10. zurück, die schreien, ohne Gottes zu gedenken, und der Erkenntniß und Sittlichkeit fern sind: diese erhört Gott nicht. — 13. 14. Denn auf Falsches hört

jezt sein Zorn nichts heimgesucht, sollt' er sich um den Uebermuth nicht kümmern sehr? 16. So öffnet Ijob seinen Mund zu Nichtigem, häuft ohn' Erkenntniß Worte. —

36. 1. Da fuhr Elihu fort und sprach: 2. Harr' mir ein wenig, und ich will dich lehren, denn noch sind Worte mir für Gott. 3. Mein Wissen trag' ich für den Fernen vor, und meinem Schöpfer schaff' ich Recht. 4. Denn wahrlich! nicht Trug sind meine Worte, ein Redlicher an Einsicht ist bei dir. — 5. Sieh, Gott ist mächtig, und verachtet nicht, mächtig an Geisteskraft! 6. Nicht läßt er Frevler leben, und schafft Bedrückten Recht. 7. Nicht zieht er vom Gerechten seine Augen ab; wohl auf dem Throne Könige, er läßt sie sitzen immerfort, erhöht sie noch; 8. und wenn in Ketten sie gefesselt, gefangen wurden in des Elends Banden: 9. zeigt er ihr Thun denselben und ihre Missethaten, da sie sich übernahmen, 10. und öffnet so ihr Ohr der Warnung, und spricht,

פָּקַד אַפּוֹ וְלֹא־יָדַע בַּפַּשׁ מְאֹד׃ (טז)
וְאִיּוֹב הֶבֶל יִפְצֶה־פִּיהוּ בִּבְלִי־דַעַת
מִלִּין יַכְבִּר׃

לו (א) וַיֹּסֶף אֱלִיהוּא וַיֹּאמַר׃ (ב) כַּתַּר־
לִי זְעֵיר וַאֲחַוֶּךָּ כִּי־עוֹד לֶאֱלוֹהַּ מִלִּים׃
(ג) אֶשָּׂא דֵעִי לְמֵרָחוֹק וּלְפֹעֲלִי אֶתֵּן־
צֶדֶק׃ (ד) כִּי־אָמְנָם לֹא־שֶׁקֶר מִלָּי
תְּמִים דֵּעוֹת עִמָּךְ׃ (ה) הֶן־אֵל כַּבִּיר
וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב׃ (ו) לֹא־יְחַיֶּה
רָשָׁע וּמִשְׁפַּט עֲנִיִּים יִתֵּן׃ (ז) לֹא־יִגְרַע
מִצַּדִּיק עֵינָיו וְאֶת־מְלָכִים לַכִּסֵּא
וַיֹּשִׁיבֵם לָנֶצַח וַיִּגְבָּהוּ׃ (ח) וְאִם־אֲסוּרִים
בַּזִּקִּים יִלָּכְדוּן בְּחַבְלֵי־עֹנִי׃ (ט) וַיַּגֵּד
לָהֶם פָּעֳלָם וּפִשְׁעֵיהֶם כִּי יִתְגַּבָּרוּ׃
(י) וַיִּגֶל אָזְנָם לַמּוּסָר וַיֹּאמֶר כִּי־יְשֻׁבוּן

עמו׳ בֶּם v. 7.

und sieht er nicht. Aber, magst du überhaupt daraus die Meinung ziehen, du erblickest ihn und sein Wirken nicht: die Rechtssache ist vor ihm; harre nur, sein Gericht wird schon eintreten. — 15. Denn, tritt auch die Strafe nicht gleich ein, so nimm doch nicht an, daß er sich um den Frevel gar nicht kümmre. ולא Nachsatz. פש die jüd. Komm. „Menge," von פוש (sich ausbreiten, hüpfen, übermüthig sein [s. zu Jirm. 50, 11.]) Uebermuth, Sept. Vulg. scelus פשע. —

36. Vierter Absatz (Kapp. 36. 37.) Nach diesen speziellen Auseinandersetzungen faßt Elihu seine Ansicht zusammen, formulirt sie genau in vollem Zusammenhange, und giebt ihr in einigen Zügen den Hintergrund auf dem Bilde der göttlichen Schöpfung. S. Einleit. zu Kap. 32. — 2—4. Einleitung zu dieser Resultirung. Die erste Hälfte von V. 2. ist, wie Raschi schon bemerkt, aramäisch und lautete hebr. הוחל לי מעט ואיגדך. Umbreit fügt hinzu: die Worte enthalten wahrscheinlich eine festgeprägte Höflichkeitsformel bei langer Ausdehnung einer auf Belehrung berechneten Rede. Da V. 2. לאלוה und V. 3. לפועלי „für Gott" heißt, so kann das ל in למרחוק auch nichts Anderes bezeichnen, und מרחוק nur eine Bezeichnung des in unendlicher Ferne Thronenden sein. Vgl. Jirm. 23, 23. And.: weit hin, And.: von Ferne hole ich meine Meinung. תמים V. 4. ist positiv, was לא שקר negativ. — 5. Das Allgemeine voran. „Er verachtet nicht" ist allgemein zu fassen, ohne תם oder עני dabei zu suppliren. So groß Gott ist, so verachtet er doch nichts als gering, wie menschliche Große thun, und, fügt er hinzu, darin besteht seine wahre Größe, und er vermag es, weil nicht etwa seine Macht allein, sondern auch sein Geist und Gefühl groß ist. — 6. „Leben" und gedeihen. — 7. Gott entzieht sich dem Gerechten nicht. Um Näheres anzugeben, stellt er die Menschen zuerst im höchsten Glücke dar, als Könige auf dem Throne, da erhält und erhöht er sie noch, daher nicht את „mit." — 8—10. Nun im tiefsten Unglück, gefangen, in Fesseln, in Elend, da bringt er sie zur Erkenntniß ihrer Gebrechen, daß sie sie abthun. Sehr bezeichnend כי יתגברו als Quelle ihrer Fehltritte,

מֵאָוֶן׃ (יא) אִם־יִשְׁמְעוּ וְיַעֲבֹדוּ יְכַלּוּ
יְמֵיהֶם בַּטּוֹב וּשְׁנֵיהֶם בַּנְּעִימִים׃ (יב)
וְאִם־לֹא יִשְׁמְעוּ בְּשֶׁלַח יַעֲבֹרוּ וְיִגְוְעוּ
בִּבְלִי דָעַת׃ (יג) וְחַנְפֵי־לֵב יָשִׂימוּ אָף
לֹא יְשַׁוְּעוּ כִּי אֲסָרָם׃ (יד) תָּמֹת בַּנֹּעַר
נַפְשָׁם וְחַיָּתָם בַּקְּדֵשִׁים׃ (טו) יְחַלֵּץ עָנִי
בְעָנְיוֹ וְיִגֶל בַּלַּחַץ אָזְנָם׃ (טז) וְאַף
הֲסִיתְךָ ׀ מִפִּי־צָר רַחַב לֹא־מוּצָק
תַּחְתֶּיהָ וְנַחַת שֻׁלְחָנְךָ מָלֵא דָשֶׁן׃
(יז) וְדִין־רָשָׁע מָלֵאתָ דִּין וּמִשְׁפָּט
יִתְמֹכוּ׃ (יח) כִּי־חֵמָה פֶּן־יְסִיתְךָ בְשָׂפֶק

v. 18. עטי׳ כִּי־

daß sie vom Unrecht kehren um. 11. Gehorchen sie und unterwerfen sich, beenden ihre Tage sie in Glück und ihre Jahr' in Freundlichkeit. 12. Doch wenn sie nicht gehorchen, fallen dem Geschoß sie und scheiden hin in Unverstand. 13. Denn die gottlosen Herzens sind, verharr'n im Zorn, sie flehen nicht, so er sie fesselt: 14. es stirbt vorzeitig ihre Seele, ihr Leben unter feilen Buben. 15. Den Elenden errettet er durch Elend, und öffnet durch den Druck ihr Ohr. — 16. Auch dich hatt' aufgereizt — nicht Noth — der Ueberfluß — nichts Festes war darunter — und die Besetzung deines Tisches voller Fett. 17. Da fülltest du die Frevlerschuld: Urtel und Recht, sie folgten drauf. 18. Doch der Grimm, daß er dich nicht aufreize wider die Züchtigung, und nicht der Sühnung

die Selbstüberhebung, der auch der Beste im Glücke sich nicht erwehren kann. Vgl. noch 33, 16. — 11. 12. Die Folgen, wenn sie auf diese Warnungen hören oder nicht. עבד vgl. Ps. 2, 11. Einige Codd. יבלו wie 21, 13. עבר בשלח 33, 18. — 13. Gew. erkl. man: „häufen den Zorn Gottes," wie Wolfson עליהם „auf sich" suppl. will. Dann hinkte es aber nur matt nach. Vielmehr Schilderung des Verhaltens der Gottlosen im Unglück: statt demüthig sich zu Gott zu wenden, grollen, murren, trotzen sie wider ihn, wie Raschi richtig erkl.: בבא יסורין עליהם מחרפים ומגדפים. — 14. Daher scharf noch einmal ihr früher (בנער 33, 25.) und schmählicher („unter" d. h. „wie" Targ., vgl. übrigens 5 M. 23, 18.) בקדשים Tod. — 15. Dem gegenüber die Rettung des Elenden, der die Warnung Gottes durch das Unglück beherzigt hat. Der prägnante Gedanke Elihus fordert ב „durch." — 16—21. Die in jedem Worte schwierigen Verse erfordern eine sorgfältige Beachtung. Daß sie die Anwendung der vorhergehenden Auseinandersetzung auf Ijob enthalten, entging Keinem. Nun müssen wir bemerken, 1) daß mit הן אל V. 22. eine neue Hinweisung auf Gott beginnt, wie ebenso V. 26. vgl. 33, 29., also diese Anwendung mit V. 21. schließt; 2) daß das Prät. הסיתך 16. mit dem Fut. יסיתך 18. einen Gegensatz bildet, und so in Verbindung mit dem Prät. מלאת 16. 17. vom folg., wo stets Fut., abscheidet; 3) daß ebenso das zweimalige אל 20. 21. diese Verse vom Vorherg. trennt. Wir hätten demnach drei Absätze: 16. und 17., 18. und 19., 20. und 21. Die V. 16. 17. können sich demnach nur auf die Vergangenheit Ijobs beziehen, und müssen die Erklärung seines gegenwärtigen Zustandes enthalten; 18. 19. die Mahnung, keine unrichtige Ansicht von seinem Zustande sich zu bilden; und 20. 21. endlich die Mahnung, aus diesem Zustande nicht zum Bösen sich verleiten zu lassen. — 16. 17. סות nur im Hiph. gebraucht, heißt überall überreden, aufregen, anreizen, verführen (weshalb sehr oft לאמר folgt), das nur an der einzigen Stelle 2 Chr. 18, 31. versteckter ist. Hierzu kann allein רחב das Subj. sein, zu welchem צר der Gegensatz, so daß מפי צר nur parenthetisch und מפי verneinend zu verstehen ist, wo es dann höchst nachdrücklich. Ein weiterer Zusatz zu רחב ist לא מוצק תחתיה. מוצק heißt überall „gegossenes, Guß," (nicht etwa „beengt"), das Flüssige in der Erstarrung, so daß es der Gegensatz zu Flüssigem ist s. 37, 18. 38, 38. (auch 37, 10. parallel mit קרח). Der Redner deutet sehr tiefsinnig an, daß unter diesem Ueberfluß, Reichthum Ijobs keine feste Grundlage war, (רחב als neutr. mit dem fem. תחתיה, oder dieses fem. als neutr.) מלא bildet mit מלאת Wortspiel. Die zweite Versh. von 17. giebt nun die Folge dessen in dem gegenwärtigen Zustande (darum Fut.) an: auf das דין רשע folgte nun das דין ומשפט (vgl. Spr. Schel. 5, 5.) Urthel und Recht. Elihu giebt also die Erkl.: im Reichthum überhob sich Ijob, er fehlte, und das Mißgeschick folgte. Allerdings kommt dies scheinbar auf die Ansicht der früheren Gegner Ijobs zurück; aber da Elihu von vorn herein das Maß des Elends nicht als Maß der Fehle erklärte, sondern jenes nur als Mittel, um von diesen zurückzuführen, so steht seine Erklärung auf ganz anderm Grunde. And.: „Auch dich wird er führen aus dem Drange in's Weite, wo keine Beengung, und die Be=

Größe dich verleite. 19. Achtet er etwa deinen
Reichthum? Nicht Gold, nicht alle hohen
Kräfte! 20. So sehne nicht dich nach der
Nacht, wo Völker hingehen — nach unten.
21. So wahre dich, nicht wende dich zum Un=
recht, daß du es wähltest ob des Elends! —
22. Sieh, Gott in seiner Kraft ist hoch erhaben,
und wer belehrt gleich ihm? 23. Wer schreibt
ihm seinen Wandel vor? wer spricht: du
thatest Unrecht? 24. Bedenk, daß du sein
Thun erhebest, das Menschen preisen; 25. es
schauen alle Menschen drauf, der Erdensohn er=
blickt es aus der Ferne. 26. Sieh, Gott ist
groß, wie unbegreiflich, und seiner Jahre Zahl,
wie unerforschlich! 27. So zieht er Wasser=
tropfen auf, geläutert werden sie zu Regen in
dem Nebel; 28. dann träufeln aus den Wol=
ken sie, und rieseln auf der Menschen Menge.
29. Doch wer verstehet des Gewölkes Span=
nung, das Krachen seiner Hütte? 30. Sieh,
darinnen breitet er sein Feuer aus, indeß des

וְרָב־כֹּפֶר אַל־יַטֶּךָּ׃ (יט) הֲיַעֲרֹךְ שׁוּעֲךָ
לֹא בְצָר וְכֹל מַאֲמַצֵּי־כֹחַ׃ (כ) אַל־
תִּשְׁאַף הַלָּיְלָה לַעֲלוֹת עַמִּים תַּחְתָּם׃
(כא) הִשָּׁמֶר אַל־תֵּפֶן אֶל־אָוֶן כִּי עַל־זֶה
בָּחַרְתָּ מֵעֹנִי׃ (כב) הֶן־אֵל יַשְׂגִּיב בְּכֹחוֹ
מִי כָמֹהוּ מוֹרֶה׃ (כג) מִי־פָקַד עָלָיו
דַּרְכּוֹ וּמִי־אָמַר פָּעַלְתָּ עַוְלָה׃ (כד) זְכֹר
כִּי־תַשְׂגִּיא פָעֳלוֹ אֲשֶׁר שֹׁרְרוּ אֲנָשִׁים׃
(כה) כָּל־אָדָם חָזוּ־בוֹ אֱנוֹשׁ יַבִּיט
מֵרָחוֹק׃ (כו) הֶן־אֵל שַׂגִּיא וְלֹא נֵדָע
מִסְפַּר שָׁנָיו וְלֹא־חֵקֶר׃ (כז) כִּי יְגָרַע
נִטְפֵי־מָיִם יָזֹקּוּ מָטָר לְאֵדוֹ׃ (כח) אֲשֶׁר־
יִזְּלוּ שְׁחָקִים יִרְעֲפוּ עֲלֵי ׀ אָדָם רָב׃
(כט) אַף אִם־יָבִין מִפְרְשֵׂי־עָב תְּשֻׁאוֹת
סֻכָּתוֹ׃ (ל) הֵן־פָּרַשׂ עָלָיו אוֹרוֹ וְשָׁרְשֵׁי

setzung deines Tisches füllen mit Fett. Doch ff." And. מפי צר „mehr als der Mund der Noth;" „durch des Feindes Wort." — 18. 19. כפר schon 33, 24. die Strafe als Sühnung; daher auch שפק für ספק Züchtigung. הסית ב׳ aufreizen gegen etwas 2, 3. 1 Schem. 26, 19. Jirm. 43, 3. חמה mit dem masc. was durch das dazwischengetretene פן erklärlich. Die Größe der Leiden als Züchtigung und Sühnung soll Ijob nicht zum Murren gegen diese verleiten; denn was anderes könnte Gott im Sinne haben, da Reichthum und alle irdischen Vorzüge (מאמצי כח) nichts vor ihm sind, er sie also nicht um eignen Vortheil dir entzieht? שוע Glück, Reichthum. בצר s. Anm. zu 22, 24. And.: würde das aufwiegen dein Gebet? Löwenthal: soll dich hinstellen dein Schreien wo kein Gedränge ist, und all das wilde Anstrengen deiner Kraft? — 20. 21. Er soll sich daher nicht verleiten lassen sich nach der vernichtenden Todesnacht zu sehnen, oder sich der Sünde zuzuwenden, daß er an ihr wegen seines Leidens Wohlgefallen finde. In den schwierigen Worten לעלות עמים תחתם, die erkl. werden: „wo Völker sich hinwegheben von ihrer Stelle," „wo V. hinaufziehen an dieser Stelle," „wo V. sinken unter sich," muß der Gegensatz von עלה und תחת beachtet werden: wo Völker hinaufziehen, aber — nach unten, also wo Völker vernichtet werden, verschwinden. Die zweite Versh. des V. 21. verstehen die Erkl.: „denn solches wählest du lieber als dulden, als Elend;" sie muß aber als Abhängesatz von der ersten Versh. verstanden werden. Es ist eben der prägnante Gedanke: das Elend verführe dich nicht zum Bösen, sondern leite dich warnend davon ab und zum Guten. — 22. Was Elihu zuvor aussagt, und was er jetzt auf Ijob angewendet hat, das stützt er durch die Hinweisung auf Gottes Größe, wie sie sich insonders an den Erscheinungen am Himmel zeigt, im Regen, Donnerwetter und Licht; jedoch mit der Beziehung, daß Gott auch dieser sich bedient, um Völkern und Menschen wohl und wehe damit zu thun, und sie so zum Guten zu erziehen, um sie zu belehren. Es ist ein tiefes Verkennen des ganzen Stückes, daß die christlichen Komm. dem מורה hier durchaus die Bedeutung Herr, Gebieter (Sept. δυνάςης) vindiziren, da doch die Bedeutung von „Lehrer" feststeht 2 Kön. 27, 38. 2 Chr. 15, 3. Spr. Schel. 5, 13. 6, 13. Jesch. 9, 14. Chab. 2, 18. u. a. — 24. 25. Ijob müsse sich daher allen Menschen zugesellen, um Gottes Thun zu preisen. So Targ. And.: schauen; dann wäre aber 25. schleppend, tautologisch, während er so den Grund des Lobsingens angiebt. — 27. Als Einzelnes zuerst die Bereitung des Regens aus zusammengezogenen Tropfen (woher? sagt der Dichter nicht), die sich im Nebel läutern (28, 1. nicht „träufeln," was erst in V. 28.) — 29. Ferner der Donner. Vgl. Ps. 105, 39. — 30. Nun der Blitz (אור wie 37, 3. zeigt) im Gewölk

Meeres Wurzeln er verhüllt. 31. Denn durch sie richtet Völker er, giebt Speis' in Ueberfluß. 32. Die Hände bedeckt er mit Feuer, und sendet 's wider das Empörerhaupt. 33. Sein Sturmgetös verkündet es, selbst das Gethier das Heraufziehende.

37. 1. Auch hierbei bebt mein Herz, und zittert auf von seiner Stelle. 2. Hört ihr das Tosen seines Sturmes, Gemurmel, das aus seinem Munde kommt; 3. er läßt ihn unter'm ganzen Himmel los, sein Feuer über die Säume der Erde; 4. dahinter brüllt der Donner her, er donnert mit gewaltiger Stimme, und unaufhaltsam, daß seine Stimme vernommen werde; 5. Gott donnert mit seiner Wunderstimme, thut Großes, unbegreiflich. 6. So spricht zum Schnee er: sei auf Erden! und

הַיָּם כִּסָּה׃ (לא) כִּי־בָם יָדִין עַמִּים יִתֶּן־
אֹכֶל לְמַכְבִּיר׃ (לב) עַל־כַּפַּיִם כִּסָּה־
אוֹר וַיְצַו עָלֶיהָ בְמַפְגִּיעַ׃ (לג) יַגִּיד
עָלָיו רֵעוֹ מִקְנֶה אַף עַל־עוֹלֶה׃

לז (א) אַף־לְזֹאת יֶחֱרַד לִבִּי וְיִתַּר
מִמְּקוֹמוֹ׃ (ב) שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ בְּרֹגֶז קֹלוֹ
וְהֶגֶה מִפִּיו יֵצֵא׃ (ג) תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם
יִשְׁרֵהוּ וְאוֹרוֹ עַל־כַּנְפוֹת הָאָרֶץ׃ (ד)
אַחֲרָיו ׀ יִשְׁאַג־קוֹל יַרְעֵם בְּקוֹל גְּאוֹנוֹ
וְלֹא יְעַקְּבֵם כִּי־יִשָּׁמַע קוֹלוֹ׃ (ה) יַרְעֵם
אֵל בְּקוֹלוֹ נִפְלָאוֹת עֹשֶׂה גְדֹלוֹת וְלֹא
נֵדָע׃ (ו) כִּי לַשֶּׁלֶג ׀ יֹאמַר הֱוֵא־אָרֶץ

v. 33. עטי׳ אַף

v. 6. קמץ נ״א לא מקף

(עליו), während die Tiefen des Meeres mit dichter Finsterniß bedeckt sind. Poetisch aber gezwungen erkl. And.: er hüllt um sich das Licht und bedeckt sich mit des Meeres Wurzeln, d. h. mit den Wassern die er heraufgezogen. — 31. בם auf alles Genannte. Strafe und Segen. — 32. על bei כסה zeigt überall den Gegenstand an, der bedeckt wird; כפים sind die Träger des Thuns Ps. 24, 4. Mich. 7, 3. so Jesch. 49, 16.: „auf die Hände habe ich dich gegraben." אור wie V. 30. Blitz. עליה kann nur auf אור gehen, מפגיע ist aber an dem Orte, wo es noch vorkommt, Jesch. 59, 16. der Vertreter, also hier der an der Spitze der frevelnden Völker (31.) steht, die Gott richtet. Der V. ist also eine weitere Erklärung der ersten Hälfte von V. 31., das Gericht Gottes. — 32. יגד על kommt nur noch 1 Schem. 27, 11. vor „verkünden über uns, von uns," und da רֵעַ 2 M. 32, 17. Mich. 4, 9. überall Geräusch, Getöse, Geschrei heißt, so kann רעו nur Subj. sein, und das Suff. wie עליו nur auf Gott gehen. עליו aber geht wie עליה im vor. V. auf das Ungewitter, den Blitz, und dem עליו steht על עלה parallel, wie מקנה dem רעו. Der V. giebt demnach die Anzeichen des aufziehenden Wetters an: das Getöse in der Luft, das Sturmgebrause (רע) und vom Vieh gegebene Anzeichen, wie Klaggeheul, Flucht dgl. So Rabe, Ewald und And., und leiten die Worte so zu dem weitern Gemälde des Unwetters im Anfang des folgenden Kap. über. —

37. 1. Bei diesen Anzeichen des heraufziehenden Wetters erzittert der Mensch. — 2. Immer lauter schallt der Sturm. Höchst ausdrucksvoll ruft der Redner seine Umgebung auf, da die steigende Angst sich aussprechen will. Die zweite Versh. steigert die Bedeutung der ersten, es ist eben nur ein leises Murmeln aus Gottes Munde, aber fürchterliches Tosen für des Menschen Ohr, vgl. 26, 14. — 3. Der Sturm fegt durch die Luft („unter dem Himmel"), nun fährt der Blitz über die Erde. שרה Jirm. 15, 11. loslassen. הו— auf den Sturm im vor. V. (Die Erkl. verstehen Donner, der kömmt aber erst V. 4.) — 4. Nun auf den Blitz (אחריו) der gewaltige Donner, der unaufhaltsam (ולא יעקבם) nun losbricht. — 5. Abschluß des Gemäldes des Unwetters. — 6. Hieran reiht der Dichter ein Gemälde der rauhen Jahreszeit. Um dasselbe zu erläutern, führen wir folgende Schilderung des Klima's in Palästina von Robinson an: „die herbstlichen Regen, die Frühregen der heiligen Schrift, fangen gewöhnlich in der letztern Hälfte des Oktober an oder im Anfang des November, nicht plötzlich, sondern nach und nach, was dem Landmann Zeit läßt, seine Weizen- und Gersten-Felder zu besäen. Der Regen kömmt meist aus W. oder W. N. W., und dauert zwei bis drei Tage hintereinander, indem er besonders stark zur Nachtzeit fällt. Dann dreht sich der Wind

וְגֶשֶׁם מָטָר וְגֶשֶׁם מִטְרוֹת עֻזּוֹ׃ (ז) בְּיַד־
כָּל־אָדָם יַחְתּוֹם לָדַעַת כָּל־אַנְשֵׁי
מַעֲשֵׂהוּ׃ (ח) וַתָּבוֹא חַיָּה בְמוֹ־אָרֶב
וּבִמְעוֹנֹתֶיהָ תִשְׁכֹּן׃ (ט) מִן־הַחֶדֶר
תָּבוֹא סוּפָה וּמִמְּזָרִים קָרָה׃ (י) מִנִּשְׁמַת־
אֵל יִתֶּן־קָרַח וְרֹחַב מַיִם בְּמוּצָק׃
(יא) אַף־בְּרִי יַטְרִיחַ עָב יָפִיץ עֲנַן אוֹרוֹ׃
(יב) וְהוּא מְסִבּוֹת ׀ מִתְהַפֵּךְ בְּתַחְבּוּלֹתָו
לְפָעֳלָם כֹּל אֲשֶׁר־יְצַוֵּם ׀ עַל־פְּנֵי תֵבֵל
אָרְצָה׃ (יג) אִם־לְשֵׁבֶט אִם־לְאַרְצוֹ
אִם־לְחֶסֶד יַמְצִאֵהוּ׃ (יד) הַאֲזִינָה זֹּאת
אִיּוֹב עֲמֹד וְהִתְבּוֹנֵן ׀ נִפְלְאוֹת אֵל׃
(טו) הֲתֵדַע בְּשׂוּם־אֱלוֹהַּ עֲלֵיהֶם וְהוֹפִיעַ

נ״א וַתָּבֹא v. 8. נ״א ע׳ ibid. נ״א יִתֵּן־ v. 10.
עטי׳ מְסִבּוֹת v. 12. בתחבולתיו קרי ibid.
נ״א זֹאת v. 14. עטי׳ נִפְלָאוֹת ibid.
נ״א וְהוֹפִיעַ v. 15.

Regenguß und Regengüsse seiner Macht 7.
— er siegelt's ein in aller Menschen Hand, daß alle Erdensöhne, die er schuf, erkennen —
8. da flieht Gewild in seine Höhle, und ruht in seinen Lagerstätten. 9. Aus der Kammer kommt Sturm, aus den Schläuchen Frost,
10. vor Gottes Hauch wird Eis, die weiten Wasser fest. 11. Dann belastet er mit Feuchtigkeit die Wolken, zerstreuet seine Feuerwolke,
12. sie wälzt sich hin ringsum nach seiner Führung zu thun all was er ihr gebietet auf des Erdballs Fläche, 13. sei es zur Geißel für sein Land, sei es zur Gnade, daß er es treffen läßt. 14. Merk hierauf, Jjob, steh, sieh Gottes Wunder ein! 15. Weißt du, wie Gott es ihnen aufgetragen, sein Wolken=

nach Osten und mehrere Tage schönes Wetter folgen. Während der Monate November und Dezember fällt der Regen meist in starken Güssen. Schnee fällt oft im Januar und Februar bis zur Fuß=Tiefe, liegt aber nicht leicht lange. Die Erde friert niemals doch werden die Teiche mit dünnem Eis bedeckt. Donner und Blitz sind im Winter häufig." — Den Schnee stellt nun der Dichter voran, um gleich anzudeuten, welche Jahreszeit er meint; die Häufung der Ausdrücke für Regen deuten die Steigerung desselben an, wie sie eben beschrieben worden. — 7. Zwischensatz. Gezwungen erklären hier Viele, wie 9, 7., er versiegelt durch die Kälte die Menschen in ihre Häuser, daß sie zur Arbeit nicht ausgehen können. Vielmehr wie ungef. 33, 16., er besiegelt dem Menschen durch den Wechsel der Jahreszeiten, durch die Fülle des Regens, die Erkenntniß, daß Gott Alles bewirkt. Robinson sagt: „wenn es während des Winters in Palästina genug regnet, so ist der Landmann des Gedeihens seiner Saat gewiß." — 8. Das Gewild flüchtet sich vor der rauhen Jahreszeit in die Höhlen. — 9. Nun der Sturmwind, der Frost. Woher diese kommen? Man erklärt חדר gew. nach 9, 9. חדרי תימן Süden; allein חדר heißt nur Kammer; eben so erkl. man מזרים Norden und vergleicht מזרות 38, 32. מזר in der Mischn. wird vom Aruch und Rambam „Schlauch" erkl. Wir bleiben hierbei stehen. Der Ursprung der Luftbewegung ist heute noch so unbekannt, wie damals, und die „Höhle des Aeolus" kann hier gut durch „Kammer" und „Schlauch" ersetzt werden. — 10. מוצק nicht eng, sondern fest (Eis) s. 36, 16. — 11. Dann (אף) die Umkehr des Winters in den Frühling wieder, statt Sturm und Frost tritt Regen ein, und die Gewitter hören auf (s. oben). רי ἅπ. λεγ. von רוה, And.: ברי von ברה = ברר Heiterkeit (Targ. Rabe). טרח ἅπ. λεγ. wovon טֹרַח die Last, Bürde. (עָנָן in 15 Codd.) And.: auch in Regen stürzt er herab die Wolke, es zerstreut das Gewölk sein Blitz. And.: und Heiterkeit vertreibt die Wolke, das Gewölk zerstreut sein Licht. — 12. 13. Das Part. מתהפך heißt wo es vorkommt 1 M. 3, 24. Richt. 7, 13. „was sich wälzt;" es kann daher nur mit והוא auf das Gewölk gehen, dessen Wirkungen bis jetzt vorzugsweise geschildert worden. Die Verse sagen: alle diese Naturerscheinungen gehen nach Gottes Willen und Absicht vor sich, zugleich mit moralischen Zwecken für die Menschenwelt — die alte biblische Ansicht — zur Züchtigung oder zum Segen. Das zweite אם in V. 13. ist wohl nur ein Schreibefehler, da dann die schönste Harmonie des V. hergestellt ist. — 14. Nun die Folgerung aus diesen Wundern der Natur: wir sehen sie und empfinden ihre Wirkungen, aber wir verstehen nicht die Einrichtung,

feu'r erglänzen läßt? 16. Weißt du um der Wolken Schweben, die Wunder deß, der vollkommen an Einsicht? 17. du, der sich warme Kleider anzieht, wenn Er der Erde Ruhe giebt vor'm Süd? 18. Wölbst Wolken du mit ihm, starke, wie gegossner Spiegel? 19. Lehr' uns, was wir von ihm sprechen sollen; vor Dunkel bringen wir nichts

אוֹר עֲנָנוֹ׃ (טז) הֲתֵדַע עַל־מִפְלְשֵׂי־עָב
מִפְלְאוֹת תְּמִים דֵּעִים׃ (יז) אֲשֶׁר־
בְּגָדֶיךָ חַמִּים בְּהַשְׁקִט אֶרֶץ מִדָּרוֹם׃
(יח) תַּרְקִיעַ עִמּוֹ לִשְׁחָקִים חֲזָקִים כִּרְאִי
מוּצָק׃ (יט) הוֹדִיעֵנוּ מַה־נֹּאמַר לוֹ לֹא

נ״א בְּהַשְׁקִיט v. 17.

die Art und Weise, wie sie werden und wirken. — 15. And. wenn Gott sie im Sinn hat. Vgl. aber שום על 2 M. 5, 8. und öfter „jemandem auferlegen." אור עננו umgekehrt V. 11. — 16. 17. מפלשי ἅπ. λεγ. פלש = פלס, פלש sich wälzen, wiegen, mit dem ἅπ. λεγ. מפלאות Gleichklang bildend. Gew. erkl. man V. 17.: weißt du wie deine Kleider heiß werden, wenn die Erde ruhig, And. schwül wird vom Südwinde? also wie die Wärme wirkt? Sehr wunderlich. Vielmehr muß das אשר eine ironische Bemerkung an התדע knüpfen. Der Südwind (vgl. Jech. 21, 2.) ist für Palästina ein warmer; wenn das Land Ruhe vor ihm hat, so ist es kühl; dann muß der Mensch, so hinfällig ist er, sofort warme Kleider anziehen, und ein solcher sollte Kenntniß von den höchsten Kräften und Wirkungen in der Schöpfung haben? — 18. Die Wölbung der Wolkenschichten, aus denen der blaue Himmel besteht, und dadurch einem gegossnen Spiegel gleicht. Die Spiegel im Alterthum bestanden aus polirtem Metall,



Alte Metallspiegel.

נַעֲרֹךְ מִפְּנֵי־חֹשֶׁךְ׃ (כ) הַיְסֻפַּר־לוֹ כִּי
אֲדַבֵּר אִם־אָמַר אִישׁ כִּי יְבֻלָּע׃ (כא)
וְעַתָּה ׀ לֹא־רָאוּ אוֹר בָּהִיר הוּא בַּשְּׁחָקִים
וְרוּחַ עָבְרָה וַתְּטַהֲרֵם׃ (כב) מִצָּפוֹן זָהָב
יֶאֱתֶה עַל־אֱלוֹהַּ נוֹרָא הוֹד׃ (כג) שַׁדַּי
לֹא־מְצָאנֻהוּ שַׂגִּיא כֹחַ וּמִשְׁפָּט וְרָב־
צְדָקָה לֹא יְעַנֶּה׃ (כד) לָכֵן יְרֵאוּהוּ
אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל־חַכְמֵי־לֵב׃

לח (א) וַיַּעַן־יְהוָה אֶת־אִיּוֹב מִנْ הַסְּעָרָה
וַיֹּאמַר׃ (ב) מִי זֶה ׀ מַחְשִׁיךְ עֵצָה בְמִלִּין

נ״א וּמִשְׁפָּט v. 23.
נ״א מִנ ׀ או מִן־ מן קרי v. 1.
נ״א עֵצָה v. 2.

vor. 20. Wird etwa von ihm berichtet, so lang ich rede? spricht ein Mensch (von ihm), und sei 's bis daß er verginge? 21. Doch nun, nicht sieht das Licht, das reine, das im Himmel, man, wenn Wind dahinfuhr und ihn klärt, 22. von Mitternacht der Goldglanz kommt: Gottes ist furchtbare Majestät! 23. Der Allmächtige, nicht dringen wir zu ihm, der groß an Kraft, an Recht und hoher Huld, er drücket nicht — 24. darum gewahren ihn die Menschen, doch schaut ihn nicht der Geistesweiseste! — —

XXII. Erste Rede Gottes.

38. 1. Da erwiederte der Ewige dem Ijob aus dem Wetter und sprach: 2. Wer ist es, der den Weltplan verdunkelt mit Wor-

vgl. I. S. 497, und fügen wir hier die Abbildung verschiedener Formen derselben bei. — 19. 20. Daher, weil die Kenntniß des Menschen so gering ist (מפני חשך), vermag er auch nicht genügend Gott zu rühmen, etwas Wesentliches über Gott vorzubringen, und gäbe er sich noch so lang und so viel Mühe. לו „von ihm." Sehr bescheiden wird אמר, ספר statt rühmen, preisen gesagt; man kann es nicht einmal ein Sprechen von Gott nennen, wenn wir von ihm reden. אם entspricht dem ה interr., beide כי sind abhängig. — 21—24. Letzte Folgerung. Daß diese Verse ein Ganzes bilden, ergiebt sich aus dem לא ראו V. 21., dem לא יראה V. 24., zu dem יראוהו ein Wortspiel bildet, und das לא מצאוהו parallel ist. Eben so steht אלוה 22. und שדי 23. hier immer parallel. Der Mensch kann das klare Sonnenlicht am Himmel, wenn dieser vom Winde geklärt worden, (ם in ותטהרם auf שחקים), nicht anschauen — um wie viel weniger Gott, dessen die höchste Majestät ist? Ihn fürchten die Menschen, aber auch der Weiseste sieht (erkennt) ihn nicht. Schon Sept. Gold für Goldglanz νέφη χρυσαυγοῦντα. (Aehnliches Secharj. 4, 12.) Bei יראה ist הו aus יראוהו zu suppl. Gewöhnlich (schon Raschi): Gott achtet die Weisesten nicht, was den Aussprüchen Elihus ganz und gar widerspricht, insonders 35, 11. —

38. Die Reden Gottes und Ijobs Antworten (38—42, 6.) Nachdem so Elihu die eigentliche Lösung, die Beantwortung der ganzen Frage ausgesprochen, daß nämlich der Wechsel des Geschickes nach weisem, vom Menschen nicht immer zu erkennenden Plane Gottes zur Erziehung des Menschen diene und angeordnet werde, das Unglück also den Selbstzweck der Warnung, Zurückführung, Besserung habe — war noch der Erweis hierfür nothwendig; dieser Erweis war aber nur aus der Natur, aus der Schöpfung Gottes zu entnehmen, in welcher Alles in höchster Zweckmäßigkeit, nach allweisem Plane, ein jedes Gebilde mit seinem Selbstzweck und doch dem Ganzen eingeordnet, erscheint. Das, was die Natur lehrt, ist vom Dichter Gott selbst in den Mund gelegt. Hierüber ist das Nähere in der Einleitung zu Kap. 32. gegeben. Die hauptsächlichsten Sätze, die hier ausgesprochen werden, sind: 1) das ganze Weltall ist in wunderbarster Weisheit und Zweckmäßigkeit geschaffen, und Alles in bestimmter Weise gegründet und abgegränzt; 2) der Mensch vermag nicht allein Solches nicht selbst hervorzubringen, und nicht zu beherrschen, sondern auch nicht ganz zu begreifen; alles innerste Wesen und aller Umfang des Geschaffnen bleibt ihm verborgen; denn er ist an Kraft, an Lebensdauer und Einsicht beschränkt; 3) Alles in der Schöpfung hat seinen Selbstzweck, da Vieles ganz außerhalb des Menschenkreises steht, und demselben nicht dient (38, 26. 27. 39, 7—12.), ja von Gott Größtes und Furchtbarstes, das der Mensch nicht zu überwältigen vermag, geschaffen worden, und das also seinen Zweck

בְלִי־דָעַת׃ (ג) אֱזָר־נָא כְגֶבֶר חֲלָצֶיךָ
וְאֶשְׁאָלְךָ וְהוֹדִיעֵנִי׃ (ד) אֵיפֹה הָיִיתָ
בְּיָסְדִי־אָרֶץ הַגֵּד אִם־יָדַעְתָּ בִינָה׃
(ה) מִי־שָׂם מְמַדֶּיהָ כִּי תֵדָע אוֹ מִי־נָטָה

ten ohne Erkenntniß? 3. So gürte wie ein Held deine Lenden, ich will dich fragen, belehre mich! 4. Wo warst du, als ich die Erde gründete? Bericht' es, wenn du Einsicht kennst! 5. Wer setzte ihre Maße fest, so du es weißt,

נ״א בְּלִי־ v. 2.

allein in sich trägt, nämlich zur Verursachung der Uebel, die nach dieser ganzen Darstellung als für den Menschen unentbehrlich anerkannt werden müssen (40, 25. 26—32.); 4) Gottes Allmacht, Allweisheit und Allgüte ist also unwiderlegbar aus der Natur erwiesen, und um so mehr muß der Mensch auch in seinen Geschicken dieselben Eigenschaften Gottes waltend anerkennen, und Recht und Gerechtigkeit von ihm geübt voraussetzen, auch da, wo er sie in ihren Motiven nicht zu erkennen glaubt (40, 7—14.) Wie es dem Dichter geziemt, stellt er diese Sätze nicht nackt als solche dar, sondern bringt sie in zwei Formen zum Ausspruch, einmal indem er die Schöpfungen Gottes ausführlich schildert, dann indem er das Verhältniß des Menschen zu diesen fragweise charakterisirt, nicht etwa als nackte und wohlfeile Ironie, sondern damit auf den innern Gedanken lebhaft deutend. In diesen Schilderungen ist der erste Versuch einer umfassenden Naturbeschreibung, namentlich dessen, was über den gewöhnlichen Kreis des Menschen hinausliegt, zu finden, und der darin vorwaltende Gedanke von der Einheit des Universums, wie diese in Gott liegt, stellt diese Schilderung an die Spitze aller tiefern Einsicht des Menschengeistes in die Natur. Die in einigen Partieen wirklich unübertreffliche Kraft der Zeichnung, die Lebendigkeit, der volle Farbenton und die Mannichfaltigkeit machen sie zu einem Meisterwerk eines Naturgemäldes. Der Dichter beginnt mit der Gründung der Erde, die er als einen der großen Weltkörper bezeichnet (38, 4—7.), und der er die Abgränzung des Meeres gegenüberstellt (8—11.), mit dem Erstehen des Morgens (12—15.), dem die Tiefen des Meeres und des Todtenreiches gegenüberstehen (16—18.), so die Welt zwischen Licht und Finsterniß getheilt zeigend (19—21.) Es folgen nun die besonderen Erscheinungen des Himmelsraumes, Schnee, Hagel, Blitz, Wind, Regen, Eis, Sterne, Wolken (22—38.) Von hier ab geht er zur Thierwelt über, hindeutend, wie Gott auch dem Raubthier Nahrung bestimmt (39—41.), und jedem Thiere Geburtszeiten ertheilt hat (39, 1—4.); im besondern schildert er nun die Freiheit der Waldesels und Büffels (5—12.), die Besonderheiten des Straußes, Rosses, der Adlerarten (13—30.) Das Nilpferd und Krokodil ziehen als hervorragendste, und dem Palästinenser weniger bekannte, furchtbarste Thiere die Aufmerksamkeit (K. 40. 41.) auf sich. Das Ganze hat der Dichter in zwei Reden abgetheilt, von denen jede mit einer kurzen Antwort Ijobs schließt. Die erste (38. 39.) leitet ein und giebt die allgemeinen und kürzeren Schilderungen, um durch sie darzulegen, wie alle Gebilde der göttlichen Schöpfung nach höchster Weisheit und ganz unabhängig vom Menschen zu ihren Zwecken geschaffen worden, worauf Ijob sich demüthig beugt (40, 1—5.); die zweite (40, 6—32. u. K. 41.), indem sie ausführt, daß dem Menschen über das Große und Furchtbare in der Menschenwelt wie in der Natur gar keine Gewalt gegeben ist, zeigt an dem Bilde zweier ausländischer, unbesiegbarer und furchtbarer Thiere, daß Gott die gewaltigen Frevler und die Uebel überhaupt zuläßt, ja herbeibringt, um damit jene Zwecke der Erziehung des Menschen zu bewerkstelligen; worauf Ijob seine Anerkenntniß und Reue ausspricht (42, 1—6.) — Erste Rede Gottes (Kapp. 38. 39.) — 1. „Aus dem Wetter,“ die Erkl. wollten darin eine Anknüpfung an das von Elihu geschilderte Unwetter finden. Elihu sah das Wetter kommen, schilderte es, und — nun spricht Gott aus dem herangekommenen Wetter. Wir finden hierin weniger Poetisches, als vielmehr Effekthascherei, die dem antiken Dichter nicht eigenthümlich. Die Schilderung Elihus, der auch von Schnee, Sturm, Eis ff. spricht, ist auch viel zu allgemein, als daß sie hierzu genau passe. Vielmehr war es allgemeine Vorstellung des Alterthums, daß Gott „aus dem Wetter“ spricht und erscheint, noch dazu wenn der Grundton, wie hier, ein Erzürnen ist. So war ja auch die Erscheinung auf Sinai, so schildert sie Chabakkuk 3, so der Psalmist (18, 8 ff.) Die einfache Wiederholung 40, 6. bestätigt dies. — 2. 3. Die Aufeinanderfolge beider V., und der Wiedergebrauch der Worte 42, 3. zeigen, daß auch in V. 2. Ijob gemeint ist. Das schneidende Urtheil, das sofort über Ijobs Reden gefällt wird, daß er nämlich den Zweck (עצה) Gottes in seinen Verhängnissen verdunkelt hat, indem er lediglich in seine faktische Persönlichkeit sich versenkte, nicht aber sich dazu erhob, daß Gott mit dieser überhaupt einen weitern Zweck haben könne, indem er also, während er den Irrthum (vgl. 42, 7.) seiner Gegner so treffend widerlegte, die Erkenntniß des göttlichen Zweckes in noch mehr Dunkelheit brachte, wird durch die Rede in dritter Person, welche eine Unkenntniß derselben, ein Fremdsein, darum ein Suchen nach ihr fingirt, sehr erhöht. Um so mehr nähert sich nun V. 3. ihm wieder, indem Gott Ijob ermuthigt, sich ihm gewissermaßen gleich- und gegenüberstellt, wodurch aber dessen Schwäche nur noch sichtbarer wird. — 4. Der Mensch von gestern! Wie will dieser den Plan der Schöpfung, wie alles dessen, was seitdem geschehen, verstehen; wenn aber nicht verstehen, wie will er ihn beurtheilen! — 5—7. Die Gründung der Erde beschrieben wie der Bau eines Hauses:

עָלֶיהָ קָּו׃ (ו) עַל־מָה אֲדָנֶיהָ הָטְבָּעוּ
אוֹ מִי־יָרָה אֶבֶן פִּנָּתָהּ׃ (ז) בְּרָן־יַחַד
כּוֹכְבֵי בֹקֶר וַיָּרִיעוּ כָּל־בְּנֵי אֱלֹהִים׃
(ח) וַיָּסֶךְ בִּדְלָתַיִם יָם בְּגִיחוֹ מֵרֶחֶם
יֵצֵא׃ (ט) בְּשׂוּמִי עָנָן לְבֻשׁוֹ וַעֲרָפֶל
חֲתֻלָּתוֹ׃ (י) וָאֶשְׁבֹּר עָלָיו חֻקִּי וָאָשִׂים
בְּרִיחַ וּדְלָתָיִם׃ (יא) וָאֹמַר עַד־פֹּה
תָבוֹא וְלֹא תֹסִיף וּפֹא יָשִׁית בִּגְאוֹן
גַּלֶּיךָ׃ (יב) הֲמִיָּמֶיךָ צִוִּיתָ בֹּקֶר יִדַּעְתָּה
שַׁחַר מְקֹמוֹ׃ (יג) לֶאֱחֹז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ
וְיִנָּעֲרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה׃ (יד) תִּתְהַפֵּךְ
כְּחֹמֶר חוֹתָם וְיִתְיַצְּבוּ כְּמוֹ לְבוּשׁ׃
(טו) וְיִמָּנַע מֵרְשָׁעִים אוֹרָם וּזְרוֹעַ רָמָה

נ״א מֵרֶחֶם v. 8.
נ״א פֹּ׳ בא v. 11. נ״א תום׳ ibid.
׳א במקום ה׳ ibid. ידעת השחר ק׳ v. 12.
ע׳ תלויה v. 13. ע׳ תלויה v. 15.

oder wer zog die Meßschnur über sie? 6. Worauf doch wurden ihre Gründe eingesenkt, oder wer legte ihren Eckstein? 7. indeß zumal die Morgensterne jauchzten, und alle Gottessöhne jubelten. 8. Wer schloß das Meer mit Thoren ein, als wie aus Mutterschooß es brach hervor? 9. als ich Gewölk zu seinem Kleide machte, und Wetterwolke ihm zur Windel, 10. da ich darum die Gränze einschnitt, da Riegel ich und Thore setzte, 11. da ich sprach: bis hieher komme und nicht weiter, hier bleib' es steh'n in deiner Wogen Wuth! — 12. Entbotest du dein Lebelang den Morgen, bestelletest dem Frühroth seine Stätte, 13. zu umfassen die Säume der Erde, daß die Frevler aus ihr verscheucht werden? 14. Sie wandelt sich wie Siegelthon, doch jene bergen sich wie in Gewand; 15. den Frevlern wird ihr Licht entzogen, der hochgehobne Arm

zuerst die Maß- (5a.) und Ortsbestimmung (5b.), dann die Eingrabung des Grundes (6a.) und Legung des Grundsteins (6b.). Der Mensch kennt weder die Art und Weise der Schöpfung, noch ihre Maße, ihren Umfang; sie sind über den Begriff des Menschen, aber müssen doch in ihrer Weisheit von ihm anerkannt werden. Freilich ist der gegenwärtige Mensch im Besitz mancher Kenntniß, die hier noch als verhüllt bezeichnet wird, ohne daß darum das Wunderbare in Gottes Schöpfung der Erkenntniß näher liege, es ist nur weiter hinausgelegt worden. Die Sitte des Alterthums war es, daß die Grundlegung eines größern öffentlichen Bauwerks unter Gesang und Musik geschah Sech. 4, 7. Esr. 3, 10. Aber nicht Menschen jubelten bei der Gründung der Erde, sondern die Morgensterne (die Sterne, die, am Morgen sichtbar, am Schöpfungsmorgen der Erde strahlten), und die Engel (1, 6.) Weil dies der Schöpfungsgeschichte im 1 M. 1., welche die Sterne nach der Erde schaffen läßt, nicht entspricht, wollen Rabe, Ralbag, Rdak dies für den steten Sphärengesang, der durch den beständigen harmonischen Kreislauf der Sterne geschieht, halten, und ב in ברן mit בעבור „so daß deshalb" erklären — als wenn der Dichter nicht frei in seiner Schilderung sich bewegen könnte. (Wie V. 8. ebenfalls nicht der Schöpfungsgeschichte entspricht). Jedenfalls läßt aber diese Stelle durchblicken, daß der Dichter die Erde schon als einen der Weltkörper ansieht. — 8—11. Das Meer der Erde gegenüber. In einem überraschend kühnen Bilde läßt er das Meer bei seiner Schöpfung wie ein Kind aus einem Mutterschooße (den Schlünden der Erde) hervorgehen, und mit Kleid und Windeln umhüllt werden, als welche Wolke und Nebel, die auf dem Meere ruhen, erscheinen. Weiterschreitend, wie Gott der Erde Maß bestimmt hat, so dem Meere Gränzen, über die es nicht hinausgeht, die hohen Ufer und Küsten, um nicht die Erde zu überfluthen. ויסך 3, 23. בגיחו in ganz gleicher Bedeutung (מבטן) Ps. 22, 10., יצא ist dann fortschreitend. חתלתו Jech. 16, 4. שבר erkl: Raschi von den zerrissenen, zerklüfteten Ufern; besser von dem großen Bett des Meeres, welches Bett in seiner Unregelmäßigkeit wie hineingebrochen in das feste Land ist. And. nach Targ. vgl. es mit גזר bestimmen. Die Meisten suppl. bei ישית : חק, Rabe בחך. — 12—15. Der aufgehende Morgen, welcher die Erde beleuchtet, und dadurch die in der Nacht schleichenden Frevler (Diebe, Mörder) verscheucht oder entdeckt. Wenn der Mensch am Schöpfungsmorgen (V. 7.) nicht zugegen war, und keinen Einfluß übte: thut er es vielleicht bei der während seines

zerbricht. — 16. Kamst du bis zu des Meeres Quellen? durchwandeltest den Abgrund der Fluth? 17. Sind dir enthüllt des Todes Pforten, die Pforten des Todesschattens siehst du? 18. Verstehest du der Erde Breiten all'? Bericht' es, wenn du Alles weißt! — 19. Wo ist der Weg dahin wo Licht wohnt, und Finsterniß, wo ist ihr Sitz? 20. daß du sie führest bis zu ihrer Grenze, daß du zu ihrem Haus die Pfade weißt. 21. Du kennest es, denn damals wurdest du geboren, und deiner Tage Zahl ist groß! — 22. Kamst du zu des Schnees Schatzkammern, und die Schatzkammern des Hagels siehst du? 23. die ich verspare für der Bedrängniß Zeit, zum Tage des Kampfs und der Schlacht! — 24. Wo ist der Weg dahin, wo Licht sich spaltet, wo Gluthwind über die Erde bricht? 25. Wer theilt dem Regenguß Kanäle ab,

תִּשָּׁבֵר׃ (טז) הֲבָאתָ עַד־נִבְכֵי־יָם וּבְחֵקֶר
תְּהוֹם הִתְהַלָּכְתָּ׃ (יז) הֲנִגְלוּ לְךָ שַׁעֲרֵי־
מָוֶת וְשַׁעֲרֵי צַלְמָוֶת תִּרְאֶה׃ (יח) הִתְבֹּנַנְתָּ
עַד־רַחֲבֵי־אָרֶץ הַגֵּד אִם־יָדַעְתָּ כֻלָּהּ׃
(יט) אֵי־זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכָּן־אוֹר וְחֹשֶׁךְ
אֵי־זֶה מְקֹמוֹ׃ (כ) כִּי תִקָּחֶנּוּ אֶל־גְּבוּלוֹ
וְכִי תָבִין נְתִיבוֹת בֵּיתוֹ׃ (כא) יָדַעְתָּ
כִּי־אָז תִּוָּלֵד וּמִסְפַּר יָמֶיךָ רַבִּים׃
(כב) הֲבָאתָ אֶל־אֹצְרוֹת שָׁלֶג וְאוֹצְרוֹת
בָּרָד תִּרְאֶה׃ (כג) אֲשֶׁר חָשַׂכְתִּי לְעֶת
צָר לְיוֹם קְרָב וּמִלְחָמָה׃ (כד) אֵי־זֶה
הַדֶּרֶךְ יֵחָלֶק אוֹר יָפֵץ קָדִים עֲלֵי־אָרֶץ׃
(כה) מִי־פִלַּג לַשֶּׁטֶף תְּעָלָה וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז

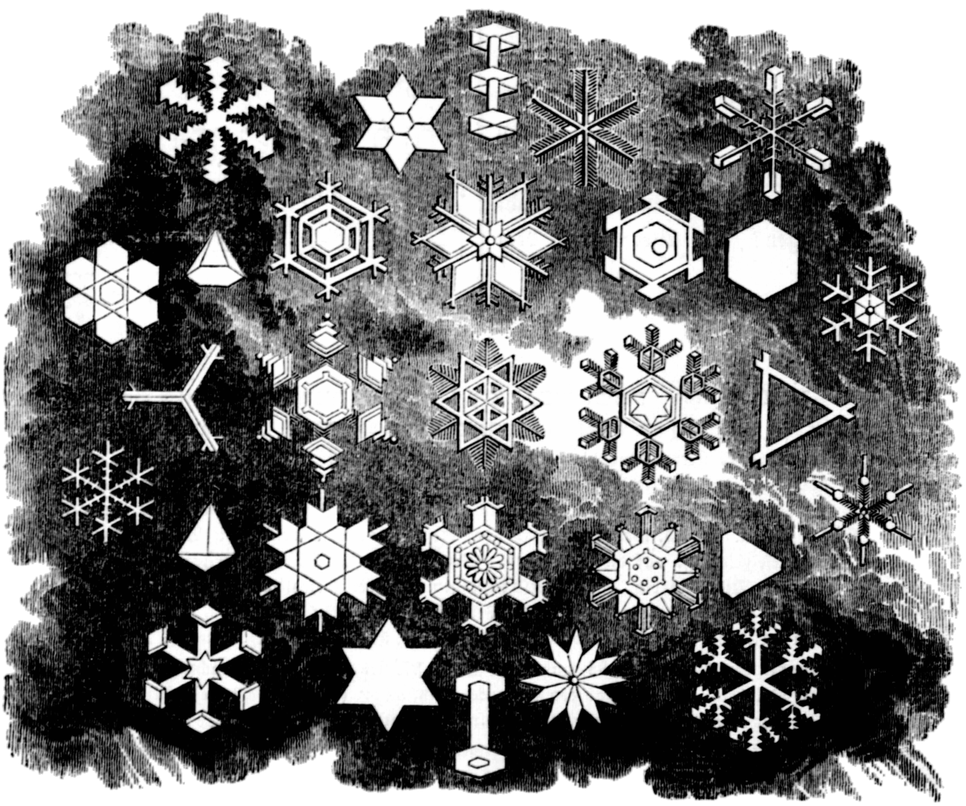
נ״א אֵיזֶה v. 19. נ״א אֵיזֶה ibid.
נ״א אֹצְרוֹת v. 22. נ״א וְאֹצְרוֹת ibid.
נ״א אֵיזֶה v. 24.

Lebens steten Wiederkehr des Morgens? Zugleich die Natur als Dienerin des Rechts (Licht), die Frevler bloß stellend. V. 13.: schnell und ganz beleuchten die Strahlen des Morgenroths die Erde, so daß der Frevler sofort in's Licht gestellt wird, daher davoneilt. Schwierig ist V. 14.: die Erde wandelt sich wie Siegelthon, d. h. wie Siegelthon eine unförmliche Masse ist, die mit einem Male durch Aufdrücken des Siegels (s. II. S. 592) sichtbare Gestalten und Lettern zeigt, so die Erde, wenn sie aus der gestaltlosen Finsterniß vom Lichte des Morgenroths übergossen, Berge, Thäler, Flüsse, Wälder, Saaten, Städte ff. zeigt. Aber nun der Zusatz: ויתיצבו כמו לבוש, was ist da Subjekt? Rabe: בני אדם die Menschensöhne stehen auf der Erde wie ein Gewand, das täglich wechselt; And.: כנפות הארץ, And.: בקר ושחר, And.: Alles stellt sich dar, tritt hervor wie im Gewande des Lichts. Sowohl Sinn als Form ist dabei gezwungen. Vielmehr muß das Plur. masc. ויתיצבו, dem Sing. fem. תתהפך zur Seite, einen Gegensatz aufstellen, und da liegt nichts näher, als daß תתהפך auf הארץ, und ויתיצבו auf רשעים, beide in den beiden Versh. von V. 13. ebenso nebeneinandergestellt, geht, noch dazu da V. 15. gleich mit מרשעים fortfährt. Während die ganze Erde offen und entblößt da liegt, „stellen sich die Frevler wie in ein Gewand“ d. h. verbergen sich, und „ihnen wird ihr Licht entzogen.“ Was für Licht? Die Interpr. sagen: das ist die Nacht, und beziehen sich auf 24, 17. Allein da heißt es: der Morgen d. h. das Licht ist ihnen Todesschatten. Vielmehr ist auch hier Licht als Symbol des Glückes, des Lebens zu verstehen. — 16—18. Dem lichten Morgen gegenüber die dunklen Tiefen des Meeres und des Todtenreiches. נבכי die jüdischen Komm. von בכה thränen, hervorquellen, Gesen. aram. נבג, Ewald Strudel von נבך = בוך, so auch Targ. V. 17. s. Anm. zu 26, 5. V. 18. schließt nun den Blick auf die Erde ab, um zu den Wundern des Himmels zu kommen. — 19. 20. Zuerst die Stätte des Lichts und der Finsterniß am Himmel, von wo sie sich über die Welt breiten, die Finsterniß, wie hier überall, nicht als Abwesenheit des Lichtes, sondern für sich bestehend angesehen. In V. 20. beziehen sich die Suff. sowohl auf אור als auf חשך. לקח אל zu etwas führen 1 M. 48, 9. Der Sinn ist: du beherrschest sie wohl? wie V. 12. — 22. 23. Schnee und Hagel, womit Gott den Geschöpfen der Erde Bedrängniß schafft, wenn dies in seinem Plane liegt. Nichts ist bewundernswerther als die mannichfaltigen und wunderschönen Formen der Schneekrystalle, von denen wir hier Einige nach mikroskopischen Beobachtungen geben. — 24. Blitz und Gluthwind. אור wie 36, 30. 32. 37, 3. 11. 15. קדים

קֹלוֹת׃ (כו) לְהַמְטִיר עַל־אֶרֶץ לֹא־אִישׁ
מִדְבָּר לֹא־אָדָם בּוֹ׃ (כז) לְהַשְׂבִּיעַ
שֹׁאָה וּמְשֹׁאָה וּלְהַצְמִיחַ מֹצָא דֶשֶׁא׃
(כח) הֲיֵשׁ לַמָּטָר אָב אוֹ מִי־הוֹלִיד אֶגְלֵי־
טָל׃ (כט) מִבֶּטֶן מִי יָצָא הַקָּרַח וּכְפֹר
שָׁמַיִם מִי יְלָדוֹ׃ (ל) כָּאֶבֶן מַיִם יִתְחַבָּאוּ

נ״א שׁוֹאָה v. 27. נ״א מוֹצָא ibid.

und Bahn dem Wetterstrahl? 26. zu regnen auf männerleeres Land, auf Wüsten, wo kein Mensch, 27. zu sättigen Oed' und Verödung, und Graswuchs sprießen zu lassen? 28. Hat denn der Regen einen Vater, oder wer zeuget die Tropfen des Thaus? 29. Aus wessen Schooße geht das Eis hervor, der Reif vom Himmel, wer gebiert ihn? 30. Zu Stein verbirgt sich Wasser, der Fluthen Fläche liegt



Schneekrystalle.

f. I. S. 217. — 25—30. Regen mit Blitz, Eis, Reif. Nicht ist der Regen bloß da, um für den Menschen das Land zu befruchten, sondern auch unbewohnte Steppen befeuchtet er, daß das Gras daselbst sprieße, weil dies seinen Selbstzweck in seinem Dasein hat. Zu 25. vgl. 28, 26., zu 27. 30, 3. Die V. 28. 29. sagen: haben Regen, Thau, Eis, Reif eine sichtbare Ursache ihres Entstehens, oder mußt du ihr Entstehen auf Gott allein zurückleiten? Die Erkl. Gesen.'s von כאבן V. 30. als כתחת אבן die Wasser unter ihrer gefrornen Oberfläche, ist nicht nöthig,

gefesselt. — 31. Hast du geknüpft die Bande der Plejaden, oder des Orions Bande, du lösest sie? 32. Führst du zur Zeit die Sternbilder heraus, den Bär mit seinen Jungen leitest du? 33. Kennst du des Himmels Satzungen, und seine Herrschaft auf die Erde setzest du ein? — 34. Erhebst du deine Stimme zum Gewölk, daß Wasserfülle dich bedecke? 35. Entsendst du Blitze, daß sie fahren, daß sie dir sagen: hier sind wir? 36. Wer legte Weisheit in Lichtgebilde, oder wer verlieh dem Luftgebilde Einsicht? 37. Wer zählet Wolken mit Weisheit ab, des Himmels Krüge, wer gießt sie aus, 38. daß Staub zerfließet in Fluß, und Schollen sich ballen? — 39. Erjagst du für die Löwin Raub, der jungen Löwen Hunger stillst du, 40. so sie in Höhlen sich strecken, im Dickicht auf die Lauer liegen? 41. Wer schafft dem

וּפְנֵי תְהוֹם יִתְלַכָּדוּ׃ (לא) הַתְקַשֵּׁר
מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ־מוֹשְׁכוֹת כְּסִיל
תְּפַתֵּחַ׃ (לב) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ
וְעַיִשׁ עַל־בָּנֶיהָ תַנְחֵם׃ (לג) הֲיָדַעְתָּ
חֻקּוֹת שָׁמָיִם אִם־תָּשִׂים מִשְׁטָרוֹ בָאָרֶץ׃
(לד) הֲתָרִים לָעָב קוֹלֶךָ וְשִׁפְעַת־מַיִם
תְּכַסֶּךָּ׃ (לה) הַתְשַׁלַּח בְּרָקִים וְיֵלֵכוּ
וְיֹאמְרוּ לְךָ הִנֵּנוּ׃ (לו) מִי־שָׁת בַּטֻּחוֹת
חָכְמָה אוֹ מִי־נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה׃ (לז) מִי־
יְסַפֵּר שְׁחָקִים בְּחָכְמָה וְנִבְלֵי שָׁמַיִם מִי
יַשְׁכִּיב׃ (לח) בְּצֶקֶת עָפָר לַמּוּצָק וּרְגָבִים
יְדֻבָּקוּ׃ (לט) הֲתָצוּד לְלָבִיא טָרֶף וְחַיַּת
כְּפִירִים תְּמַלֵּא׃ (מ) כִּי־יָשֹׁחוּ בַמְּעוֹנוֹת
יֵשְׁבוּ בַסֻּכָּה לְמוֹ־אָרֶב׃ (מא) מִי יָכִין

v. 32. נ״א הַתוֹצִיא

vgl. 37, 10. — 31—33. Die Sterne. כימה, כסיל, עיש s. zu 9, 9. מערנות Heiterkeit 1 Schem. 15, 32. paßt hier nicht, wohl aber mit Versetzung der Buchstaben מענדות Bande von ענד. מושכות von משך ziehen, Zugseil, Schlepptau; der V. ist so überaus wohl gebaut. מזרור nach Ein. für מזלות s. II. S. 687. die Sternbilder des Thierkreises, nach And. mit מזרים 37, 16. als Norden, Nordsterngruppen, And. für מאזרות Gürtel des Orion, And. von נזר die Sterne der nördlichen und südlichen Krone. Die Jungen des Bären sind die drei Schwanzsterne, die ihn stets begleiten. V. 33. spricht sehr klar über die Gesetze, nach welchen die Bewegung aller Himmelskörper geschieht, und diese Einflüsse auf die Erde üben. Der Gedanke der **Natureinheit** giebt sich hier deutlich zu erkennen. — 34—37. Die kleineren Himmelserscheinungen in ihrer Gesetzlichkeit, nach welcher Regen, Blitz, Wolken genau abgemessen sind, so daß in ihnen volle Weisheit waltet. Zu 34. vgl. 22, 11. Während der Talm. שכוי V. 36. für Hahn erkl., die jüd. Komm. dies und טחות (Ps. 51, 8.) für Herz, Nieren: lehrt der Zusammenhang, der טחות parallel den ברקים V. 35. und שחקים V. 37. stellt, daß die demnächstige Uebertragung: „wer legte dir in die Nieren Weisheit, oder wer gab den Gedanken Einsicht?" (Gesen. de Wette) völlig hineingeschneit ist. Vielmehr zeigt V. 37., der wieder ein Besonderes aufzählt, daß unter טחות und שכוי ein Allgemeineres in den Himmelserscheinungen verstanden sei, diese in ihrer Allgemeinheit selbst. שכוי von שכה, vgl. משכית, שכיה, heißt was man erblickt, also Gebilde, Gestalt; טח steht צח, einer Wurzel, die hellsten Strahl, Glanz bedeutet, völlig nahe (Ewald), und möchten daher טחות alle glänzenden, שכוי die dunkleren (und darum sichtbaren) Luftgebilde sein. Eine Stütze für Strahl, Glanz findet sich auch in dem טחה, מטוחי קשת 1 M. 21, 16. schießen, Schuß. Arnheim übers.: wer hat das Kunstvolle (חכמה) hingestellt so sicher (von בטח)? oder wer hat so zuversichtlich gemacht das Erfindungsreiche? — ישכיב kann, z. B. aus שכבת זרע nicht zweifelhaft sein. V. 38. bei heftigem Regen wird der Staub flüssig, dann aber klebt die feuchte Erde zusammen. Ein. ב in בצקת „seitdem." — 39—41. Hier verläßt der Dichter den Himmel und die Erde, und geht zur Thierwelt über. Zuerst die Fürsorge Gottes für die Nahrung auch der Thiere und namentlich ihrer Jungen, welchen nicht durch menschliche Pflege Futter bereitet wird, und zwar insonders Löwen (Vierfüßler) und Raben (Vögel). —

לָעֹרֵב צֵידוֹ כִּי יְלָדוֹ אֶל־אֵל יְשַׁוֵּעוּ
יִתְעוּ לִבְלִי־אֹכֶל׃

Raben seine Aetzung, wenn seine Jungen zu
Gott schrei'n, flattern ohne Speise? —

לט (א) הֲיָדַעְתָּ עֵת לֶדֶת יַעֲלֵי־סָלַע
חֹלֵל אַיָּלוֹת תִּשְׁמֹר׃ (ב) תִּסְפּוֹר יְרָחִים
תְּמַלֶּאנָה וְיָדַעְתָּ עֵת לִדְתָּנָה׃ (ג)
תִּכְרַעְנָה יַלְדֵיהֶן תְּפַלַּחְנָה חֶבְלֵיהֶם
תְּשַׁלַּחְנָה׃ (ד) יַחְלְמוּ בְנֵיהֶם יִרְבּוּ בַבָּר
יָצְאוּ וְלֹא־שָׁבוּ לָמוֹ׃ (ה) מִי־שִׁלַּח פֶּרֶא
חָפְשִׁי וּמֹסְרוֹת עָרוֹד מִי פִתֵּחַ׃ (ו) אֲשֶׁר־
שַׂמְתִּי עֲרָבָה בֵיתוֹ וּמִשְׁכְּנוֹתָיו מְלֵחָה׃
(ז) יִשְׂחַק לַהֲמוֹן קִרְיָה תְּשֻׁאוֹת נוֹגֵשׂ
לֹא יִשְׁמָע׃ (ח) יְתוּר הָרִים מִרְעֵהוּ
וְאַחַר כָּל־יָרוֹק יִדְרוֹשׁ׃ (ט) הֲיֹאבֶה רֵּים
עָבְדֶךָ אִם־יָלִין עַל־אֲבוּסֶךָ׃ (י) הֲתִקְשָׁר־
רֵים בְּתֶלֶם עֲבֹתוֹ אִם־יְשַׂדֵּד עֲמָקִים

39. 1. Hast du gewußt die Zeit für
die Geburt der Felsgems? wahrst du der
Hindinnen Kreisen? 2. zählst du die Monde
ab, daß sie sie füllen, und wußtest die Zeit,
da sie gebären? 3. Sie knieen nieder, wer=
fen ihre Jungen, ihren Wehen entrungen.
4. Ihre Kinder erstarken, wachsen im Freien,
gehen und kehren nicht wieder. — 5. Wer
ließ den wilden Esel frei, des Waldesels
Bande, wer löste sie? 6. Dem ich die Wüste
gab zum Hause, zur Wohnung die Salz=
steppe? 7. Er lacht des Stadtgetümmels,
des Treibers Lärmen hört er nicht. 8. Auf
Bergen Erspähtes ist seine Weide, und allem
Grünen spürt er nach. — 9. Gewillt der
Büffel dir zu dienen? wird er an deiner
Krippe übernachten? 10. Kannst du den
Büffel binden an die Furche mit dem Seil?

v. 41. ילדיו קרי
v. 1. נ״א מֹור
v. 2. נ״א פֹּר או פֹּ׳
ibid. נ״א וְיָדַעְתָּ
v. 4. עטו׳ יָצְאוּ
v. 6. נ״א תָיו
v. 7. נ״א תְשֻׁ׳
ibid. נ״א נֹגֵשׂ

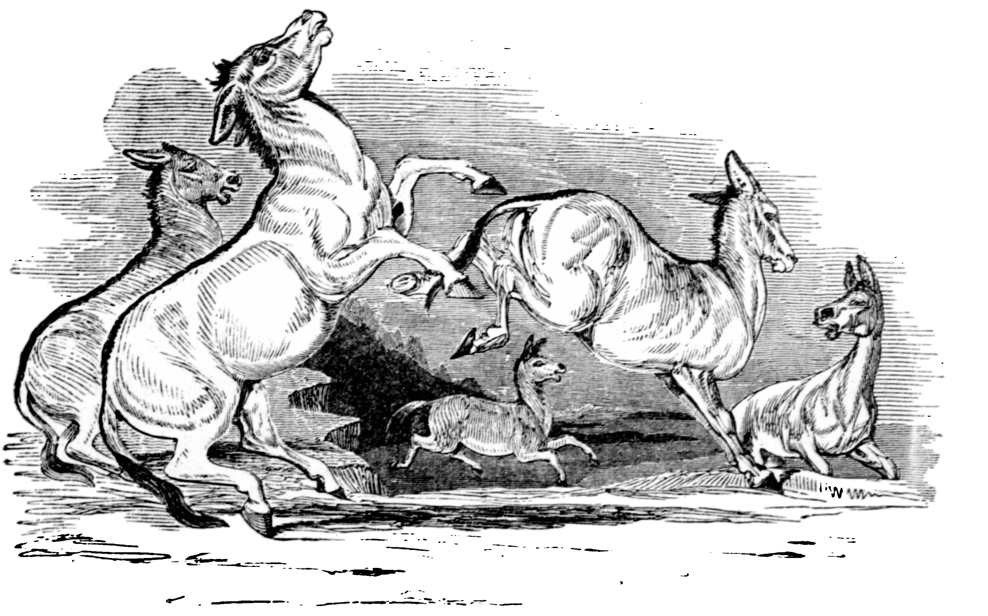
39. 1—4. Dann die weise Einrichtung, mit welcher die Schwangerschaft und Geburt der Thiere, namentlich frei lebender, besorgt ist, so daß ohne menschliche Hülfe sie gebären, und ihre Jungen stark und groß werden. Als Beispiele sind die lebhaften, scheuen, auf Felsen wohnenden Gemsen oder Steinböcke (vgl. I. S. 537) und in den Triften und Steppen schweifenden Hirsche, Rehe, Gazellen, Antilopen (vgl. Ps. 29, 9.) angeführt. Wenn auch die Verse nicht sagen, daß der Mensch die Zeit der Schwangerschaft dieser Thiere nicht wissen könne, vielmehr daß sie der Mensch nicht bestimmt habe (ידעת von vorn herein gewußt, welche Zeit der Schwangerschaft für jedes Thier die passendste sei), und nicht darauf einwirke, daß sie eingehalten werde (תספור), so weisen die ersten Hälften der V. 1. 2. zu bestimmt auf die Zeit der Schwangerschaft, den zweiten Hälften, welche von der Geburt sprechen, gegen= über, als daß diese wunderbare Einrichtung, nach der Alles auch hier an Zeit und Zahl gebunden ist, nicht neben dem glücklichen Vollbringen der Geburt hervorgehoben sein sollte (s. I. S. 9.) תפלחנה und תשלחנה Gleichklang, was wir nachgeahmt. — 5—8. Aber die Freiheit, das Ungebändigtsein, das mit dem Menschen in gar keiner Verbindung Leben, also ganz sich zum Selbstzweck des Daseins, zeigt sich an vielen Thieren. So zuerst am פרא, ערוד; der Waldesel, wilde Esel, Onager der Alten, s. I. S. 72. (ערוד nur noch in der Form ערדיא Dan. 5, 21.) Er bewohnt baumlose Steppen und Höhen, wie schon Xenophon beschreibt; die persischen Könige lieben noch heute die beschwerliche Jagd desselben, da sein Fleisch geliebt wird. Der wilde Esel des Ostens ist der Stammvater des unsrigen. Unser Holzschnitt zeigt, von welch edlerer und eleganterer Gestalt er ist als unser Esel. Die Farbe ist silbergrau. Er lebt in Heerden unter einem Leiter, doch trifft man sie auch einzeln. יָתוּר als Hauptw. das Erspähete, oder יָתוּר Fut. des Verb., parallel mit ידרוש. And. von יתר das Vorzüglichste, der Ueberfluß. — 9—12. Dann das רים (für ראם)

אַחֲרֶיךָ׃ (יא) הֲתִבְטַח־בּוֹ כִּי־רַב כֹּחוֹ
וְתַעֲזֹב אֵלָיו יְגִיעֶךָ׃ (יב) הֲתַאֲמִין בּוֹ
כִּי־יָשׁוֹב זַרְעֶךָ וְגָרְנְךָ יֶאֱסֹף׃ (יג) כְּנַף־
רְנָנִים נֶעֱלָסָה אִם־אֶבְרָה חֲסִידָה וְנֹצָה׃
(יד) כִּי־תַעֲזֹב לָאָרֶץ בֵּיצֶיהָ וְעַל־עָפָר
תְּחַמֵּם׃ (טו) וַתִּשְׁכַּח כִּי־רֶגֶל תְּזוּרֶהָ
וְחַיַּת הַשָּׂדֶה תְּדוּשֶׁהָ׃ (טז) הִקְשִׁיחַ
בָּנֶיהָ לְּלֹא־לָהּ לְרִיק יְגִיעָהּ בְּלִי־פָחַד׃
(יז) כִּי־הִשָּׁהּ אֱלוֹהַּ חָכְמָה וְלֹא־חָלַק לָהּ

ישיב קרי v. 12.

עטי׳ חֲסִידָה v. 13. עטי׳ וְנֹצָה ibid.

egget er Fluren hinter dir her? 11. Vertraust du ihm, da seine Kraft so groß, und überlässest deine Arbeit ihm? 12. Glaubest du ihm, daß deine Saat er einbringt, in deine Tenne sammle ein? — 13. Der Straußin Flügel regt sich fröhlich, doch ist darum liebevoll ihr Fittig, ihr Gefieder? 14. Denn der Erde überläßt sie ihre Eier und läßt sie im Sande brüten, 15. und vergißt, daß sie ein Fuß zertritt, des Feldes Wild zerstampft. 16. Er macht sie hart gen ihre Jungen, als nicht ihre, zunichte ihre Mühsal ohne Furcht; 17. denn nicht mit Weisheit hat sie Gott



Wilde Esel.

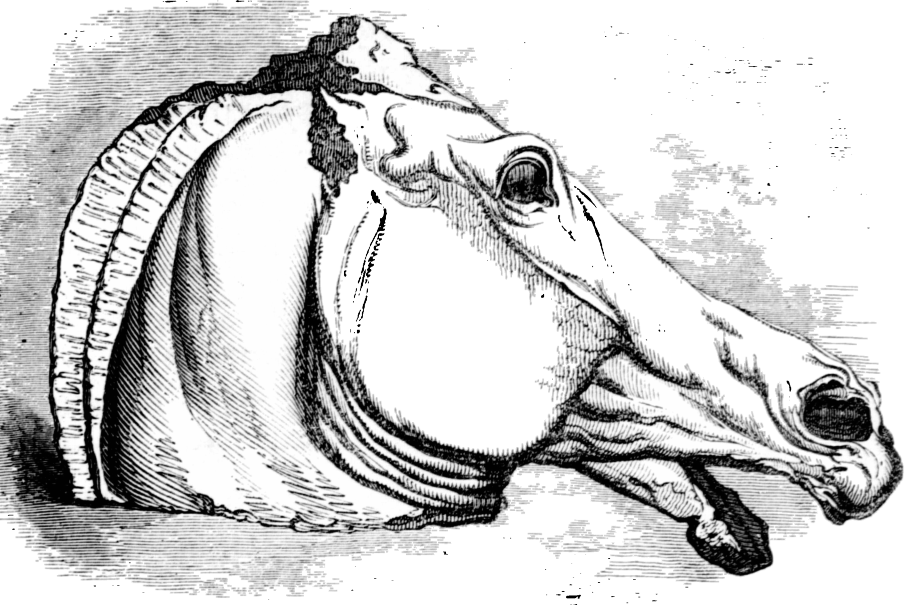
Büffel, worüber s. I. S. 795. So wie der Dichter absichtlich den wilden Esel zu erwähnen scheint, weil dieser besonders als Gegensatz zum zahmen Esel die Kraft der ungebändigten Freiheit um so mehr charakterisirt, so spielt die ganze Stelle vom Büffel unzweifelhaft auf den Gegensatz im zahmen Stier an. — 13—18. So wie die ganze Beschreibung nicht den geringsten Zweifel läßt, daß der Strauß (s. I. S. 589) gemeint sei, so kann auch רננים wegen der klangvollen Töne des Straußenweibchens (hier überall weibl. Form der Verb.) nicht zweifelhaft sein, da auch der gewöhnliche Name בת יענה von demselben Umstande herzuleiten. (Auch der Arab. nennt das Straußenweib

בַּבִּינָה׃ (יח) כָּעֵת בַּמָּרוֹם תַּמְרִיא
תִּשְׂחַק לַסּוּס וּלְרֹכְבוֹ׃ (יט) הֲתִתֵּן
לַסּוּס גְּבוּרָה הֲתַלְבִּישׁ צַוָּארוֹ רַעְמָה׃
(כ) הֲתַרְעִישֶׁנּוּ כָּאַרְבֶּה הוֹד נַחְרוֹ אֵימָה׃
(כא) יַחְפְּרוּ בָעֵמֶק וְיָשִׂישׂ בְּכֹחַ יֵצֵא
לִקְרַאת־נָשֶׁק׃ (כב) יִשְׂחַק לְפַחַד וְלֹא
יֵחָת וְלֹא יָשׁוּב מִפְּנֵי־חָרֶב׃ (כג) עָלָיו
תִּרְנֶה אַשְׁפָּה לַהַב חֲנִית וְכִידוֹן׃
(כד) בְּרַעַשׁ וְרֹגֶז יְגַמֶּא־אָרֶץ וְלֹא יַאֲמִין
כִּי־קוֹל שׁוֹפָר׃ (כה) בְּדֵי שֹׁפָר ׀ יֹאמַר
הֶאָח וּמֵרָחוֹק יָרִיחַ מִלְחָמָה רַעַם
שָׂרִים וּתְרוּעָה׃ (כו) הֲמִבִּינָתְךָ יַאֲבֶר־
נֵץ יִפְרֹשׂ כְּנָפוֹ לְתֵימָן׃ (כז) אִם־עַל־

v. 24. נ"א וְלֹא או וְלֹא־ v. 26. נ"א כנפיו קרי

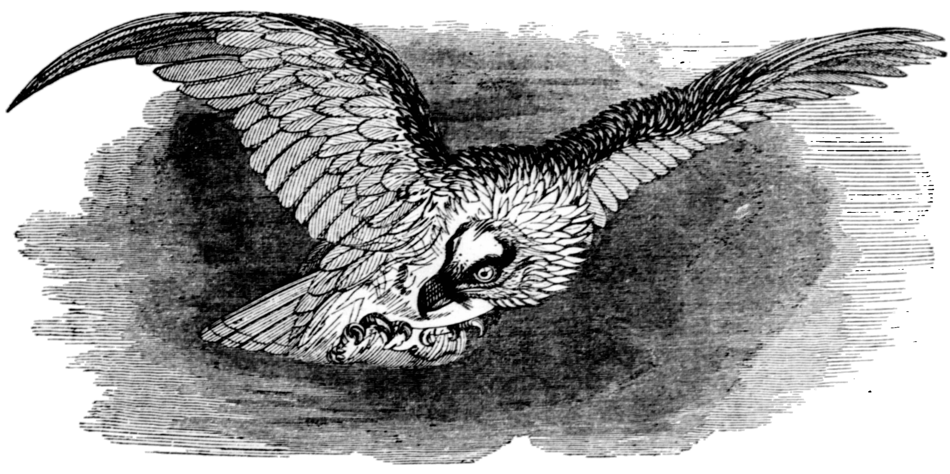
bedacht, und nichts von Einsicht zugetheilt.
18. Spornt sie sich in die Höhe, lacht sie des Rosses und des Reiters. — 19. Giebst du dem Rosse Stärke? bekleidest seinen Hals mit Schauer? 20. lehrst es springen gleich der Heuschrecke? seines Schnaubens Pracht ist schrecklich! 21. Sie späh'n im Thal, es freut sich der Kraft; zieht es Gerüsteten entgegen, 22. lacht es der Furcht und bebt nicht, kehrt nicht um vor dem Schwerdte; 23. über ihm klirret der Köcher, der blitzende Speer und der Wurfspieß: 24. mit Rauschen und Toben schlürft es den Boden; hält nicht Stand, so tönt die Posaune, 25. tönt die Posaune, wiehert es hui! und von ferne wittert es Schlacht, Donner der Fürsten, Kriegesgeschrei! — 26. Schwingt sich nach deiner Einsicht der Habicht, breitet nach Süden seine Flügel? 27. Hebt sich

זְמָר cantus). Zweierlei wird von ihm ausgesagt, erstens, daß der Strauß sich um seine Eier und Jungen nicht bekümmere, jene nicht brüte, sondern dem heißen Sande überlasse (vgl. Klgl. 4, 3.) — wenn auch die Reisenden dies nicht ganz bestätigen, so stimmen sie doch darin überein, daß der Strauß sie nachlässig behandelt, und oft viele Stunden die Eier verläßt, um seiner Nahrung nachzugehen — zweitens daß er an Schnelligkeit des Laufes Roß und Reiter hinter sich läßt, was richtig ist, so daß noch heute der Strauß nur zu Pferde und auch da nur mit List gejagt wird. Durch Beides hängt dieses Stück mit dem Vorherg. und Nachfolg. zusammen. Die unbändige Freiheit des Straußes zeigt sich darin, daß er sich sogar von der Sorge um seine Jungen frei macht, und in seiner Schnelligkeit leitet er zur Schilderung des Rosses hinüber. Mit tiefer Sinnigkeit aber beginnt der Dichter schon mit dieser Lebhaftigkeit, diesem Feuer der Bewegung in den Schwingen des Straußes; aber, frägt er (אם), ist er darum liebevoll? Nein, denn Gott hat ihm die Einsicht in das Bessere versagt (17.), sein Feuer ist kein Feuer der Liebe (durch נעלסה trefflich angespielt, s. Spr. Schel. 7, 18.), sondern eben nur der Bewegung. Das כי, womit V. 14. beginnt, läßt in der zweiten Versh. von 13. nichts Anderes erkennen, als das Absprechen der Liebe, und חסידה ist nichts anders als fem. von חסיד (pl. חֲסִדִים). And.: ist ihr Gefieder der des Storches? weil der Strauß große weiße und schwarze Federn hat, wie der Storch, aber doch nicht fliegen kann, wie der Storch, wovon gar keine Spur hier, und was in keinem Zusammenhang mit dem folgenden. Für Raschi sind רננים Pfauen, חסידה Storch und נוצה Strauß. — Das masc. הקשיח 16., da nicht bloß in den vorherg. und nachfolgenden V. sondern in diesem V. selbst Alles was sich auf den Strauß bezieht, im fem. steht, und bei der Nähe von השה אלוה, kann nicht, wie die Interpr. wollen, auf den Strauß, sondern nur auf Gott gehen, von dem dies Verb. in der einzigen Stelle, wo es noch vorkommt Jesch. 63, 17., ebenfalls gebraucht wird. Wir hätten dann „sie" und zu ל aus ללא zu בניה suppl. Gew.: hart thut der Strauß mit seinen Jungen. — מרא ἅπ. λεγ. Sept. ὑψώσει, Hier. alas erigit, Targ. טימא er fliegt. — 19—25. Prächtige Schilderung des Schlachtrosses, ein köstliches Bild in kleinem Rahmen, wenn auch allerdings dem Zwecke des Kap. weniger nahe stehend. Wie hoch noch heute das Roß in jenen Gegenden geschätzt wird, weiß man. Daß es eine der edelsten und feinsten Gestalten in der Thierschöpfung hat, ist anerkannt. — רעמה ἅπ. λεγ. Ein. Donner, Wiehern, And. wallende Mähne, And. Zittern, Schrecken, Schauer. Dem גבורה und אימה (20.) parallel, begünstigt es das Letztere. Zu V. 20. vgl. Joel 2, 4. Jirm. 8, 16. Der Plur. יחפרו (21.) kann bei dem konstanten Sing. hier nicht auf das Roß bezogen werden: „es scharrt im Boden," noch dazu da gleich יצא folgt. Vielmehr wird der nahende Streit geschildert: die Reiter spähen (Raschi) im Thale, das Roß



Kopf eines Rosses von dem Elgin'schen Marmor.

freut sich schon ungeduldig seiner Kraft; nun ziehen sie den Bewaffneten (den Feinden) entgegen, da (22.) bebt es nicht; sie kommen näher, vor den blitzenden Schwertern kehrt es nicht um; der Kampf soll beginnen, der Reiter (23.) zieht den Pfeil aus dem Köcher, hebt die Lanze, den Wurfspieß in die Höhe, das Pferd (24.) scharrt ungeduldig im Boden; da ertönt das Zeichen zum Angriff durch die Drommete, davon fliegts (24b. 25.) Durch die ganze Schilderung geht der Gedanke, daß das Roß den spähenden, sich vorbereitenden Menschen an Kampfesmuth und Kampfes-



Der Adler im Fluge Vultur Gryphus.

פיך יגביה נשר וכי ירים קנו: (כח) סלע
ישכן ויתלנן על־שן־סלע ומצודה:
(כט) משם חפר אכל למרחוק עיניו
יביטו: (ל) ואפרחו יעלעו־דם ובאשר
חללים שם הוא:

מ (א) ויען יהוה את־איוב ויאמר:
(ב) הרב עם־שדי יסור מוכיח אלוה
יעננה: (ג) ויען איוב את־יהוה
ויאמר: (ד) הן קלתי מה אשיבך ידי
שמתי למו־פי: (ה) אחת דברתי ולא
אענה ושתים ולא אוסיף: (ו) ויען
יהוה את־איוב מן | סערה ויאמר:
(ז) אזר־נא כגבר חלציך אשאלך

נ״א ויתלונן v. 28. ואפרחיו קרי v. 30.
עט׳ אחת v. 5.
נ״א ויען או ויען v. 6. מן קרי ibid.
נ״א נא v. 7. נ״א כגבר ibid.

nach deinem Geheiße der Adler, und daß sein Nest er hoch erbaut? 28. Auf Felsen wohnt er und horstet auf Klippenzacke und Feste. 29. Von da erspäht er Fraß, zur Ferne blicken seine Augen: 30. seine Jungen schlürfen Blut, wo Erschlagene, da ist er. —

40. 1. Und es erwiederte der Ewige Ijob und sprach: 2. Will tadeln noch der mit dem Allmächtigen rechtet? Der Gott verwies, der gebe Antwort! —

XXII. Erste Antwort Ijobs.

3. Da erwiederte Ijob dem Ewigen und sprach: 4. Sieh, zu gering bin ich, was soll ich Dir erwiedern? ich lege meine Hand auf meinen Mund. 5. Ein Mal hab' ich geredet, und antworte nicht, zweimal, und thu's nicht wieder. —

XXIII. Zweite Rede Gottes.

6. Da erwiederte der Ewige dem Ijob aus dem Wetter und sprach: 7. So gürte wie ein Held

drang noch bei weitem übertreffe. (Vgl. noch die Erkl. und Abbild. II. S. 158 u. ff.) Zu יגמא vgl. 1 M. 24, 17. ימאין Jesch. 22, 23. Ueber שופר vgl. I. S. 408. II. S. 30. — 26—30. Habicht (s. I. S. 589), Adler, jener, als Repräsentant der Zugvögel, dieser wegen seines hohen Fluges und kühnen Nistens, um dessentwillen ihm ein so weitschauendes Auge gegeben ist. Da die Zugvögel ganz besonders dem in sie hineingelegten Instinkte folgen, ist המבינתך sehr sinnig gewählt. Dem entspricht על פיך V. 27. Wir geben hier (vgl. I. S. 976) eine Abbildung des in unabsehbarer Höhe schwebenden Adlers, der dennoch von dort aus seine Beute sicher erschaut. Vgl. auch, was wir hierüber S. 563 angebracht. —

40. 1. 2. Nach diesen Schilderungen und daran in Frageform geknüpften Folgerungen läßt der Dichter Gott die Frage an Ijob richten, ob er etwas zu erwiedern habe? Ebenso Elihu 33, 31 ff. Diese Unterbrechung bringt Mannichfaltigkeit und Abwechslung, und dient zugleich um zum eigentlichen Gegenstande, von dem die Schilderung sich etwas entfernt hatte, zurückzukommen. הרב 33, 19. Richt. 11, 25. And. nehmen weniger nachdruckvoll auch die zweite Versh. fragweise. — 3—5. Erste Antwort Ijobs. Während er auf Elihus Aufforderung schwieg, erwiedert er auf die Gottes, daß er nichts zu erwiedern habe, daß er zu erwiedern sich viel zu gering vor Gott fühle. Es ist dies ein scharfer Gegensatz zu dem, was er am Ende seiner zweiten Klage (also seiner letzten Rede) 31, 35—37. so verwegen ausgesprochen. Würde dies sofort auf jene Klage folgen, d. h. wäre die Rede Elihus unächt, so würde dieser Gegensatz unpsychologisch, hart, unerträglich sein. So aber ist er hinlänglich vorbereitet, und zeigt den Sieg der Wahrheit über den kühnsten und kräftigsten Gegner. Da aber die Rede Gottes noch nicht vollendet sein soll, so ist auch die kurze Antwort Ijobs genügend. — 6. Zweite Rede Gottes (40, 7—41, 26.) Der Mensch steht nur für sich allein, ihm ist nicht die Macht, allgemeine Gerechtigkeit durch Vernichtung der Frevler zu bewerkstelligen, ihm fehlt daher der allgemeine Standpunkt, um die Gerechtigkeit Gottes zu beurtheilen (40, 7—14.) So hat auch Gott große furchtbare Thiere geschaffen, wie das Nilpferd und Krokodil, die der Mensch nicht zu überwinden vermag,

deine Lenden, ich will dich fragen, belehre mich! 8. Vernichten wolltest du mein Recht, verdammen mich, daß du gerecht seist? 9. Hast einen Arm wie Gott du, und donnerst laut wie er? 10. Thu doch Hoheit, Höhe an, lege Pracht und Glanz dir an! 11. Streu deines Zornes Fluthen aus, blick hin auf alles Hohe und erniedrig' es, 12. blick hin auf alles Hoh' und beug' es, zertritt die Frevler an ihrer Stätte; 13. birg in den Staub sie allesammt, verhüll' ihr Antlitz in's Verborgne. 14. Dann will auch ich dich preisen, da deine Rechte dir geholfen! — 15. Sieh doch das Nilpferd, das ich schuf wie dich, Gras frißt's gleich

וְהוֹדִיעֵנִי׃ (ח) הַאַף תָּפֵר מִשְׁפָּטִי
תַּרְשִׁיעֵנִי לְמַעַן תִּצְדָּק׃ (ט) וְאִם־זְרוֹעַ
כָּאֵל׀ לָךְ וּבְקוֹל כָּמֹהוּ תַרְעֵם׃ (י) עֲדֵה
נָא גָאוֹן וָגֹבַהּ וְהוֹד וְהָדָר תִּלְבָּשׁ׃
(יא) הָפֵץ עֶבְרוֹת אַפֶּךָ וּרְאֵה כָל־גֵּאֶה
וְהַשְׁפִּילֵהוּ׃ (יב) רְאֵה כָל־גֵּאֶה הַכְנִיעֵהוּ
וַהֲדֹךְ רְשָׁעִים תַּחְתָּם׃ (יג) טָמְנֵם בֶּעָפָר
יָחַד פְּנֵיהֶם חֲבֹשׁ בַּטָּמוּן׃ (יד) וְגַם־
אֲנִי אוֹדֶךָּ כִּי־תוֹשִׁיעַ לְךָ יְמִינֶךָ׃
(טו) הִנֵּה־נָא בְהֵמוֹת אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי עִמָּךְ

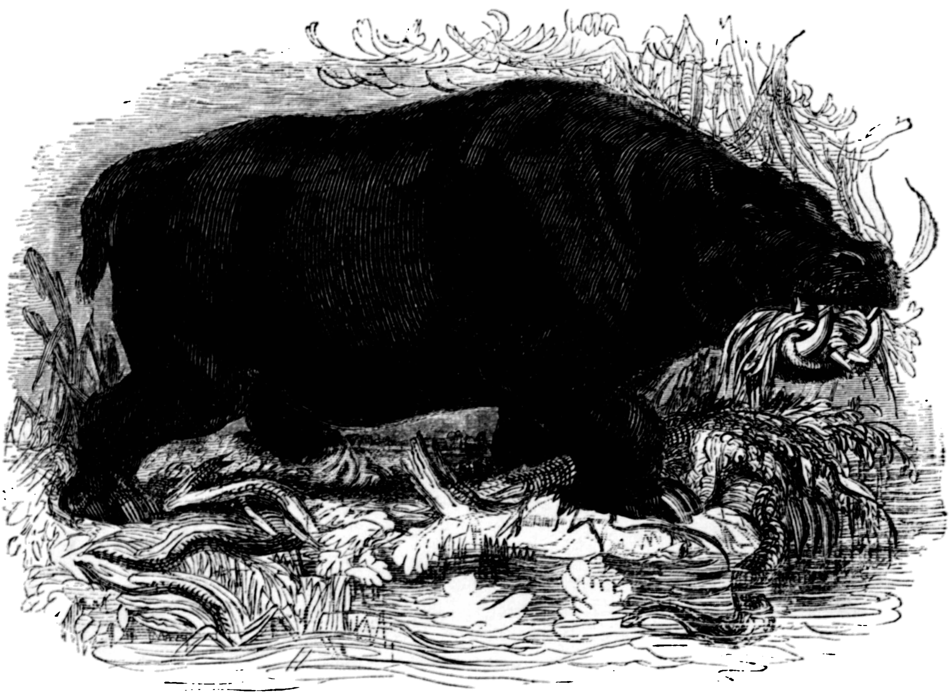
נ״א זְרוֹעַ v. 9. נ״א נָא v. 10.
נ״א גֵּאֶה v. 11. נ״א גֵּאֶה v. 12.

und die Gott als Uebel für den Menschen geschaffen hat, um ihn dadurch zu entwickeln. Die Uebel gehören also in den Plan Gottes, sie sind es nicht absolut, nicht an sich, sondern nur relativ, im Verhältniß zu dem Menschen (40, 15—41, 26.) Ewald hat diese Schilderungen des Nilpferdes und Krokodils für unächt und von dem Verf. der Rede Elihus eingeschaltet erklärt. Allein nur aus Mißverständniß ihres Zweckes. Er hat nicht eingesehen, daß die erste Rede Gottes nur die Unabhängigkeit der Gebilde vom Menschen behandelt, die zweite die Zweckmäßigkeit der für den Menschen furchtbaren Uebel, also des Bestandes der Frevler, deren Bild die beiden sind. Nicht minder spricht für die Echtheit die äußere Anlage. Es bliebe sonst für die zweite Rede nur 40, 7—14. übrig, worauf gleich das Bekenntniß Ijobs 42, 1—6. folgte, wobei wir gar nicht absehen könnten, weshalb dann 40, 1—6. noch eine erste Antwort Ijobs eingeschoben worden sei? Vielmehr ist der Gedanke in 40, 7—14. durchaus in Kapp. 38. 39. noch nicht ausgesprochen, und bedarf demnach nach der Anlage des Ganzen auch noch eines Erweises aus der Natur. Eine Anknüpfung dieser Schilderungen liegt schon in 39, 30. Eben so sieht man leicht ein, daß die Aufforderung V. 7. viel zu schwerfällig wäre, wenn nichts weiter als bis V. 14. folgte. Der gleiche Anfang beider Reden erweist vielmehr eine gleiche Ausdehnung und eine Trennung der in beiden behandelten Gegenstände. Gerade aber im Gewichte der zu schildernden Riesenthiere liegt es, daß der Dichter breiter und schwerer zeichnet, so daß das entworfene Bild in seiner Farbengebung dem Gegenstande völlig entspricht, wie unser Dichter in allen Parthieen seines Werkes sinnreich zu charakterisiren sucht. Daß das Stück viele Wörter und Formen mit dem übrigen Werke gemein hat, muß selbst Ewald eingestehen, will dies aber als Nachahmung decken. — 6. S. zu 38, 1. — 7. S. 38, 3. — 8—10. Meisterhaft fügt der Redner den Grund an, weshalb Ijob die Gerechtigkeit Gottes leugnet: damit man ihn selbst nicht für schuldig halte, also aus selbstischem Gesichtspunkte, während Gott allgemein ist, das Allgemeine trägt, und für dasselbe und aus demselben bestimmt. Zu 10. vergl. Ps. 104, 1. — 11—13. So wenig wie der Mensch die Geschöpfe hervorgebracht hat, und deshalb ihre Einrichtung und Zwecke versteht (38. 39.), eben so wenig hat er Macht über die Großen und Frevler, und versteht die Zwecke, um deretwillen Gott sie zuläßt und herbeiführt. Der Ausdruck höchst energisch; besonderer Nachdruck im „Blick hin und ff.," wie Gott durch das Blicken darauf schon bewirkt. — 14. Du kannst dir nicht helfen, bedarfst des Beistandes Gottes, und wirfst dich doch zum Richter desselben auf. — 15. Für den Gedanken der Verse 11—13. werden nun die beiden großen Beispiele als Erweise der Natur herangebracht, verschieden von den früher angeführten als große Amphibien. Zuerst das Nilpferd, allerdings bloß als Bild des Mächtigen, der an sich nicht schadet, aber jedem Angriff widersteht. Das Behemoth, dessen hebr. Name als plur. excell. zugleich eine Umwandlung des ägypt. Namens Pi-ehe-moût, der Wasserochs, sein soll. Die Abwesenheit aller charakteristischen Zeichen des Elephanten lassen von diesem absehen, und, läßt man die Mythe, in welche die alten jüd. Komm. die beiden angeführten Thiere hüllten, bei Seite, wird nichts sicherer, als daß der Hippopotamus, das Nilpferd gezeichnet sei. Alle Nachrichten der Reisenden bestätigen die folgende Schilderung.

Rind. 16. Sieh doch die Kraft in seinen Hüften, und seine Macht in seines Bauches Sehnen. 17. Es streckt wie Zeder seinen Schwanz, die Muskeln seiner Lenden sind verschlungen. 18. Seine Gebeine sind erzene Röhren, seine Knochen wie Eisenstäbe. 19. Es ist der Erstling unter Gottes Werken, sein

חָצִיר כַּבָּקָר יֹאכֵל׃ (טו) הִנֵּה־נָא כֹחוֹ
בְמָתְנָיו וְאֹנוֹ בִּשְׁרִירֵי בִטְנוֹ׃ (יז) יַחְפֹּץ
זְנָבוֹ כְמוֹ־אָרֶז גִּידֵי פַחֲדָו יְשֹׂרָגוּ׃
(יח) עֲצָמָיו אֲפִיקֵי נְחוּשָׁה גְּרָמָיו כִּמְטִיל
בַּרְזֶל׃ (יט) הוּא רֵאשִׁית דַּרְכֵי־אֵל

פחדיו קרי v. 17. נ״א נְחֻשָׁה v. 18.



Hippopotamus, das Nilpferd.

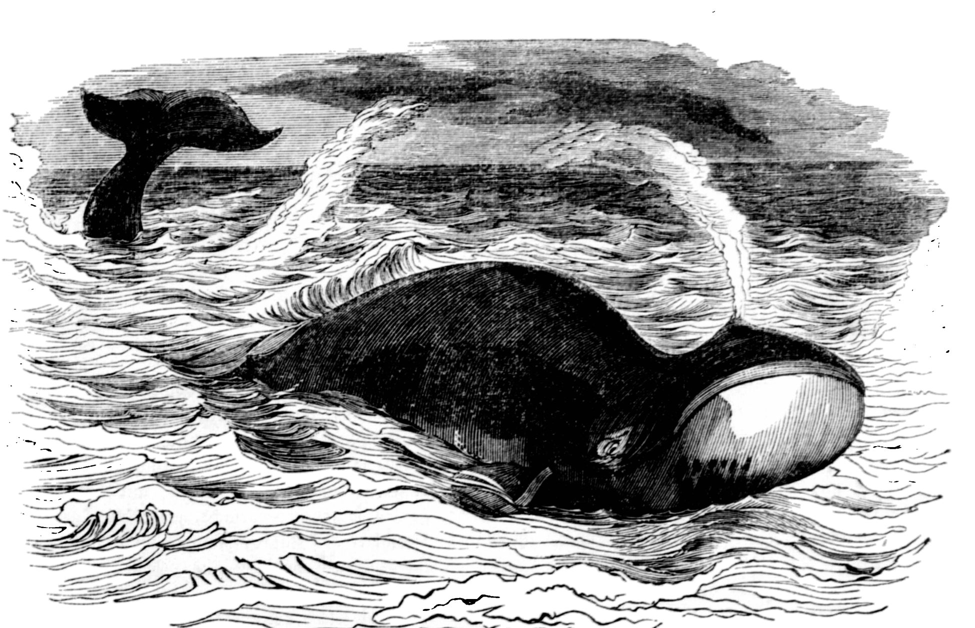
Das Nilpferd hält sich meist im Wasser auf, lebt jedoch nur von Pflanzen, nicht, wie man von einigen Seiten glaubte, von Fischen. Seine Stärke ist so groß, daß es Nilschiffe mit Menschen und Ladung umstößt. Während der Elephant und andere Thiere gerade am Unterleibe eine dünnere Haut haben und da leicht verwundbar sind, ist dies beim Nilpferde nicht der Fall. Obgleich sein Schwanz nur etwas über eine halbe Elle lang ist, so ist er doch ganz glatt wie ein Bein, dick und stark, und es streckt ihn ganz gerade aus. Es hat zwei große hervorstehende Zähne, mit welchen es Gras und Saaten abmäht, und in den Feldern, in die es einbricht, großen Schaden verursacht, wobei seine großen Tatzen vollends Alles niedertreten. Es liegt gewöhnlich im Wasser; kommt es der Nahrung wegen an's Land, so bläst es aus seinen großen Nasenlöchern das eingeschluckte Wasser wie ein Springbrunnen hinaus. Früher war es in Aeg. häufig, jetzt selten, vielmehr bewohnt es die afrikanischen Flüsse und Seen von Abyssinien und Aethiopien. Es ist in der Regel ruhig und greift nicht an, angegriffen furchtbar. Sehr selten gelingt es den Eingebornen es durch Fallgruben zu fangen, durch Schußwaffe vermögen sie es nicht zu tödten, da eine Musketenkugel keinen Eindruck auf seine dicke Haut macht, außer einem kleinen verwundbaren Strich über dem Ohre. — 17. erklären Viele von den

Schöpfer fügt' ein Schwert ihm an; 20. doch Futter tragen Berge ihm, und alles Wild des Feldes spielet da. 21. Unter Lotosstauden ruht es, im Versteck von Rohr und Sumpf; 22. Lotosstauden decken's schattend, Baches Weiden es umdecken. 23. Sieh, der Strom schwillt, und es eilt nicht, ruht, strömt auch ein Jarden in den Mund ihm. 24. Vor seinen Augen fängt man's wohl? durchbohrt mit Fangseil ihm die Nase? — 25. Ziehst du das Krokodil am Hamen? senkst seine Zunge in die Schnur? 26. legst du ein Rohr durch seine Nase, durchbohrst den Kiefer ihm

הָעֹשׂוֹ יַגֵּשׁ חַרְבּוֹ׃ (כ) כִּי־בוּל הָרִים
יִשְׂאוּ־לוֹ וְכָל־חַיַּת הַשָּׂדֶה יְשַׂחֲקוּ־שָׁם׃
(כא) תַּחַת־צֶאֱלִים יִשְׁכָּב בְּסֵתֶר קָנֶה
וּבִצָּה׃ (כב) יְסֻכֻּהוּ צֶאֱלִים צִלֲלוֹ יְסֻבּוּהוּ
עַרְבֵי־נָחַל׃ (כג) הֵן יַעֲשֹׁק נָהָר לֹא
יַחְפּוֹז יִבְטַח ׀ כִּי־יָגִיחַ יַרְדֵּן אֶל־פִּיהוּ׃
(כד) בְּעֵינָיו יִקָּחֶנּוּ בְּמוֹקְשִׁים יִנְקָב־אָף׃
(כה) תִּמְשֹׁךְ לִוְיָתָן בְּחַכָּה וּבְחֶבֶל תַּשְׁקִיעַ
לְשֹׁנוֹ׃ (כו) הֲתָשִׂים אַגְמֹן בְּאַפּוֹ וּבְחוֹחַ

v. 24. נ״א בְּמֹקְשִׁים

Schamtheilen, was weniger dem Zusammenhange anpassend ist, da die Stärke des Thieres geschildert werden soll. — 19. Die zweite Versh. wird von den jüd. Komm. erkl.: nur Gott kann ihn tödten, kein Mensch. Die Neueren: sein Schöpfer hat ihm ein starkes Schwert anerschaffen, die beiden 26—30 Zoll langen Zähne, doch braucht er es nicht zum Schaden der Geschöpfe (20.), sondern nur zum Abmähen und zu furchtbarer Vertheidigung. — 20. Vgl. V. 15. — 21. צאל nur hier vorkommend, nach Abulwalid wie das arab. צאלה Lotos, Rabe und And. schattiges Gebüsch gleich אללים. — 22. Künstliche Bildung des V. — 23. „Ein Jarden," ein ganzer Strom (ohne Artikel). אל

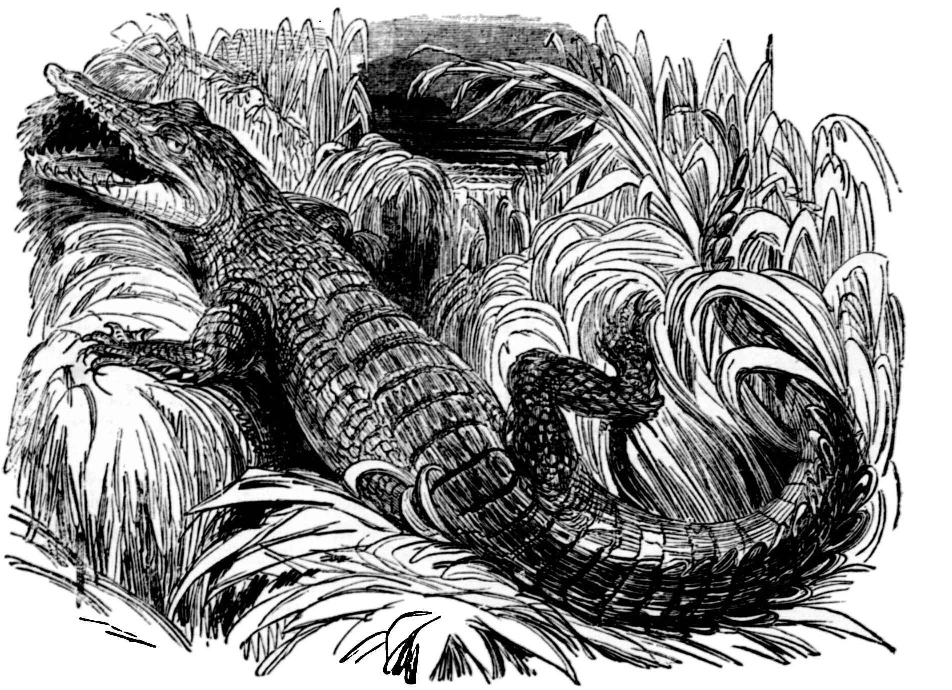


Der Wallfisch Balæna Mysticetus.

mit einem Ring? 27. Wird es dich anfleh'n viel, sanft zu dir reden? 28. Schließt's einen Bund mit dir, daß du zu ew'gem Knecht es nehmest? 29. Spielst du mit ihm gleich einem Vogel, und bindst es an für deine Mägdlein? 30. Können Gesellen ihm nachstellen, und unter Käufer es vertheilen? 31. Füllst du mit Stacheln seine Haut, mit Fischer-

תִּקֹּב לֶחֱיוֹ׃ (כז) הֲיַרְבֶּה אֵלֶיךָ תַּחֲנוּנִים אִם־יְדַבֵּר אֵלֶיךָ רַכּוֹת׃ (כח) הֲיִכְרֹת בְּרִית עִמָּךְ תִּקָּחֶנּוּ לְעֶבֶד עוֹלָם׃ (כט) הַתְשַׂחֶק־בּוֹ כַּצִּפּוֹר וְתִקְשְׁרֶנּוּ לְנַעֲרוֹתֶיךָ׃ (ל) יִכְרוּ עָלָיו חַבָּרִים יֶחֱצוּהוּ בֵּין כְּנַעֲנִים׃ (לא) הַתְמַלֵּא בְשֻׂכּוֹת עוֹרוֹ וּבְצִלְצַל דָּגִים

„in," nicht „bis zu," was für ein Wasserthier nicht bemerkenswerth wäre. Der Gebrauch des Jardens für Fluß zeugt für den paläst. Autor. — 24. So gewiß V. 25. fragend ist, obgleich erst 26. ה interr. bringt, so auch V. 24.; daß der Mensch keine Macht über die großen Werke der Schöpfung hat, geht ja durch das ganze Stück hindurch. — 25. Ist aber auch das Gewaltige, dem Menschen Unüberwindliche an sich nicht durchaus schädlich, wie das Nilpferd zeigt, so giebt es doch Anderes, das gefräßig und vernichtend höchste Gefahr bereitet. So das Krokodil, das wildeste der wilden, reißenden Thiere. — Man hat lange Zeit den Livjathan mit dem Wallfisch erklärt, allein die Durchlesung der folgenden Beschreibung und ein Blick auf die neben stehende Abbildung wird zeigen, daß nicht daran zu denken. Wenn daher auch Livjathan überhaupt als ein furchtbares Wasserthier, das den Palästinensern eigentlich unbekannt war, zu verstehen, das daher an einigen Schriftstellen als Drache, an einer andern als Wallfisch erscheint, so kann es hier doch nicht zweifelhaft sein, daß das Krokodil gemeint sei. Das Krokodil, der natürliche Bewohner des Nils und der anderen afrikanischen Flüsse, von einer enormen Gefräßigkeit und Kraft und außerordentlicher Schnelligkeit im Schwimmen, Menschen und stärkste Thiere mit Ungestüm angreifend, mit dem breitesten Rachen unter allen



Das Krokodil Crocodilus vulgaris.

haken seinen Kopf? 32. Leg' deine Hand an es! Des Kampfes gedenke, du thust's nicht wieder!

רֹאשׁוֹ׃ (לב) שִׂים־עָלָיו כַּפֶּךָ זְכֹר מִלְחָמָה אַל־תּוֹסַף׃

41. 1. Sieh, deß Vertrauen ist betrogen: bei seinem Anblick stürzt er schon. 2. Niemand ist so vermessen, daß er es reize:

מא (א) הֵן־תֹּחַלְתּוֹ נִכְזָבָה הֲגַם אֶל־מַרְאָיו יֻטָל׃ (ב) לֹא־אַכְזָר כִּי יְעוּרֶנּוּ

נ״א תּחַלְתּוֹ v. 1. נ״א יֻחָל ibid. יעורנו ק׳ v. 2.



Ein ägyptischer Springer; antiker Marmor im brittischen Museum.

Unthieren, an welchem beide Kiefern beweglich, mit einem harten Panzer versehen, von dem jede Musketenkugel abprallt, ist das treffendste Bild des habgierigen, Alles verschlingenden Gewaltthätigen. Wir heben hervor, daß man schon auf Gemälden in Herkulanum, welche ägypt. Landschaften darstellen, das Nilpferd und Krokodil vereint findet, dieses liegend im Schilf, jenes die Pflanzen einer Insel abfressend. So auch beide in einer Gruppe in dem berühmten Mosaikboden zu Praeneste. Merkwürdig ist es, daß alte Schriftsteller vom Krokodil Beispiele der Zähmung anführen. Im brittischen Museum ist ein marmormes Kunstwerk vorhanden, welches einen ägyptischen Springer, der seine Künste auf dem Rücken eines Krokodils zeigt, darstellt. — Das Krokodil zerstört alle Fischergeräthe im Nil, oft findet man in seinem Magen Angelhaken. Daß das Krokodil eine Zunge hat, was man früher verneinte, ist seit Camper gewiß. — 26. Bruce erzählt, daß in Aeg. häufig die Fischer einen eisernen Ring durch den Kinnbacken des gefangenen Fisches legen, und dann mit einem Strick am Ufer befestigen. — 27. Dichterischer Ausdruck für: das Krokodil kommt nie in solche Lage, daß der Mensch seiner schonen könnte. — 28. Es läßt sich niemals zähmen. עבד עולם aus 5 M. 15, 17. 2 M. 21, 6. — 29. Es läßt sich nicht abrichten. — 30. Wird man es fangen und verkaufen? Gew. erklärt man: „verhandeln es Handelsgenossen, vertheilt man es unter Kaufleute?“ Allein חברים als Subj. zu יחצוהו kann nicht Handelsgenossen, sondern nur die Fischergenossen bezeichnen. Eben so wenig kann כרה על verhandeln heißen, da כרה an den beiden Stellen 5 M. 2, 6. Hosch. 3, 2. „erkaufen“ heißt und mit dem Acc. konstruirt wird, vielmehr כרה על schon 6, 27. „graben, wühlen wider etwas.“ Die erste Vershälfte würde also das Fangen, die zweite das Vertheilen des Gefangenen bezeichnen, was mit dem folg. genau im Zusammenhang steht. Raschi: „nur Zauberer können ihm eine Grube graben,“ Aben Durant: „schmausen über ihn Gesellen.“ — 31. Warum man ihn nicht fangen kann? Weil seine Haut undurchdringlich. — 32. Entweder: der bloße Gedanke an den Kampf mit dem Krokodil schreckt zurück, oder: wer einmal mit ihm kämpft, thuts nicht zum zweiten Male. —

41. 1. Das auffordernde שים verwandelt sich in eine dritte Pers., die etwa wagte, Hand an das Krokodil zu legen, dessen Anblick schon allen Muth nimmt. — 2. Die erste Hälfte schließt das Obige ab, um mit kühnem

ומי הוא לפני יתיצב: (ג) מי הקדימני
ואשלם תחת כל־השמים לי־הוא:
(ד) לא־אחריש בדיו ודבר גבורות וחין
ערכו: (ה) מי־גלה פני לבושו בכפל
רסנו מי יבוא: (ו) דלתי פניו מי פתח
סביבות שניו אימה: (ז) גאוה אפיקי
מגנים סגור חותם צר: (ח) אחד באחד
יגשו ורוח לא־יבא ביניהם: (ט) איש־
באחיהו ידבקו יתלכדו ולא יתפרדו:
(י) עטישתיו תהל אור ועיניו כעפעפי־
שחר: (יא) מפיו לפידים יהלכו כידודי
אש יתמלטו: (יב) מנחיריו יצא עשן
כדוד נפוח ואגמן: (יג) נפשו גחלים

לו קרי v. 4.

und wer ist's nun, der sich vor mich hinstelle, 3. der mich angreife, daß ich vergelten müßte? Unter dem ganzen Himmel ist ja Alles mein! — 4. Nicht will ich verschweigen von seinen Gliedern, der Kräfte Schildrung und seines Werthes Vorzug. 5. Wer deckt nach vorn wohl sein Gewand auf? in sein Doppelgebiß, wer dringt hinein? 6. Wer öffnet seines Angesichtes Pforten? um seine Zähne welch ein Schrecken! 7. Welch Stolz die starken Schilde, geschlossen wie mit festem Siegel; 8. eins reiht an's andre sich, kein Hauch dringt zwischen sie; 9. eins hängt am andern fest, sie schließen aneinander, unzertrennlich. 10. Sein Nießen strahlet Licht aus, und seine Augen sind wie Frührothswimpern; 11. aus seinem Rachen fahren Fackeln, Feuerfunken sprüh'n hervor; 12. aus seinen Nüstern fähret Dampf, wie aus glühendem Topf und Kessel; 13. sein

Schritt in der zweiten zu dem, im Hintergrunde liegenden Gedanken zu kommen. Wagt Niemand das Krokodil zum Kampfe aufzuregen, wie will Jemand sich Gott, dem Schöpfer jenes, entgegenstellen? — 3. An der einzigen Stelle, wo קדם noch im Hiph. vorkommt Am. 9, 10., heißt es feindlich überfallen; und da nun לפני יתיצב die Widersetzlichkeit gegen Gott bedeutet, so ist die Erkl. Anderer: wer ist mir je mit Dienstleistungen zuvorgekommen? zurückzuweisen. Der Sinn ist: wer wagt es sich mir zu widersetzen? wer mich feindlich zu überfallen, daß ich ihm vergelten müßte? Mein ist ja Alles unter dem Himmel, d. h. ich beurtheile ja Alles vom allgemeinsten Standpunkte, habe also nichts zu rächen, thue Alles in Gerechtigkeit, was der innere Sinn des ganzen Stückes ist. — 4. Hatte nun der Dichter bis jetzt die Unüberwindlichkeit des Krokodils besprochen, und daraus einen Schluß auf Gott gezogen, so hebt er jetzt erst die eigentliche Schilderung an. בדים 18, 13. Die jüd. Komm. beziehen den V. auf מי הקדימני, Raschi im freundlichen Sinne, Ramban, der das Keri לו liest, im feindlichen Sinne. — 5. Das Krokodil zuerst von der Vorderseite. לבוש ist Alles, was den Körper zu oberst bedeckt, also Oberhaut mit dem Panzer des Krokodils. Das Doppelgebiß (Raschi: Lippen), die zwei Reihen Zähne, die wie spitzige Lanzen, 50—60 in jedem Kiefer des Krokodils starren. — 7—9. Der starke Panzer, dessen starke, fest aneinandergefugte Schilder weder von einer Hellebarde, noch von einer Musketenkugel durchdrungen werden. גאוה Stolz knüpft zu passend an das eben vorangegangene אימה „Furcht, Schrecken" an, als daß man es mit Vielen für גוה „Rücken," eig. „Leib," nehmen dürfte. — 10—13. Feuer fährt ihm aus Augen, Nüstern, Rachen, dichterisch, aber freilich hyperbolisch, jedoch mit Anknüpfung in der Wirklichkeit. Wenn das Krokodil sich aus dem Wasser erhebt, so werden seine Augen zuerst sichtbar; die Aeg. gebrauchten Krokodilsaugen als Hieroglyphe für das Morgenroth. Bartram erzählt: „Während ich die Lage auszuforschen suchte, ward ich ein Krokodil gewahr, das in dem gedachten kleinen See von dem mit Rohr bewachsenen Ufer hervor rauschte. Es blies seinen ungeheuren Körper auf, und schwenkte seinen Schwanz hoch in die Luft. Ein dicker Rauch strömte aus seinen weit geöffneten Nasenlöchern mit einem Geräusch, das beinahe die Erde erschütterte. Zu gleicher Zeit stieg an dem gegenüberliegenden Ufer ein mächtiger Nebenbuhler aus der Tiefe heraus. Beide Krokodile warfen sich zugleich aufeinander. Die gleichsam kochende Wasserfläche bezeichnete ihre geschwinde Fahrt." „Anfangs ist seine Fahrt schnell wie der Blitz, aber sie wird allmählig langsamer bis es den Mittelpunkt erreicht, woselbst es seinen Platz einnimmt. Darauf bläset es sich auf, indem es durch sein Maul Luft und Wasser einzieht, welches eine Minute lang ein helles Geraffel in seinem Schlunde verursacht. Aber gleich darauf sprützt es die Luft durch Maul und Nasenlöcher mit einem heftigen Geräusche

Hauch facht Kohlen an, und Flamme fährt aus seinem Rachen. 14. In seinem Nacken wohnet Sieg, und vor ihm her springt Angst. 15. Fest liegen seines Fleisches Wampen an, wie angegossen, wanken nicht. 16. Sein Herz wie Stein so hart gegossen, gegossen wie ein untrer Mühlstein. 17. Erhebt es sich, erbeben Helden, vor Wunden schwindelt's ihnen. 18. Trifft es das Schwert, es haftet nicht, noch Speer, noch Pfeil, noch Panzer; 19. für Stroh erachtet's Eisen, für morsches Holz das Erz; 20. nicht macht des Bogens Sohn es flüchtig, zu Spreu verwandeln sich ihm Schleudersteine; 21. wie Spreu gilt ihm die Keule, und es verlacht des Wurfspieß' Schwirren. 22. An seinem Bauch sind spitze Scherben, es drückt wie Dreschschlitten auf den Schlamm. 23. Die Tiefe macht's wie einen Kessel sieden, das Meer zu einer Mischung. 24. Hinter ihm leuchtet die Bahn, die Fluth scheint silbergrau. — 25. Nichts auf der Erde überwältigt es, das furchtlos ist geschaffen; 26. auf alles Hohe blickt es hin, der König über alles Raubthier. —

תְּלַהֵט וְלַהַב מִפִּיו יֵצֵא: (יד) בְּצַוָּארוֹ
יָלִין עֹז וּלְפָנָיו תָּדוּץ דְּאָבָה: (טו) מַפְּלֵי
בְשָׂרוֹ דָבֵקוּ יָצוּק עָלָיו בַּל־יִמּוֹט:
(טז) לִבּוֹ יָצוּק כְּמוֹ־אָבֶן וְיָצוּק כְּפֶלַח
תַּחְתִּית: (יז) מִשֵּׂתוֹ יָגוּרוּ אֵלִים מִשְּׁבָרִים
יִתְחַטָּאוּ: (יח) מַשִּׂיגֵהוּ חֶרֶב בְּלִי תָקוּם
חֲנִית מַסָּע וְשִׁרְיָה: (יט) יַחְשֹׁב לְתֶבֶן
בַּרְזֶל לְעֵץ רִקָּבוֹן נְחוּשָׁה: (כ) לֹא־
יַבְרִיחֶנּוּ בֶן־קָשֶׁת לְקַשׁ נֶהְפְּכוּ־לוֹ אַבְנֵי־
קָלַע: (כא) כְּקַשׁ נֶחְשְׁבוּ תוֹתָח וְיִשְׂחַק
לְרַעַשׁ כִּידוֹן: (כב) תַּחְתָּיו חַדּוּדֵי חָרֶשׂ
יִרְפַּד חָרוּץ עֲלֵי־טִיט: (כג) יַרְתִּיחַ כַּסִּיר
מְצוּלָה יָם יָשִׂים כַּמֶּרְקָחָה: (כד) אַחֲרָיו
יָאִיר נָתִיב יַחְשֹׁב תְּהוֹם לְשֵׂיבָה: (כה)
אֵין־עַל־עָפָר מָשְׁלוֹ הֶעָשׂוּ לִבְלִי־חָת:
(כו) אֵת כָּל־גָּבֹהַּ יִרְאֶה הוּא מֶלֶךְ עַל־
כָּל־בְּנֵי־שָׁחַץ:

נ״א מַפְּלֵי עטי׳ מַפָּלֵי v. 15.
נ״א אֵין־ v. 25. נ״א אֵת־ v. 26.

aus, schwingt seinen starken Schwanz und gießt durch die Oeffnungen der Nase einen Dampf heraus, der wie ein Rauch aussiehet." — 14. In ילין und תדוץ ein Gegensatz. — 15. Nun die mittleren Theile seines Körpers, die Festigkeit seines Fleisches. — 16. Das Herz an sich, doch zugleich als Sitz des Muthes. Der untere Mühlstein von besonderer Härte. — 17. Vor ihm werden Helden zu Schanden. שברים Brüche, Wunden, And. des Geistes, also Schrecken, And. lesen das ש ohne Dagesch, also Wellen, Brandungen, die das Krokodil verursacht, von denen aber erst später die Rede. התחטא sich selbst verfehlen, verlieren, seinen Verstand verlieren, aus plötzlichem Entsetzen (Ewald). — 18—21. Vor ihm werden alle Waffen zu Schanden, da sie ihm nichts anhaben können. Raschi nimmt מסע als Adj. kolossal. Der Sohn des Bogens d. i. der Pfeil, s. Klgl. 3, 13. — 22. Endlich sein unterer Theil und was hinter ihm herfolgt. Der untere Theil seines Leibes, mit dem er auf dem Schlamme ruht, ist scharf und spitz (Umbreit), im Schlamme drücken diese sich so aus, als wenn ein Dreschschlitten, s. Jesch. 28, 27. und I. S. 940, darüber gefahren. Diese Erklärung ist die angemessenste, da hier seine Spuren im Schlamm, in den folg. V. im Wasser geschildert werden. — 23. Gew.: „das Meer rührt er wie eine Salbe," oder „macht das Meer wie einen Salbenkessel." Allein an der einzigen Stelle, wo מרקחה noch vorkommt, Jech. 24, 10., heißt es eine Mischung, insonders von zerkochtem Fleische. Also auch hier, das Krokodil regt das Wasser auf, Schlamm, Lehm, Sand vermischt sich in ihm, als wenn es siedete. — 24. Die lange, silberweiße Furche hinter ihm. — 25. 26. Allgemeiner Schluß: das Krokodil, von Niemandem überwältigt, furchtlos, Alles verachtend, der wilden wildester; mit dem innern Sinn: es hat Gott geschaffen zu seinem Zwecke, also auch das Furchtbare, Gewaltige in seine Schöpfung nach weisem Plane bringend. And. משלן „ihm gleich." —

XXIV. Zweite Antwort Ijobs.

42. 1. Und Ijob erwiederte dem Ewigen und sprach: 2. Ich hab' erkannt, daß Alles du vermagst, und tiefer Plan ist nimmer dir benommen. 3. „Wer ist es, der den Weltplan verhüllet ohne Erkenntniß?" Ja, ich sprach aus, was ich nicht einsah, für mich zu Wunderbares, das ich nicht erkannt. 4. „Höre du und ich will reden, ich will dich fragen, belehre mich." 5. Ich hatte gehört von dir nach des Gerüchtes Kunde, doch jetzt hat dich mein Aug' gesehen. 6. Drum widerruf' ich und bereue auf Staub und Asche. — —

XXV. Schlußbericht.

7. Und es war, nachdem der Ewige diese Worte zu Ijob geredet, da sprach der Ewige zu Eliphas dem Themani: Entbrannt ist mein Zorn wider dich und wider deine zwei Freunde, denn

מב (א) וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר׃
(ב) יָדַעְתָּ כִּי־כֹל תּוּכָל וְלֹא־יִבָּצֵר מִמְּךָ
מְזִמָּה׃ (ג) מִי זֶה ׀ מַעְלִים עֵצָה בְּלִי־
דָעַת לָכֵן הִגַּדְתִּי וְלֹא אָבִין נִפְלָאוֹת
מִמֶּנִּי וְלֹא אֵדָע׃ (ד) שְׁמַע־נָא וְאָנֹכִי
אֲדַבֵּר אֶשְׁאָלְךָ וְהוֹדִיעֵנִי׃ (ה) לְשֵׁמַע
אֹזֶן שְׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינִי רָאָתְךָ׃
(ו) עַל־כֵּן אֶמְאַס וְנִחַמְתִּי עַל־עָפָר
וָאֵפֶר׃ (ז) וַיְהִי אַחַר דִּבֶּר יְהוָה
אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־אִיּוֹב וַיֹּאמֶר
יְהוָה אֶל־אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי חָרָה אַפִּי בְךָ
וּבִשְׁנֵי רֵעֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה

ידעתי ק׳ v. 2. נ״א לא מקף v. 3.
נ״א אֹזֶן v. 5. פתח באתנח v. 6.

42. 1—6. **Zweite Antwort Ijobs.** Ijob beginnt sein reuiges Bekenntniß mit einem Allgemeinsatz (2.), was er nunmehr als wahr erkannt habe, nämlich: die Allmacht Gottes, die aber nur nach tiefem Plane verfährt. מזמה als Vorsicht, Besonnenheit Spr. Schel. 1, 4. u. oft. Vgl. über die ganze Phrase 1 M. 11, 6. Es ist ersichtlich, daß er hiermit seinen früheren Behauptungen absagt, daß Gott willkührlich verfahre. — Um aber dieses Bekenntniß desto offener und verständiger abzulegen, führt er Sätze aus Gottes Reden an, und erkennt sie als richtig. Zuerst V. 3. (mit einiger Wortveränderung) 38, 2., daß Ijob die Verfahrungsweise Gottes verdunkelt habe. Er erkennt dies jetzt an und erklärt es demüthig aus dem Mangel richtigen Verständnisses des ihm viel zu Wunderbaren, womit er also abermals seine früheren Reden verwirft. Dann V. 4. 38, 3. 40, 7., womit ihn Gott zur Widerlegung aufgefordert hat, wozu er V. 5. erklärt, daß er viel zu oberflächlich von Gott gewußt (gehört), jetzt aber eine tiefere Erkenntniß erlangt habe (gesehen). Er schließt daher V. 6. mit dem Ausspruch gänzlichen Widerrufs (אמאס, Rabe: בדברי הראשנים) und tiefer Reue. — — 7. **Schlußbericht** (7—17.) Das Ziel war erreicht. Das von den drei Freunden hartnäckig behauptete Dogma, daß jedes Unglück eine Strafe für ein Vergehen sei, war durch Ijob vernichtet (Kapp. 4—25.); Ijobs, durch seine Leiden erklärbare Läugnung aller göttlichen Gerechtigkeit (Kapp. 26—31.) war beseitigt; siegreich war die Lehre aufgestellt, daß Gott in allem seinem Thun einen weisen Plan verfolge, und daß die Leiden den Selbstzweck der Erziehung des selbst mitten im Guten zum Bösen neigenden Menschen haben (Kapp. 32—37.), und durchgeführt, indem ein gleicher Plan und Zweck in allen Gebilden der Natur nachgewiesen worden (Kapp. 38—41.) Hiermit war aber auch der Zweck der Leiden Ijobs, diese Wahrheit für Ijob und alle Theilnehmenden an's Licht zu bringen, und so Ijob wie Allen eine große Entwickelung in der Erkenntniß angedeihen zu lassen, erreicht. Diese Leiden mußten daher ihr Ende erreichen. Nun hatten aber die drei Gegner Ijobs sich schwer an diesem versündigt, und zugleich eine falsche Lehre hartnäckig und wider besseres Wissen behauptet, während Ijob in dem, worin er sich geirrt, Entschuldigung in seinen Schmerzen und den ihn betroffenen Anschuldigungen, und Rechtfertigung in seiner demuthsvollen Reue gefunden, jedenfalls aber stets offen und aufrichtig gesprochen, und im Gottglauben nie gewankt. Jene mußten daher gesühnt werden, und erlitten ihre Strafe darin, daß sie den um Fürbitte anflehen mußten, welchen sie aus ihrem Wahn heraus gebrandmarkt hatten, Ijob. Ijob aber wurde wieder hergestellt und erlangte Ersatz für sein Leiden. Der Dichter hat somit alle Dissonanzen in vollständige Harmonie aufgelöst und jedes

ihr habet hinsichtlich meiner nicht aufrichtig ge=
redet wie mein Knecht Ijob. 8. Und nun
nehmet euch sieben Stiere und sieben Widder,
und gehet zu meinem Knecht Ijob, und bringet
Ganzopfer für euch dar, und Ijob mein Knecht
bete um euch; denn nur seiner acht' ich, nicht
an euch Schande zu üben, denn nicht habet
ihr hinsichtlich meiner aufrichtig geredet wie
mein Knecht Ijob. 9. Da gingen Eliphas
der Themani und Bildad der Schuchi und
Zophar der Naamathi und thaten so wie der
Ewige zu ihnen geredet, und der Ewige achtete
Ijobs. 10. Aber der Ewige wandte die Ge=
fangenschaft Ijobs, als er für seinen Freund
betete, und der Ewige mehrte allen Besitz
Ijobs um das Doppelte. 11. Da kamen zu
ihm alle seine Brüder und alle seine Schwe=
stern und alle seine vormaligen Bekannte, und
aßen mit ihm Speise in seinem Hause, und
bedauerten und trösteten ihn über all das
Uebel, das der Ewige über ihn gebracht, und
gaben ihm ein Jeder eine Keßitah und ein

כְּעַבְדִּי אִיּוֹב׃ (ח) וְעַתָּה קְחוּ־לָכֶם
שִׁבְעָה־פָרִים וְשִׁבְעָה אֵלִים וּלְכוּ ׀ אֶל־
עַבְדִּי אִיּוֹב וְהַעֲלִיתֶם עוֹלָה בַּעַדְכֶם
וְאִיּוֹב עַבְדִּי יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם כִּי ׀ אִם־
פָּנָיו אֶשָּׂא לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נְבָלָה
כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב׃
(ט) וַיֵּלְכוּ אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי וּבִלְדַּד הַשּׁוּחִי
צֹפַר הַנַּעֲמָתִי וַיַּעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר
אֲלֵיהֶם יְהוָה וַיִּשָּׂא יְהוָה אֶת־פְּנֵי אִיּוֹב׃
(י) וַיהוָה שָׁב אֶת־שְׁבִית אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ
בְּעַד רֵעֵהוּ וַיֹּסֶף יְהוָה אֶת־כָּל־אֲשֶׁר
לְאִיּוֹב לְמִשְׁנֶה׃ (יא) וַיָּבֹאוּ אֵלָיו כָּל־
אֶחָיו וְכָל־אַחְיֹתָיו וְכָל־יֹדְעָיו לְפָנִים
וַיֹּאכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיָּנֻדוּ לוֹ וַיְנַחֲמוּ
אֹתוֹ עַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר־הֵבִיא יְהוָה
עָלָיו וַיִּתְּנוּ־לוֹ אִישׁ קְשִׂיטָה אֶחָת וְאִישׁ

נ״א וַיַּעֲשׂוּ v. 9.
שבות קרי v. 10. נ״א פַּלֲ׳ או פַּלְלוֹ ibid.
עטי׳ עַל־ v. 11. נ״א אַחַת ibid.

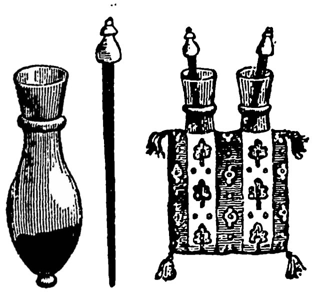
Interesse befriedigt. Daß er den siegreichen Elihu nicht etwa belohnen oder beloben läßt, ist gerade voll tiefer Sin=
nigkeit, und läßt denselben, wie er mitten in der Verwirrung der Ansichten hervortrat, wieder in ein erhabenes Dunkel
zurücktreten. Der Dichter will ja überhaupt erweisen, daß das Gute um des Guten Willen geübt werden muß. Eine
jede Belohnung Elihus wäre dem entgegen und kindisch gewesen. Eben so tiefsinnig ist es, daß die Szene im Himmel
nicht noch einmal vorgeführt wird. Satan ist glänzend besiegt, aber der göttlichen Hoheit ist es würdig, daß er
damit vom Schauplatze von selbst schwindet. — Eliphas wird als Hauptredner zugleich für die Anderen genannt.
נכונה Festes, im Herzen Wurzelndes, aus dem Herzen Fließendes, Aufrichtiges vgl. Ps. 51, 12. 78, 37. Es muß
mit „wie mein Diener Ijob" zusammengefaßt werden. Nicht den Irrthum bestraft Gott, nicht der Irrthum macht
den Menschen an sich verwerflich, sondern die Unaufrichtigkeit, die Falschheit. Und die drei Gegner hatten ihren
leidenden Freund wider ihre Ueberzeugung als einen Verbrecher verworfen. — 8. Vgl. Anm. zu V. 7. „Sieben,"
vgl. 4 M. 23, 1. נבלה vgl. Richt. 20, 10. — 10. Das Bild von der Gefangenschaft ist nach 7, 12. 12, 14. 13, 27.
gewählt und vollkommen passend, da übermächtige Leiden den Menschen wie gefangen halten (Ewald). Die Phrase an
sich ist sprüchwörtlich. In dem Flehen Ijobs für seine Beleidiger liegt seine letzte Selbsterhöhung und Läuterung.
Doppeltes, sprüchwörtlich Jesch. 61, 7. — 11. Die erste Stufe der Wiederherstellung: die Rückkehr seiner Ver=
wandten und Freunde, deren Entfernen Ijob so schwer beklagt hatte, und die Huldigung, die sie ihm durch Ehren=

Jeder einen goldnen Ring. 12. Und der Ewige segnete das Spätere Ijobs mehr denn sein Früheres, und es wurden ihm vierzehn tausend Schafe und sechs tausend Kameele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen. 13. Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter. 14. Da nannte er den Namen der Einen Jemimah, und den Namen der zweiten Keziah, und den Namen der dritten Keren Happuch. 15. Und man fand nicht so schöne Frauen im ganzen Lande wie die Töchter Ijobs, und ihr Vater gab ihnen Erbtheile unter ihren Brüdern. 16. Und Ijob lebte nachmals hundert und vierzig Jahre, und sah seine Söhne und Enkel, vier

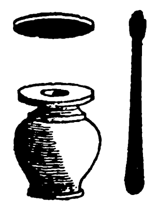
נֶזֶם זָהָב אֶחָד׃ (יב) וַיהוָה בֵּרַךְ אֶת־
אַחֲרִית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁתוֹ וַיְהִי־לוֹ אַרְבָּעָה
עָשָׂר אֶלֶף צֹאן וְשֵׁשֶׁת אֲלָפִים גְּמַלִּים
וְאֶלֶף צֶמֶד בָּקָר וְאֶלֶף אֲתוֹנוֹת׃ (יג)
וַיְהִי־לוֹ שִׁבְעָנָה בָנִים וְשָׁלוֹשׁ בָּנוֹת׃
(יד) וַיִּקְרָא שֵׁם־הָאַחַת יְמִימָה וְשֵׁם
הַשֵּׁנִית קְצִיעָה וְשֵׁם הַשְּׁלִישִׁית קֶרֶן
הַפּוּךְ׃ (טו) וְלֹא נִמְצָא נָשִׁים יָפוֹת
כִּבְנוֹת אִיּוֹב בְּכָל־הָאָרֶץ וַיִּתֵּן לָהֶם
אֲבִיהֶם נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם׃ (טז)
וַיְחִי אִיּוֹב אַחֲרֵי־זֹאת מֵאָה וְאַרְבָּעִים
שָׁנָה וַיַּרְא אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בְּנֵי בָנָיו

v. 12. עטי׳־לן v. 16. ויראה קרי

geschenke bringen. Keßitha s. I. S. 177, eine Anspielung auf die Patriarchenzeit. — 12. Das Doppelte von 1, 3. Vgl. 8, 7. — 13. S. 1, 2. Targ. nimmt שבענה als zweimal sieben. — 14. 15. Der Ersatz Ijobs bestand hier in der außerordentlichen Schönheit seiner Töchter, die auch in den Namen ausgedrückt wird. Jemimah, die Taghelle, Reine, hernach eine Taubenart im Arab. Keziah, Kassia, die Duftende s. I. S. 500 und III. S. 123. Keren Happuch, die Schminkbüchse. Ueber das Schminken der Alten, namentlich der Augenlieder s. II. S. 637. 951. Noch jetzt ist



Moderne Schminkbüchsen, die Augen zu bemalen.



Antike Schminkbüchse.

es im Morgenlande, namentlich bei den Persern gewöhnlich, die Namen nach aller Art angenehmer und lieblicher Dinge zu wählen. Das Schminken gehört aber bei ihnen nicht zu den heuchlerischen Künsten, sondern nur zum Schmuck. Nach dem israelitischen Gesetze erhielten die Töchter kein Erbtheil, wohl aber nach der Sitte der

Geschlechter. 17. Da starb Ijob alt und lebenssatt. —

אַרְבָּעָה דֹּרוֹת׃ (יז) וַיָּמָת אִיּוֹב זָקֵן וּשְׂבַע יָמִים׃

חזק

סכום פסוקי איוב אלף ושבעים׳ וסימנו וגליתי להם עתרת שלום ואמת׳ וחציו אשר קמטו ולא עת׳ וסדריו שמונה׳ וסימנו אהב ה׳ שערי ציון׃

Araber, die Mohamed im Koran geheiligt. Wir sehen also hier den hebräischen Autor, der den arabischen Schauplatz bezeichnet. — 16. Wiederum Anspielung auf die Patriarchenzeit. Ijob mußte so an die zweihundert Jahre reichen. —

Einleitung zum Buche Ijob.

1. Die Idee. Um den Gedankeninhalt des Buches Ijob richtig zu fassen, muß nothwendig ein Blick auf die damals gangbaren Vorstellungen über die Waltung Gottes in der Menschenwelt, in den Geschicken der Gesammtheit wie der Einzelnen vorangehen. Vor Allem wird hier eine gründliche Prüfung der mosaischen Lehre über dieses wichtige religiöse Moment zu Grunde gelegt werden müssen.

a) Die Lehre Moscheh's. Das heil. Wort in den 5 BB. M. geht von der Ansicht aus, daß es in der Welt Gottes an und für sich kein Uebel giebt, daß sie „sehr gut" d. h. vollkommen (1 M. 1, 31.), daß demnach alles Uebel nur relativ, nur in Beziehung auf den Menschen, ist, und daß die Sünde theils aus dem Uebermaß der sinnlichen Neigungen (Geschichte des Paradieses), theils aus den gesellschaftlichen Verhältnissen des Menschen (Geschichte Kajins) entspringt (vgl. insonders 1 M. 4, 7. und 8, 21.) Es spricht ferner den Gedanken aus, daß Gott die Sittlichkeit der Menschheit will (Geschichte der Fluth), und daß der Gang seiner Vorsehung ist, selbst das sittlich Böse, das der Mensch verübt, zum Heile der Menschenwelt zu wenden (vgl. 1 M. 50, 20.) Um so weniger kann Gott sich gegen das Unsittliche, Sündhafte, das der Mensch vollbringt, gleichgültig verhalten, und erscheint vom Beginne an als Richter der Menschen, und damit ist von selbsten gegeben, daß er das Böse bestrafen muß. So spricht Gott sofort auf das Uebertreten seines Verbotes durch das erste Menschenpaar die Strafe der Schlange, des Weibes und des Mannes aus 1 M. 3, 14—17.; Kajins Strafe auf Abels Tödtung 4, 11. Die Fluth wird als Strafe des allgemeinen, menschlichen Verderbnisses dargestellt 6, 7. 13., die spätere Ausrottung der kanaanitischen Völkerschaften als Strafe für ihre Verschuldung und gräulichen Sitten 15, 16. 3 M. 18, 24. 20, 23.; ebenso der Untergang Sedom's und Amorah's 19, 13.; die Plagen, welche Aegypten betrafen 2 M. 3, 20. 6, 6. 7, 4.; so erfolgt eine Bestrafung Jisraels auf das goldene Kalb 2 M. 32, 35. und bei ähnlichen Gelegenheiten 4 M. 11, 33. 17, 24. 21, 6., eine Bestrafung Mirjams 4 M. 12, 10. Dem gegenüber ist es selbstredend, daß Gott das Gute, den Gehorsam gegen seine Gesetze belohnt; so wird der allein gerechte Noach allein gerettet 1 M. 6, 18. 7, 1., für Abrahams Gehorsam und Opferwilligkeit Segen und Lohn verheißen 1 M. 12, 2. 3. 15, 1. 22, 16—18. 26, 5.; hieraus entspringen die Verheißungen des Glückes wie des höchsten Unglücks auf den Gehorsam oder den Abfall Jisraels 2 M. 15, 26. 23, 21. 22. 25 ff. 3 M. 26, 3 ff. 5 M. 7, 13 ff. 11, 13 ff. Kapp. 28. 32., der Vertilgung des Volkes auf Götzendienst 5 M. 6, 15. 7, 4.; dann der Ausrottung und Strafe der Einzelnen auf ihre Vergehen 3 M. 18, 29. und oft, 20, 3. 5., wie endlich Lohn- und Strafverheißung auf einzelne Thaten (s. 3tes u. 5tes Wort, ferner 2 M. 22, 23. 26. und öfter). Gott erscheint demnach als den Gerechten vom Ungerechten ausscheidend, jenen errettend, diesen vernichtend 1 M. 18, 25. So häufig demnach diese Lehre in den 5 BB. M. ausgesprochen und an den Thatsachen erwiesen ist, so sehr man sich daher gewöhnt hat, sie als die eigentliche mosaische Lehre, die man deshalb „Vergeltungslehre" nennt, zu betrachten, so wenig ist damit wesenhaft die Lehre Moscheh's erschöpft und bezeichnet. Vielmehr tritt gerade da, wo die eigentliche Lehre bestimmt ausgesprochen wird, der Begriff der Vergebung neben den der Vergeltung, und letztere tritt sogar gegen jene sehr deutlich in den Hintergrund. In der Hauptstelle wird die Vergebung, die Gott angedeihen läßt, durch eine lange Reihe von Ausdrücken vorangestellt, während die Vergeltung die zweite Stelle einnimmt 2 M. 34, 6. 7. Vgl. 5 M. 4, 31. 7, 9. 10. (Wie früh dieser Ausspruch als eine der wichtigsten Lehren anerkannt wurde, ersieht man daraus, daß er vorzugsweise von den Späteren wiederholt wurde, schon Joel 2, 13., in den Psalmen sehr häufig, Jon. 4, 2. Nech. 9, 17. 31. 2 Chr. 30, 9.) Als eigentlicher Lehrsatz erscheint da, daß Gott überall die bösen Folgen einer bösen That nach ihrer natürlichen Entwickelung eintreten läßt, aber die Schuldhaftigkeit der Seele bei reuiger Erkenntniß aufhebt, vergiebt, tilgt, und durch seine Barmherzigkeit die Rettung eintreten läßt. Daher wird nicht allein überall die dereinstige Rückkehr und Wiederaufnahme des Volkes Jisrael ausgesprochen 3 M. 26, 40 ff. 5 M. 30., sondern auch für den Einzelnen nach dem Schadenersatz seiner That und einem reumüthigen Opfer die Vergebung geradezu ausgesprochen 3 M. 5, 23—26.

vgl. 16, 30. Aber diese Vergebung reicht überhaupt noch weiter, sie wird zur Nachsicht und läßt selbst die Straflosigkeit eintreten, wo durch die Bestrafung des Schuldigen die höheren Zwecke Gottes vereitelt würden 2 M. 32, 10—14. 4 M. 14, 11—20. Endlich, was sehr wichtig ist, baut sich die Lehre Moscheh's dahin aus, daß sie die Bestrafung der Schuldigen als Mittel zur Erkenntniß zu gelangen für diese und Andere anerkennt 2 M. 7, 5. 8, 18. 9, 16. 10, 2. 14, 4. 18. (besonders noch 18, 11.), daß sie endlich große Mühsale von Gottes Schickung als s. g. „Prüfungen, Versuchungen" (נסה) d. h. als Gelegenheiten für den Menschen, seine Kräfte zu entfalten und zu bewähren, auferlegen läßt (1 M. 22. 5 M. 8, 2.) — Aus dieser Darstellung geht hervor, daß die mosaische Lehre 1) Gott einerseits als den gerechten Richter der menschlichen Thaten ansieht, der Lohn und Strafe nach dem Werthe der Handlung ertheilt, reuiger Erkenntniß und Sühnung aber die Schuldhaftigkeit vergiebt und die Strafe auf das geringste Maaß der natürlichen Folgen einschränkt; 2) aber andrerseits die Leiden und Mißgeschicke als Mittel zur Entfaltung und Stärkung des menschlichen Geistes über den Menschen von Gott senden läßt. In der Sache lag es allerdings, daß das erstere Moment in der Gesetzgebung so wie in der Geschichtserzählung der Thorah öfter und nachdrücklicher hervorgehoben ward.

b) Die Volksvorstellung. Nicht minder natürlich war es aber, daß der Begriff höherer Zwecke, welche über das ganze Leben des Menschen, der einzelnen Völker und der gesammten Menschheit reichen, dem Volke fremd bleiben mußte, daß die kindliche Stufe des Bewußtseins nichts Anderes zuließ, als sich Gott als strengen Vergelter jedes Unrechts und segensreichen Belohner aller Tugend zu denken, daß demnach Glück als Folge guter Handlung, Unglück als Folge von Vergehung angesehen ward, so daß endlich jedes Mißgeschick als Strafe auf irgend eine offenbare oder geheime Sünde den, den es betroffen, zugleich als Sünder bezeichnete. Es ist ersichtlich, daß diese Vorstellung nicht blos dem Volke im Allgemeinen, sondern auch gerade den frommen Gemüthern, die eine höhere Denkstufe noch nicht erreichten, und den Volkslehrern, welche das Volk von Unrecht zurückhalten wollten, zusagte, und sie daher von allen Diesen immerfort ausgesprochen und befestigt wurde. So treffen wir sie später in den geschichtlichen Büchern der Schrift ausgeprägt. Daß Gott die Thaten der Menschen abwägt 1 Schem. 2, 3., und richtet, daselbst V. 10. 24, 16., daß er auf den Gehorsam gegen die göttlichen Vorschriften Glück Josch. 1, 8. 1 Kön. 2, 3., dagegen in strenger Vergeltung Richt. 1, 7. 9, 56. 57. 1 Schem. 15, 23. 33. Strafe auf Vergehen erfolgen läßt, geben nicht blos die wiederholten Strafandrohungen zu erkennen Josch. 23, 13. 15. 16. 24, 19. 20. 1 Schem. 12, 14. 15. 25. 1 Kön. 9, 7., sondern auch wie auf jeden Abfall Jisr.'s Knechtschaft eintrat Richt. 2, 14. 15. 3, 8. und oft, wie die Familien Jarabeams 1 Kön. 13, 34. 14, 10. Baescha's 16, 3. Achabs 21, 21. Menascheh's 2 Kön. 21. dem Untergang anheimfielen, und endlich sowohl die zehn Stämme als Juda und Binjamin in die Verbannung geführt wurden 2 Kön. 17. Nicht minder wird die auf den Fuß folgende Strafe Gottes in der Geschichte Achan's Josch. 7., in der Eli's 1 Schem. 2, 27. 3, 12., Bathscheba's 2 Schem. 12, 11. 12. der Pest zu David's Zeit 2 Schem. 24. gezeigt. So erscheint hier überall Gott, wie er die Frommen bewahrt, die Reuigen wiederaufnimmt, aber die Frevler vernichtet Richt. 3, 9. 15. und oft 1 Schem. 2, 4—7. 9. 2 Schem. 22, 25—27., und nur ein einziges Mal klingt in der Reflexion das alte „Prüfen," d. h. Gelegenheit geben, sich an den Dingen zu entfalten, hindurch Richt. 2, 22. 3, 4. — Gleicherweise erscheint diese strenge Vergeltungslehre überall da, wo die Volksansichten sich in Sprüchen für das Leben ausprägten. Namentlich die Sprüche Schelomoh's wiederholen sie immerfort. Dem Gerechten wie dem Frevler wird auf Erden vergolten 11, 31. Den Sündern folgt Unglück nach, Gerechten lohnt Gott mit Gutem 13, 21.; das Böse bleibt nicht ungestraft 11, 21. 16, 5.; die Jahre des Frevlers werden abgekürzt 10, 27., seine Leuchte erlischt 13, 9., sein Haus wird zertrümmert 14, 11. 15, 25., er fällt, er stürzt 11, 5. 14, 32., im Umwenden ist er nicht mehr 10, 25. 12, 7., ihn trifft des Ewigen Fluch 3, 33.; daher werden die Geraden, die Gott nie darben läßt 10, 13., das Land bewohnen, die Frevler aber vertilgt 2, 21. 22. 10, 30. —

c) Der Kampf. Diese Volksvorstellung von der strengen göttlichen Vergeltung muß daher überall als der Boden der sittlich-religiösen Anschauung betrachtet werden im alt-jisrael. Volke. Sie konnte in den späteren Zeiten, als Jisrael selbst unter der Wucht des Geschickes tief gebeugt ward, nur Nahrung erhalten, da hierfür der häufige Abfall und die Entartung Jisrael's nur zu viele nicht zu verkennende Belege gab, weshalb sie in den Reden der Propheten immerfort wiederhallt. Nichts desto weniger mußte auf diesem selben Boden ein heftiger Kampf entbrennen, der theils in den Geistern Einzelner, theils zwischen ganzen Parteien sich auskämpfte. Die Erfahrung trat, je mehr die Lebensverhältnisse sich entwickelten und dadurch verworrener wurden, jener Volksvorstellung entgegen. Nackt und unzweideutig spricht sie Koheleth aus: „Gerechte sind, denen widerfährt gleich dem Thun der Frevler, und Frevler sind, denen widerfährt gleich dem Thun der Gerechten" (8, 14.), noch stärker: „es sind Gerechte, die gehen unter in ihrer Gerechtigkeit, und es sind Gottlose, die lange leben in ihrer Bosheit" (7, 15.) Dieser Erfahrungssatz, daß überaus häufig Gerechte leiden, während Frevler jubiliren, mußte insonders von solchen Leidenden erfaßt werden, welche in sich das Bewußtsein trugen, daß das Maaß ihres Leidens in keinem Verhältnisse zu den offenbaren und erkannten Vergehungen ihres Lebens stehen; er war ihre Rechtfertigung vor ihnen selbst, er war aber auch ihr einziger Schild zur Abwehr gegen Angriffe derer, welche gestützt auf die allangenommene Vergeltungslehre, die Leidenden

zugleich als bis dahin heimliche Verbrecher zu brandmarken suchten, ein beliebtes Mittel gegen gefallene Größen. Diese Erfahrung und jene Vorstellung mußten demnach in ihrem Widerspruch zu einem heftigen Kampfe werden. Denn von der andern Seite stützte sich die Vergeltungslehre auf die Gerechtigkeit Gottes, die vom Begriffe Gottes gar nicht abzulösen war. Es schien mit der Vergeltung auch die göttliche Gerechtigkeit fallen zu müssen, die doch jedenfalls gerettet sein mußte. Zunächst fand dieser Kampf sein Schlachtfeld im Innern der Geister selbst, und häufig genug klingt er insonders in den Psalmen wieder, wo der unschuldig Verfolgte dem ungerechten Verfolgenden gegenüber an die Gerechtigkeit Gottes appellirt. Das Resultat, zu dem dann die Psalmen kommen, ist: man dürfe nicht die einzelnen Momente des Lebens beachten, sondern erst längere Zeitperioden, ja das ganze Leben überschauen, dann würde sich die Wahrheit der göttlichen Vergeltung am Frevler und Frommen immer wieder herausstellen. (S. Ps. 37. und Erkl. zu demselben S. 98.) Der allgemeine Erfolg sei dann stets: der Gerechte besteht, der Frevler geht unter. Mit tiefer Sinnigkeit ist daher Ps. 1. an die Spitze des Psalmbuchs, als Motto, als Inhaltsangabe, gestellt (s. unsere Erkl. zu demselben). Aber leicht ersichtlich ist es, daß dies den Kampf nur hinausschieben, nicht entscheiden hieß; denn auch dieser ausweichenden Erklärung mußte die Erfahrung entgegentreten, und dann war damit die Frage immer noch nicht beantwortet: warum und zu welchem Zwecke muß der Unschuldige leiden, selbst wenn der Erfolg seines spätern Lebens ein glücklicher wäre? Wie gleicht sich das Leiden des Unschuldigen mit der strengen Vergeltung aus? Je mehr zugleich neben dem national-religiösen Standpunkte, wie ihn die Propheten und ein kleiner Theil der Psalmen fortbildeten, sich von Schelomoh an auch ein allgemein-religiöser herausbildete, der die religiösen Fragen vom objektiv-menschlichen Gesichtspunkte betrachtete, und sie auf dem Wege des Denkens zu lösen suchte, wie ein solcher in den meisten Psalmen, Sprüchen, in Koheleth seine Zeugnisse überliefert hat, desto klarer mußte es werden, daß für die göttliche Waltung in der Menschheit eine andere Erklärung gefunden werden müsse, aber welche? Es war aber nun weiter nothwendige Folge, daß dieser Widerspruch, sobald er aus der Stille des einzelnen Geistes in die Oeffentlichkeit trat, einen großen Anstoß beim Volke überhaupt, noch mehr bei dessen Lehrern fand, und sich so zu einem gewissen Parteistreit herausbildete, der bald der Bitterkeit nicht entbehrte, je mehr er einerseits die bisherigen Volkslehrer und eine allbeliebte Vorstellung angriff, andrerseits im ganz persönlichen Interesse vieler einzelnen Leidenden lag.

d) Die Entscheidung. Die Idee des Buches Ijob war nun keine andere, als: die Volksvorstellung über die strenge Vergeltung als einzige Erklärung der Ereignisse und Erlebnisse des Menschen zu beseitigen, und eine andere Lehre über die göttliche Waltung in der Menschheit an deren Stelle zu setzen. Es waren demnächst zwei Momente wesentlich Vorwurf des Buches: die Beseitigung der ersten, die Begründung der andern Lehre, und indem diese beiden auf dem Wege der Entwickelung zur Darstellung kommen sollten, waren es drei Parteien, die auftreten mußten: die eine, welche die alte Volksvorstellung d. i. die strenge Vergeltung vertrat und vertheidigte; die zweite, welche den Widerspruch durch die Erfahrung vertrat, und demnach die Vergeltung gänzlich verneinte; die dritte, welche wieder diese Verneinung bekämpfte und die neue Lehre aufstellte und begründete. Beide Momente zerfielen aber wieder in zwei Untermomente; denn das erste Moment bestand zunächst aus dem Kampf der beiden ersten Parteien, und dann aus dem Siege der zweiten über die erste; das zweite Moment umfaßte die Zurückweisung der Verneinung (hier konnte kein „Kampf" stattfinden) durch die Aussprache der neuen Lehre, und dann die höhere Begründung und Erweisung derselben. Demnach fand wie von selbst die Rollenvertheilung statt. Den Kampf zu beginnen konnte nur der Erfahrung zufallen, da die alte Lehre ja längst vorhanden war. Die Erfahrung mußte sich aber in einem Erfahrenen verkörpern, d. h. in einem Manne, der, rein und groß, unverdienterweise den bittersten Kelch des Leidens getrunken und fortwährend zu trinken hatte und in welchem deshalb der Widerspruch gegen die alte Lehre, zunächst ganz unbewußt, durch die Verwünschung seines Lebens sich Luft machte (K. 3.) Die alte Lehre mußte diesen Widerspruch auffassen und bekämpfen, war aber dem leidenden Individuum gegenüber gezwungen sofort ihre eigne Konsequenz bloß zu legen, den Leidenden als bisher heimlichen Verbrecher brandmarkend. Diese selbstvernichtende Konsequenz um so schärfer hervorzuheben, mußte die Vertheidigung der alten Lehre gerade „Freunden" des Leidenden zufallen, deren Zahl zur Charakterisirung der Motive drei waren. Diese erschöpfen ihre Gründe, werden vom Gegner widerlegt (K. 4—26.), der dann ihr Verstummen mit einer glänzenden Rede (K. 27. 28.) besiegelt. Hiermit war aber erst die negirende Seite ausgefüllt, denn es war noch nichts Neues dafür gesetzt, und ging diese gänzliche Leugnung der Vergeltung, wie sie freilich in der Natur des Widerspruchs lag, über die Wahrheit hinaus. Der Leidende selbst mußte dies aussprechen, und hebt daher eine zweite Klage an (K. 29—31.) Jetzt tritt die neue Lehre hervor, die deshalb naturgemäß einem Jüngern anvertraut wurde, der bis dahin geschwiegen, nun aber, im Billigen weder des gänzlichen Verstummens der Gegner, noch des Triumphes des Widerspruches, auftritt, um letztern zurückzuweisen und das Neue zu verkünden (K. 32—37.) Letzteres mußte aber auch erwiesen werden, was dadurch zu geschehen hatte, daß die Ordnung in der Menschheit nach der neuen Anschauung mit der Ordnung in der Natur und der Begriff Gottes in der Natur mit dem nach der neuen Anschauung in voller Uebereinstimmung nachgewiesen wurde. Indem aber alle diese Aussprachen Personen übergeben worden, konnte dieser

Erweis aus der Natur nur Gott selbst zugetheilt werden, der hier mit Worten verkündet, was eben die Natur lehrt (K. 38—41.) — Welches war aber nun diese neue Lehre? Keine andere, als die, welche auch schon in der mosaischen sich ausgesprochen. Denn in dieser hatte sich mitten durch die Vergeltungs- und Versöhnungslehre auch schon die Ansicht kund gethan, daß die Schicksale des Menschen nach einem höhern Endzwecke, zur Entfaltung und Stärkung desselben, zur Warnung vor dem Bösen, vor dem Verfallen in's Uebermaß, vor jeder, selbst dem Gerechten so leichten Ausschreitung, von Gott geordnet werden, daß demnach Leiden und Schmerzen wesentlich zur Erziehung des Menschen sowohl dienen als nothwendig sind. Diese von den Spätern freilich weniger berücksichtigte, nur hie und da von den Propheten (z. B. Klgl. 3, 27 ff.); Sängern (z. B. Ps. 118, 17. 18.) und Weisen (z. B. Spr. Schel. 3, 11. 12.) hervorgehobene, aber schon in der Thorah, wie wir oben a) gezeigt, angedeutete Ansicht wird nun in unserm Buche als höchstes Motiv Gottes aufgestellt und entwickelt, und damit erwiesen, daß sie der höchsten Weisheit in der Natur, welche Alles bestimmten Zwecken gemäß und unabhängig vom Menschen, gebildet hat, entspricht. — Diese ganze Entwickelung setzte aber noch Etwas voraus. Indem nämlich einer bestimmten Persönlichkeit die Vertretung des Widerspruches gegen die Volksvorstellung übertragen wurde, einer Person, welche an sich selbst aufs Tiefste erfahren hatte, daß unendliches Leidsal über ganz Unschuldige und Fromme sich ergießen könne, mußte diese Person als solche auch eingeführt werden. Vor die erste Klage mußte demnach eine Geschichtserzählung kommen (K. 1. 2.), welche über die Persönlichkeit, Frömmigkeit und das Glück Ijobs berichtete, dann aber sein unsägliches Mißgeschick verkündete, daß Ijob aber auch in diesem nicht wankte in dem Glauben an Gott, wohl aber der Widerspruch seines Bewußtseins mit der bisherigen Vorstellung von der göttlichen Vergeltung zu Tage kommen mußte. Allerdings wäre hiermit eigentlich genug gewesen; der tief sinnige und fühlende Dichter wollte aber dieses Vormoment benutzen, um noch zweierlei daran anzudeuten; zuerst wollte er die mit seinem ganzen Thema zusammenhängende Meinung, der Mensch habe um des Lohnes Willen das Gute zu thun, um der Strafe willen das Böse zu lassen, zurückweisen, vielmehr aussprechen, daß der Mensch das Gute nur um dessen selbst willen in Hingebung an Gott, zu thun habe, und dann wollte er im Voraus seine zu entwickelnde Lehre in dem ganzen Vorgang embryonisch andeuten, nämlich daß das Leiden Ijobs selbst einen höhern Zweck hat, den: an diesem Leiden die höhere reinere Lehre sowohl für Ijob selbst, als für die ganze Menschheit zu Tage zu bringen. Bei dem streng gehaltenen Charakter der ganzen Dichtung, keine Meinung anders als durch einen Vertreter zu verkünden, mußten daher diese Andeutungen noch durch eine andre Szene und zwar durch Gott selbst zum Ausspruch kommen, dem gegenüber die falsche alte Lehre (mit bittrer Ironie) dem Satan, dem Vertreter der niedern sinnlichen Natur des Menschen, in den Mund gelegt wird (s. 1, 9 ff. 2, 4 ff.) Nachdem aber die höhere Lehre verkündet und erwiesen und Ijob überzeugt war, hatte das Leiden desselben keinen Zweck mehr, und der Dichter mußte daher in einem anhänglichen Berichte dessen Ende verkünden (K. 42.) Hier war nun eine anderweitige Szene vor Gott nicht mehr nöthig, da sie nichts mehr auszusprechen gehabt hätte, und der Dichter bringt daher desgleichen nicht mehr heran. — Als Träger dieser Lehre, daß Gott in den Schicksalen des Menschen zwar die Vergeltung übet, aber doch einen viel höhern Zweck verfolgt, den der Erziehung und Entwickelung der Menschen, der Völker, der Menschheit, ist das Buch Ijob eines der wichtigsten der ganzen heiligen Schrift. Falsch ist es, wenn viele Neueren, in geringem Verständniß des Buches, und lediglich dessen negative Seite, die Bekämpfung der strengen Vergeltungslehre, auffassend, es der mosaischen Lehre gänzlich entgegentreten ließen. Denn eben so wenig lehrt die Thorah allein die unbedingte Vergeltung, wie das Resultat des Buches Ijob die gänzliche Beseitigung der Vergeltungslehre ist, vielmehr will es nur deren Beschränkung innerhalb des höhern Endzweckes der göttlichen Leitung (s. K. 33. 34.) Die Thorah bringt daher gerade nur die Bausteine einzeln heran, aus denen das Buch Ijob nun ein vollständiges Bauwerk errichtet, dieses ist demnach nur wesentliche Weiterentwickelung der in der Thorah für diesen Gegenstand einzeln gegebenen Gedanken. Dahingegen trat es, weil sich einseitig und heillos wuchernd der alleinige Gedanke der strengen Vergeltung seit langer Zeit im Volke verbreitet hatte, diesem aufs lebhafteste entgegen, und bekämpfte ihn siegreich. In dieser Beziehung vergleichen wir es mit dem Buche Jonah, dessen Zweck die Bekämpfung der Volksmeinung über die Prophetie war. Das Buch Ijob tritt aber hiermit auch der ganzen heidnischen Welt gegenüber, welche die Schicksale der Menschen nur als nothwendige Folge von Ursache und Wirkung verstand, von einem höhern Zwecke, dem der Erziehung und Entwickelung, weder im Kleinen, noch im Großen eine Ahnung hatte.

2. Die Ausführung der Idee. Nachdem im Vorbericht (K. 1. 2.) selbstständig der Gedanke zum Ausspruch gekommen, daß der Mensch das Gute nur um dessen selbst willen in standhafter Gläubigkeit an Gott zu thun habe, und sich Ijob diesen Gedanken bestätigend überall erwiesen hat, läßt er bei immer währendem und immer schmerzlicherm, Leib und Geist durchwühlenden Weh seiner Sehnsucht nach der Ruhe des Grabes, seinem Verlangen den Schmerz und, da er diesen von seinem Leben untrennbar halten mußte, dieses los zu sein, freien Lauf: die erste Klage (K. 3.) So naturgemäß diese Klage war, und je eher „Freunde" einem Leidenden solche nachzusehen hatten, desto schärfer tritt die Härte der Anhänger der rigorösen Vergeltung hervor, wenn sie die allerdings in dieser Klage enthaltene Ignorirung, daß das Unglück eine Strafe für vollbrachte Vergehen ist, aufgreifen. Der erste

Redner bringt daher die alte Lehre zu bestimmtem Ausspruch: das Unglück ist Strafe auf Vergehen, nicht der Unschuldige, sondern nur der Frevler geht unter; da aber jeder Mensch sündigt, so muß Jeder Ungemach erleiden, dieses ist Züchtigung Gottes, der sie in Glück und Segen wieder wandeln kann, als solche habe demnach auch Ijob sein Mißgeschick anzusehen (K. 4. 5.) Diese Hindeutung, daß Ijob also durch sein Leiden als heimlicher Verbrecher erwiesen werde, ruft ihn zur Bekämpfung dieser, in ihren Konsequenzen so unwahren und vernichtenden Theorie auf. Er stellt daher in seiner ersten Widerrede (K. 6. 7.) den Satz entgegen: die nach der Meinung des Gegners nur in der strengen Vergeltung bewährte Gerechtigkeit Gottes erscheint gerade ungerecht, wenn er das so schon mühsalbeladene und schnell vergängliche Leben des Menschen unerbittlich streng überwacht und jedwedes Irren züchtigt, statt verzeiht. Diesem erwiedert der zweite Redner aufs bestimmteste, daß es ja gar nicht anders sein könne: entweder jedes Unglück ist eine Strafe, oder Gott ist in der Verhängung eines Unglücks ungerecht (K. 8.) Dieser genauen Formulirung stellt Ijob in seiner zweiten Widerrede erstens die Erfahrung entgegen, daß auf Erden auch Schuldlose und Unschuldige vernichtet werden, und zweitens, daß Gott, wenn er den Menschen mit Liebe geschaffen hat, ihn nicht dazu geschaffen haben kann, all sein Thun der strengsten Untersuchung und ohne Verzeihung der Bestrafung zu unterziehen. Der zwiefältige Widerspruch liegt also sowohl in der Erfahrung, als auch in dem Endzwecke, mit welchem Gott den Menschen geschaffen haben muß (K. 9. 10.) Der dritte Redner sucht den letzten Einwand zu schwächen, indem er behauptet, daß allerdings Gott vielen Vergehungen des Menschen nachsieht, dieser wisse es nur nicht, darum aber sei um so mehr, was ihn an Unglück trifft, Strafe für Vergehen (K. 11.) Aus dieser Verhandlung mußte es klar werden, daß zwischen dem Begriff von Gott und dem von der strengen Vergeltung der Widerspruch tief und unlösbar sei, und Ijob erweitert ihn daher nun in seiner dritten Widerrede zu einem dreifachen. Der erste Widerspruch liegt im Wesen Gottes, der als weisester Schöpfer und Lenker dennoch den Sünder gedeihen, den Schuldlosen leiden läßt; der zweite im Bewußtsein des Menschen, das nothwendig in sich eine Wahrheit haben muß, und vom Geschick sich verfolgt sieht, während es sich keiner Missethat schuldig weiß; der dritte im Wesen des Menschen, der eines mühseligen, kurzen, durch den Tod geendeten Erdenlebens theilhaftig, dennoch keine Ruhe genießen, in jedem Fehler berücksichtigt und bestraft werden soll (K. 12—14.) — Hatte so die **erste** Reihe der Reden die Gründe für die gegenüberstehenden Ansichten ausgesprochen, so zeigt die **zweite** Reihe, daß an eine Vermittelung der beiden sich negirenden Ansichten nicht zu denken. Das Nächste, was den Gegnern einleuchten mußte, war, daß sie vor allem den von Ijob behaupteten Erfahrungssatz hinwegräumen müßten, daß auch Unschuldige leiden. Der erste Redner führt daher in der zweiten Reihe der Reden aus, daß die Widersprüche, die Ijob aufgedeckt, die Gottesfurcht nothwendig untergraben, daß also sie schon an und für sich Zeugen gegen Ijob und für dessen, so aus seinem eignen Innern heraus verrathene Schuldhaftigkeit seien (K. 15.) Ijob vertheidigt sich durch die Schilderung seines unendlichen Wehs, vor dem jede Schuld schwindet, und die unerschütterliche Behauptung seiner Unschuld, für die er Gott selbst zum Zeugen aufruft (K. 16. 17.) Der zweite Redner beantwortet dies mit bittrem Ausfall und der Schilderung, wie der Frevler vom Verderben verfolgt werde, bis er und sein Geschlecht geschwunden (K. 18.) Ijob beantwortet dies, indem er sein Schicksal als eine Ungerechtigkeit Gottes bezeichnet, der gegenüber er sich seinen Begriff von Gott nur durch die Ahnung retten könne, daß die Ausgleichung in einem Leben nach dem Tode stattfinden werde (K. 19.), (wodurch zwar Gott an sich gerechtfertigt, aber im Endzwecke des von ihm verhängten Leidens noch nicht erkannt wird). Der dritte Redner fügt hinzu, wie kurz das Glück des Frevlers sei, so daß das mitten im Glücke über Ijob hereingebrochene Unglück nur um so treffender seine Schuld erweist (K. 20.) Diesem hartnäckigen Beharren gegenüber verläßt Ijob seine subjektive Entgegnung, vom Unglück des Unschuldigen geht er zum Glück des Frevlers über, und schildert, wie der Sünder im vollen Glücke blüht, ihn selten Unheil trifft, und selbst sein Grab noch geehrt wird (K. 21.) Die beiden Parteien führen also die entgegenstehenden Erfahrungen aus, die eine vom Unglück, kurzen Glücke und plötzlichen Sturz des Frevlers, die andere vom Leiden des Unschuldigen und langen Glücke des Sünders, wobei zu bemerken, daß beide Erfahrungen richtig sind, und sich gegenseitig gar nicht ausschließen, daß aber die erstere die Theorie der strengen Vergeltung in ihrer Unbedingtheit nicht stützt, sobald die zweite richtig ist, daß dagegen, sobald die zweite richtig ist, die erstere zwar auch zugegeben werden kann, aber die strenge Vergeltung damit zusammenbricht. — Die **dritte** Reihe der Reden bringt nun den Kampf zum Abschluß. Der erste Gegner hebt nur noch die schwächlichen Gründe hervor, daß Gott vom Thun des Menschen ganz unberührt bleibe, demnach ganz unparteiisch die Geschicke verhänge, so daß die üblen nur Strafen sein können, ferner daß Ijob mit allen Bösewichtern übereinstimme, die von jeher gesagt, Gott strafe nicht (K. 22.) Um so kräftiger erhebt sich Ijob dawider, indem er auf die Menschenwelt blickt und ihre Zustände schildert, wo gegen die Schwächeren die größten Unthaten, wo Mord, Diebstahl und Ehebruch geschehen, ohne daß die Gerichte Gottes offenbar werden, und wo die Uebelthäter doch kein andres Schicksal haben, wie die andren Menschen (K. 24.) Diese Ausführung war nun so schlagend, und zerbrach den Boden der Gegner so gänzlich, daß der zweite Redner nur noch einen schwachen Versuch macht, eine Lösung durch die Erinnerung an die Sündhaftigkeit aller Menschen herbeizuführen, aber der Schwäche dieses Satzes, der das Glück der Sünder am wenigsten rechtfertigt, selbst bewußt, bald davon absteht (K. 25.) Diesem widerspricht Ijob

mit ungemeiner Kraft, indem er auf die Unwissenheit des Menschen, der Schöpfung Gottes gegenüber, hinweist (K. 26.) Der **dritte** Redner schweigt, und mit ihm alle drei Vertheidiger der alten Lehre. Ijob schließt deshalb nunmehr den Streit vollständig ab (K. 27. 28.) Er beginnt mit der Betheuerung, nur seine Ueberzeugung auszusprechen; was allein den Unschuldigen vom Frevler abscheide, das sei nicht das äußere Geschick, sondern daß der Unschuldige auch in der größten Bedrängniß mit Gott in Verbindung bleibe, zu Gott rufen, sich Gottes freuen könne. Er mustert sodann noch einmal die Meinung der Gegner, wie sie der Erfahrung zum Hohn das Unglück als Strafe, den Untergang des Frevlers in seinem ganzen Geschlecht ausgesprochen, alles dies sei eitel, sondern der Mensch vermöge die höhere Erkenntniß (Weisheit) gar nicht aufzufinden, und er müsse sich begnügen, Gott zu fürchten und das Böse zu meiden. Hiermit war allerdings das Resultat des bisherigen Kampfes ehrlich gezogen. Ijob hatte Zwiefaches erreicht, er hatte die Lehre von der strengen Vergeltung zerbrochen, und hatte nachgewiesen, daß die Leugner dieser Lehre durchaus mit Gott in Verbindung bleiben könnten, daß die Leugnung jener noch keine Leugnung Gottes, noch keine Verleugnung der Gottesfurcht und Tugend sei. Aber dies Resultat war immer nur noch ein negatives. — Konnte also hiermit die Sache abgeschlossen sein? Konnte der Hülfssatz, daß dem Menschen die höhere Erkenntniß nicht zuertheilt sei, befriedigen? War nicht die Aufwerfung der ganzen Frage von vorn herein, Diesem entgegen? In Ijob selbst mußte die Sehnsucht nach einer positiven Lösung nur um so stärker nach der Vernichtung seiner Gegner erwachen; durch diese hatte er sein sittliches Bewußtsein, sich selbst gerettet, nicht aber Gott. Daher hebt er nunmehr seine **zweite Klage** an, in welcher er nicht mehr sein Leben ver-, sondern nur den alten Frieden und das alte Glück wieder herbeiwünscht, dessen Erinnerung ihm lebhaft vor die Seele tritt, um so bittrer seine jetzige Erniedrigung, sein äußeres Leiden und seinen innern Zwiespalt empfindet, und seine Unschuld, indem er die hauptsächlichsten Laster seiner Zeit durchgeht, desto glühender betheuert. Welche sind also, frägt er, die Motive Gottes in diesem Geschick? (K. 29—31.) Während demnach die erste Klage (K. 3.), welche den negativen Theil einführte, nur negativ (die Verwünschung des Lebens) gewesen, leitet diese zweite Klage mit ganz positiver Frage den positiven Theil ein; dort klagte Ijob über seine Schmerzen, hier über die Zerrissenheit seiner Seele, welche diese Frage immer und immer wiederholt. Von hier ab beginnt die Antwort, beginnt die Lösung. Dem bisherigen Kampfe hatte ein Jüngerer beigewohnt, dem die Sitte sich in den Streit der Greise zu mischen nicht gestattete, der den Ausgang der Verhandlungen abgewartet. Jetzt nun, wo die Gegner verstummt waren, welche die strenge Vergeltung behauptet hatten, und der Leugnung aller Vergeltung durch Ijob nichts mehr entgegen zu setzen wußten, wo Ijob selbst dem Menschen alle höhere Erkenntniß abgesprochen, und dennoch hievon unbefriedigt, und unbewußt sich selbst widerlegend die Frage nach den Motiven Gottes von Neuem und klagend aufgeworfen, jetzt tritt er auf, um sie alle zu widerlegen, das Wahre bei ihnen Allen herauszuziehen und den höhern Gedanken auszusprechen. Nachdem er die Situation, in der er auftritt, exponirt, und die alte Meinung, daß nur bei den Alten die Wahrheit, hinweggeräumt hat, so dem Neuen den Weg bahnend, markirt er das Endziel Ijobs scharf, und stellt dem sofort die Lösung gegenüber: das Unglück, das Leiden ist das Erziehmittel Gottes für den Menschen, ihn vor dem Bösen zu bewahren und zum Recht und Licht zu führen; da ununterbrochenes Glück den Menschen verwöhnen und verleiten, das Böse unbewußt in ihm erwecken und nähren würde, so tritt der Wechsel des Glückes dazwischen, den Menschen zu warnen, zu entwickeln, zu läutern, „**zum Lichte des Lebens zu führen.**“ Weder also in alleiniger strenger Vergeltung, wie die drei Gegner, noch ohne gerechte Vergeltung, wie Ijob behauptet, besteht die göttliche Weltregierung, sondern diese übet die Gerechtigkeit an Einzelnen wie Völkern aus, immer aber mit dem noch höhern Endzwecke, nach welchem sie den Menschen zur Kenntniß und Sittlichkeit geschaffen hat, und hierzu erzieht und anhält. Auf diesem Grunde detaillirt Elihu die Lösung nun, indem er dieselbe aus der Betrachtung der Weisheit und Größe Gottes in seinem Schöpferwerk um so mehr erhellend zeigt (K. 32—37.) Auf diese Weise sind Glück und Unglück nicht mehr allein Folgen der vorhergegangenen Thaten des Menschen, sondern jedes Ereigniß hat zugleich seinen Selbstzweck, und die ganze Reihe der Geschehnisse ist zugleich freie Anordnung Gottes nach seinem Plane. So sehr diese Lehre, sowie sie ausgesprochen ist, einleuchtet, weshalb auf dem Boden des Gottglaubens sie gar nicht bestritten werden kann: so bedarf sie doch noch eines Erweises, der dadurch gegeben wird, daß in der Natur als der Schöpfung Gottes dieselben Gedanken, dieselben Ziele gezeigt werden. Ein großes Naturgemälde, auf die Einheit des ganzen Universums gegründet, enthüllt, daß das Weltall in wunderbarster Zweckmäßigkeit geschaffen ist, darin jedes einzelne Gebilde seinen Selbstzweck hat, in demselben aber dem Ganzen eingegliedert ist, daß dies ganz unabhängig von den Beziehungen zum Menschen geordnet ist, indem vieles dem Menschen Unüberwindbare, ja Furchtbare besteht, das in ungebändigter Freiheit nur sich lebt. Der Gedanke der Natur ist also derselbe, der sich in den Geschicken der Menschheit und aller einzelnen Menschen offenbart, getragen und verwirklicht durch dieselben Eigenschaften desselben Gottes. Was so die Natur lehrt, ist als Ausspruch Gottes selbst unwidersprechlich hingestellt (K. 38—41.).

3. **Die Lehre.** So wie diese Idee und ihre Ausführung im Buche Ijob vor uns lieget, können wir sie nicht anders als das Resultat einer großen **Entwickelung** ansehen. Die Thorah hat das Eigenthümliche, das aber in ihrer Anlage völlig begründet ist, daß sie die höchsten Lehren mit schärfster Bestimmtheit aufstellt (z. B. das absolute

Sein Gottes, die Einzigkeit, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit Gottes), durchaus aber nicht diese in ein systematisches Ganzes zu verarbeiten, sie nach- und zuerweisen, Widersprüche zu heben, Konsequenzen zu ziehen unternimmt. Wie in der Thorah nun die Lehren einzeln und gleichsam in höchsten Spitzen gegeben waren, so griff das folgende bewegte Leben des jisrael. Volkes unter den Richtern, den ersten Königen und dann in den getrennten Reichen diese Lehren einzeln auf, und die Redner wie die Sänger und Weisen verfolgten die Lehren weiter, welche in Situation und Stimmung sich vorherrschend stellen mußten. Je verworrner nun die äußeren Verhältnisse wurden, je heftiger der Kampf zwischen dem Mosaismus und Heidenthum im Volke und außerhalb desselben entbrannte, ein Kampf, dessen mächtigste Eruptionen die Reden der Propheten sind, die aber nur um so mehr den unterhalb ihrer stattfindenden Kampf bezeugen, desto bestimmter mußten die Gegensätze hervortreten, desto klarer Widersprüche werden, Fragen, Zweifel und Leugnung sich anspinnen. So mußten sich verschiedene Richtungen herausbilden, diese sich bekämpfen, und zuletzt nach Abschluß ringen. Was in einzelnen Lehrsätzen ausgesprochen und als solche anzuerkennen war, mußte im Zusammenhang von Widersprechendem abgelöst und in seinem Zusammenhange erkundet werden. Glücklicherweise liegen uns noch mehrere Resultate dieser Kontroversen, Untersuchungen und Kämpfe in den heil. Schriften vor, die uns für einzelne religiöse Momente geben, was sich sonst nur als große Streitfrage im geschichtlichen Leben des ganzen Volkes abspiegelt. Dahin sind einzelne Psalmen, dahin das Buch Ijob, dahin Koheleth zu rechnen, wie auch in den Spr. Schelomoh's manche Sentenz auf morgenländische Weise den letzten Ausgang vielfachen Widerstreites bezeichnet. Das Buch Ijob hat nun das Eigenthümliche, daß in ihm der ganze Kampf um das betreffende Dogma wiedergegeben wird, um auf ihn als Piedestal die höhere Lehre siegreich aufzurichten, ein Kampf, der hier auf wenigen Blättern zusammengerückt erscheint, während er in der Wirklichkeit der geistigen und der Lebens-Entwickelung Jahrhunderte hinter sich hatte: daher kommt es, daß dieses Buch mit äußerster Schärfe die höchste Idee hinstellt (33, 29. 30. 35, 11.), aber auch die Lehren vielfach ventilirt, die zwar in einandergegliedert und der höchsten Idee unterworfen Wahrheit haben, jedoch von subjektiven Richtungen als objektiv, allgemeingültig ausgegeben falsch sind. Es drehen sich diese am meisten um die Sätze: Gott vergilt Gutes und Böses, und: Gott läßt oft Unschuldige leiden und Frevler blühen. Wie daher die noch ganz naive und unbedingte Ergebung in den Willen Gottes in dem Vorbericht ihren höchsten Ausdruck in den Worten „der Ewige gab, und der Ewige nahm, des Ewigen Name sei gepriesen," und: „das Gute nehmen wir an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?" (1, 21. 2, 10.) findet, so hat wohl die Sehnsucht nach der Ruhe des Grabes, der Ueberdruß an allen Widerwärtigkeiten des Lebens niemals einen tiefern und bitterern Ausdruck erlangt, als in der ersten Klage Ijobs (K. 3.) Durchblicken wir nun die Reden der Gegner, so sehen wir nach immer neuem, schärferm, markirterm Ausdruck den Begriff ringen, daß Gott den Verbrecher straft, den Frevler bis zum Untergang verfolgt, dagegen den Gerechten lohnt und zu Heil und Segen führt. Der Abscheu vor allem sittlichen Verderbniß steigert sich hier zur Härte, zur äußersten Schonungs- und Nachsichtslosigkeit, das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit bis zum leidenschaftlichen Herabrufen der göttlichen Strafen auf das Haupt des Sünders, die Anerkennung der menschlichen Schwäche bis zur gänzlichen Verkennung aller Herrlichkeit im Menschen, alles Sieges im Menschen. Immer wieder konzentrirt sich der Ideengang in der Frage: „beugt etwa Gott das Recht? beugt der Allmächtige Gerechtigkeit?" (8, 3.) Immer wieder ergehen sich die Redner in Schilderungen, wie Gott den Verbrecher heimsucht, bis er ihn spurlos getilgt (8. 11. 15, 20 ff. 18, 5 ff. und oft). Nebenher geht auch manche einschmeichelnde Schilderung des Segens des Gerechten (5, 17 ff. 8, 5 ff. 11, 13 ff. und oft). Sehen wir aber dann auf die Widerreden Ijobs, so hat hier alles Weh des einzelnen Menschen seinen innigsten und gefühlvollsten Ausdruck erhalten; Verlust der Seinen, Armuth, Schmach, leiblicher Schmerz, Zweifel, Zerrissenheit des Gemüthes, Hoffnungslosigkeit wetteifern mit der Energie des Selbstbewußtseins, mit dem sich auflehnenden Gefühl der Schuldlosigkeit, die noch dem Geringsten, Gebeugtesten unüberwindliche Kraft dem Höchsten und Mächtigsten gegenüber verleiht. Die geringe Kraft des Menschen (6, 11 f.), seine Mühsale (7, 1 f.), die Vergänglichkeit seines Lebens (7, 6 f., 14, 1 f.), die Unvermeidlichkeit des Todes (7, 9 f. 14, 10 f.) kommen immer wieder zu kräftigster Bezeichnung; die Schilderungen von dem Glücke und der Straflosigkeit der Frevler (12, 5 f. 21, 7 ff. 24, 1 ff.) und dem Leiden der Gerechten, die in Ijob repräsentirt sind, (z. B. K. 30.), nehmen einen weiten Raum ein. Darüber erhebt sich nun die Rede Elihu's, der mit unsterblichen Worten den Drang, die erkannte Wahrheit auszusprechen (32, 18 f.), schildert, wiederlegt, daß irgend Feindseligkeit in Gottes Thun vorhanden (33, 8 f.), die Warnungen des Menschen durch Gott zeichnet (33, 14 f. K. 36.) und die Führung Gottes erklärt: wie er niemals mit Unrecht verdammt, sondern Jeglichem nach Gerechtigkeit vergilt, durchaus den Menschen in allen seinen Fehlen nicht streng bewacht, weil er sonst vergehen würde, ohn' deß Gerechtigkeit aber die Welt nicht bestände, der an Mächtigen und Völkern Recht übt, daher vor ihm nur reuige Umkehr gilt (K. 34.), weil er den Menschen zur Erkenntniß und Sittlichkeit bestimmt hat (K. 35.) Den Schluß zu allem Diesen bildet endlich jenes Naturgemälde, dessen Herrlichkeit unerreicht, dessen Inhalt bereits genügend angegeben. So ist der Verfasser auch früher schon am beredtesten, wenn er die Allmacht Gottes (9, 5 ff. 12, 13 f. 26, 5.), die in der Schöpfung bethätigte Weisheit Gottes (12, 7 ff. 26, 7 f. 36, 26 ff. 37, 1 f.) schildert, wenn er die Grundzüge der Sittlichkeit entwirft

(K. 31.) Tiefsinnig weiß er an geeigneter Stelle die Ahnung, dann die Gewißheit der Unsterblichkeit des Geistes anzuschlagen (14, 13 f. 19, 26 f.), ohne ihr in der Lösung der vorliegenden Frage mehr einzuräumen, als sie zu bedeuten vermag: die Gewißheit der Ausgleichung, nicht aber die Erklärung des wechselnden Geschickes in seinem Endzweck. Gegenüber aber den Hinweisungen der Streitenden, daß der Mensch Gottes Forschung nicht erreicht (11. 7 f. 15, 7 f.), daß überhaupt höhere Erkenntniß dem Menschen versagt sei (28, 12.), weiß er schlagend den wahren Standpunkt zu bezeichnen: „darum gewahren Ihn die Menschen, doch schaut Ihn nicht der Geistesweiseste!" (37, 24.)

4. Die Form. Ueber die Form des vorliegenden Schriftwerkes hat man viel diskutirt, um es in eine bestimmte Klassifikation einzutragen: bald sah man es als ein dramatisches, bald als ein episches, bald als pures Lehrgedicht an. Das Buch Ijob ist aber in seiner Form völlig seinem Inhalte angemessen aus diesem selbst herausgewachsen. Indem es zum Vorwurfe die Bekämpfung und Beseitigung der Vergeltungslehre und die Verkündigung und Begründung einer höhern Lehre über die Waltung Gottes in der Menschheit hatte, und dies nicht in nüchterner Prosa, sondern im Gewande der Dichtung vollbringen wollte, konnte der wesentliche Gedanke der Form kein andrer sein, als die verschiedenen Ansichten, die in Streit und Lehre zur Aussprache kommen sollten, durch bestimmte Persönlichkeiten vertreten und aussprechen zu lassen. Das Ganze zerfiel demnach in folgende Theile: 1) der Vorbericht, der den geschichtlichen Grund entwickelt, aus welchem die Persönlichkeit Ijobs und dessen Situation, aus denen sich der Kampf entspann, hervortreten, und an die sich die weiteren mit ihm streitenden Personen lehnen (K. 1. 2.) 2) die Bekämpfung und Beseitigung der Vergeltungslehre (K. 3—28.) Da der Kampf in allen seinen Momenten vorübergeführt werden sollte, so mußte die Form wesentlich polemisch sein, also die alte Lehre, getragen von den drei „Freunden" Ijobs, und die dieser widersprechende Erfahrung, getragen von Ijob selbst, angreifend und vertheidigend in Reden und Widerreden sich aussprechen. Die einfache Form war hier: zuvor die Klage Ijobs über sein unsägliches Weh; hierauf der Angriff der Vergeltungslehre, welche diese Klage als unbegründet bekämpft; nun die Abwehr Ijobs, die bei fortdauerndem Angriff der Vergeltungslehre ihrerseits in Angriff übergeht, und endlich der Ausspruch der Besiegung der Vergeltungslehre. Der Gegner werden drei aufgestellt, zur Charakterisirung des weisern, mildern, überschauendern und umfassendern Gegners (Eliphas), des bestimmten, klaren, aber beschränkten Gegners (Bildad), und des leidenschaftlichen, darum sich selbst unklaren, polternden Gegners (Zophar). Nicht minder geht der Kampf in drei Pulsen vor sich, der erste zur Aufstellung und Zeichnung der streitenden Ansichten (K. 3—14.), der zweite, der den Bruch und die Unversöhnlichkeiten der beiden Ansichten an sich zeichnet (K. 15—21.), endlich der dritte, der den Kampf zum Abschluß bringt durch die Besiegung der Vergeltungslehre und die Aufstellung des negativen Resultats (K. 22—28.) — 3) die Aufstellung und Begründung der höhern Lehre (K. 29—41.) Da hier diese höhere, in ihrer Entwickelung neue Lehre zur Aussprache kommen sollte, so mußte die Form wesentlich dogmatisch sein. Auch hier finden wir drei Pulse, der erste: die zweite Klage Ijobs, welche den innern Zwiespalt, den jenes negative Resultat hinterlassen mußte, und die Sehnsucht nach deren Lösung ausspricht (K. 29—31.); der zweite: die Verkündigung der neuen Lehre, getragen von einem bis jetzt schweigsamen Jüngern, der aber hier in kurzem Berichte eingeführt werden mußte (K. 32—37.), der dritte: die Begründung der neuern Lehre durch den Nachweis ihrer Uebereinstimmung mit dem was uns die Natur lehrt, indem diese Lehren der Natur durch Gott, deren Werkmeister, ausgesprochen werden (K. 38—41.) Hiergegen war nun im Sinne des Dichters keine Polemik mehr möglich, und die Besiegung des Widerspruchs, die Besiegung der Negation wird daher nur kurz in Zustimmungserklärungen Ijobs angedeutet. Hieran reiht sich nun 4) ein kurzer Schlußbericht (K. 42.), dessen innere Bedeutung schon oben angegeben ist. — Es geht hieraus hervor, daß eine Klassifizirung dieser Dichtung nicht statthaft ist, da sie ihrer Idee nach eben so wohl episch erzählend, polemisch-dramatisch als rein dogmatisch ist. Vielmehr entspricht die Form genau und frei dem Inhalte und der Idee, die sich darin darlegen sollte. Hiergegen ist wohl zu beachten, wie der Dichter überall die Dreitheiligkeit anwendet. Das Ganze zerfällt in drei Theile, Vorbericht, Lehre, Schlußbericht; des zweiten Theiles erste Abtheilung in drei Theile, Klage, Streit und Abschluß; der Streit geht in drei Pulsen vor sich, jeder derselben befaßt drei Reden und Widerreden, mit Ausnahme des dritten, wo des Zweckes wegen der zweite Redner kurz spricht, der dritte verstummt; des zweiten Theiles zweite Abtheil. faßt wieder drei Theile: die Klage (die zweite Ijobs), der Ausspruch der Lehre (durch Elihu), die Erweisung (durch Gott). Drei sind der Vertheidiger der alten Lehre, drei der Verkünder der neuen (Ijob vorbereitend durch die Bekämpfung der alten und seine zweite Klage, Elihu und Gott). Die Totalität, die Einheit dieser Dreitheiligkeit ist in dem einen Ijob gegeben, dessen Persönlichkeit durch alle einzelnen Theile hindurchgeht. Wenn daher die Form insofern natürlich ist, als sie aus dem Zwecke und der Idee des Inhalts hervorgeht und sich diesen ohne Zwang überall anschmiegt, Bericht giebt, wo was zu berichten (s. 32, 1—6. 38, 1.), polemisch ordnet, dogmatisch vereinfacht, wo dies am Orte ist — so ergiebt sie sich dennoch aus Obigem als künstlerisch bedacht, gegliedert und zu höherer Einheit gebracht, so daß sie eben so sehr als Produkt des selbstständig schaffenden Geistes, der keiner Kunstform sich unterwirft, sondern sie eigenthümlich produzirt, als dennoch zugleich Resultat einer großen Entwickelung erscheint, die eine lange, vorausgegangene Uebung in Schaffung von künstlerisch geformten Ge-

dichten voraussetzt. — Eine wesentliche Frage ist nun hier: was hat der Dichter etwa an vorgefundenem Stoffe benutzt? Es braucht hierbei nicht erst darauf hingewiesen zu werden, daß dasselbe nicht etwa genaue Kopie eines wirklichen Vorgangs ist, daß diesen Ijob alle diese Schicksale genau so betroffen, wie sie hier geschildert werden, daß er in diese Klagen ausgebrochen, diese Gegner in seinen Freunden gefunden, daß alle diese Reden so gehalten, und der ganze Streit in dieser Weise zum Austrag gebracht worden. Alles dies ist Werk des Dichters, wie nicht anders aus der Szene im Himmel, aus den symbolischen Zahlen im Vor- und Schlußbericht, aus der Häufung und Wahl der Unglücksfälle, aus der Ansprache Gottes „aus dem Wetter" u. s. w. genügend hervorgeht. Hingegen wird jeder, mit dem Geiste des Alterthums Vertraute leicht einsehen, daß der Dichter hierbei an eine Sage sich angelehnt, daß die Person des Ijob an sich keine reine Erfindung des Dichters war, (wie allerdings schon im Talm. B. Bathra 15, 1 behauptet wird: איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה), sondern daß dieser, indem er in die Nothwendigkeit versetzt war, die Bekämpfung der alten Lehre an eine Person zu knüpfen, die an sich erfahren hatte, auf welch falschen Voraussetzungen jene beruhete, eine solche zu wählen bereit sein mußte, von welcher die Sage berichtete: es sei ein sehr frommer gottgläubiger Mann gewesen, welchen furchtbare Geschicke betroffen, ohne daß sie ihn wankend machen konnten im Hangen an Gott, ein Mann, der schuldlos leidend mitten in seinem Marterthum den Herrn nicht verläugnete. An eine solche, von alter Sage getragene Persönlichkeit den ganzen Kampf zu knüpfen, mußte dem Dichter sehr gelegen sein, weil er so den Widerspruch der Erfahrung gegen die strenge Vergeltung schon als ein anerkanntes Faktum vor sich hatte. Bedenken wir hierbei, daß dieser Widerspruch der Erfahrung selbst ja schon längst vorhanden sein mußte, so ist vorauszusetzen, daß er sich in der Sage vom Ijob grade schon längst verkörpert hatte, und, wie es häufig geschehen, der Dichter brachte so zur Aussprache, was schon längst im gesündern Theile des Volkes gelebt, der Denker formulirte jetzt klar, was sich längst in der Hülle der Sage dargestellt hatte. Was nun in der Sage vom Ijob dem Dichter überliefert und von ihm benutzt worden, kann außer dem oben gezeichneten allgemeinen Gedanken, jetzt noch nur in Wenigem eruirt werden. Denn weder frühere noch spätere Schriftstellen geben darüber genaue Kunde, ja es muß vielmehr vorausgesetzt werden, daß die Späteren den Ijob in seiner ganzen Bedeutung erst aus unserm Buche würdigen gelernt. Wenn Jechesk. 14, 14. 20. der einzige ältere Autor ist, der Ijobs erwähnt, und ihn als ein Muster von Frömmigkeit mit Noach und Danijel zusammenstellt, so braucht man sich nur zu erinnern, daß Jirm. 20, 14. 15. die Stelle in Ijob 3, 3. nachahmt, um anzunehmen, daß auch Jech.'s Zitat vornehmlich auf unserm Buche beruht. Bei Späteren wie Tob. 2, 12. 15. Jac. 5, 11. kann dies nicht zweifelhaft sein. Auch auf den Zusatz der Sept. am Ende des Buches, der die Jahre, den Vater, das Weib Ijobs angiebt und ihn mit dem edomitischen Könige Jobab (1 M. 36, 33.) identifizirt, ist so wenig Gewicht zu legen, wie auf die Angabe im Talm. u. a. a. O., Ijob habe von dem Einzug der Jisr. in Aegypten bis zu deren Auszug gelebt, und wie auf die ausschmückenden Erfindungen des Koran (Sur. 38, 40—44. 21, 83 f.) Es bleibt daher nichts übrig, als aus dem Buche selbst zu erfahren, was wohl der alten Sage angehört, und hier erweist sich der Art nichts als 1) daß der Name Ijobs selbst überliefert sei, was um so mehr einleuchtet, da die Namen seiner späteren Töchter (K. 42.) zeigen, wie, wenn der Dichter einen Namen auch für seinen Helden hätte erfinden wollen, dieser sicher eine klare Bezeichnung des Gedankens, den er trägt, geworden wäre; so sind auch die Namen der drei Freunde keine vom Dichter erfundene, wenn es auch fraglich bleibt, ob sie wirklich in der Sage selbst mit Ijob vereinigt waren, oder ob der Dichter altberühmte Namen herbeigezogen, wie wenigstens Eliphas verräth (1 M. 36, 4. 10. 12.) Dies leuchtet um so mehr ein, jemehr wie die ganze Person so auch der Name des Vorkämpfers der höhern Lehre אליהוא als ein vom Dichter erfundener, seine Mission bezeichnender klar zu Tage liegt. 2) die Gegend, in welcher Ijob gelebt, da es nicht erkennbar, warum der Autor gerade diese und keine andere gewählt, vielmehr es denkbar, daß bei freier Waltung der Dichter eine entferntere, namentlich Aegypten gewählt hätte, aus dem er die Wunder der Thierwelt heranzieht, die er mit besonderer Ausführlichkeit beschreibt. 3) das Hauptleiden Ijobs, der Aussatz, die Elephantiasis, denn unter den Leiden, die der Vorbericht auf Ijobs Haupt häuft, wird höchstens im Buche selbst hie und da noch auf den Verlust seiner Söhne angespielt, durch das Ganze zieht sich aber insonders Schilderung und Beklagung seiner Krankheit, die in ihrer Eigenthümlichkeit schwerlich vom alten Dichter so streng festgehalten worden wäre, wenn sie ihm nicht aus der Sage willkommner Weise entgegengebracht worden. 4) Endlich das Zeitalter, in welchem der Dichter zwar nicht mit dürren Worten, aber der gesammten Färbung nach seinen Helden erscheinen läßt. Die Schilderung von den Besitzthümern Ijobs, von seinen selbst dargebrachten Opfern, seiner Lebensweise, das Lebensalter, das der Dichter dem Ijob ertheilt, die Erwähnung der Kesitha (42, 11.), die unmittelbare Aussprache Gottes passen allein auf die Patriarchenzeit, so daß schon im Talmud (B. Bathra 15, 1.) gestritten wird, zu welches Patriarchen Zeit Ijob gelebt habe. (Wie früh man übrigens über Ijob in Unklarem war, bezeugt die a. St. des Talm., wo die verschiedensten Zeiten als die Ijobs, bis auf Achaschwerosch angegeben werden). Zwei Punkte verschaffen hier noch etwas genauere Zeichen. Der Dichter gebraucht einerseits in seinen Berichten den Namen Gottes ה', wogegen er ihn in den Reden der Personen vermeidet und nur אלהים, אל, שדי gebraucht, (mit geringen Ausnahmen, nämlich an Stellen, an welchen der Geist des Red-ners des höchsten Gottesbegriffes nicht entbehren konnte 12, 9. 28, 28.) Der Dichter hat hiermit die Redner aufs stimmteste in die vormosaische Zeit versetzen wollen, der die Schrift selbst die Bezeichnung und den Begriff ה' abs

(2 M. 3, 13. 6, 3.) Andererseits läßt er Jjob in einer Stadt wohnen (29, 7.) und die Söhne haben feste Häuser (K. 1.), was immerhin auf eine etwas spätere Zeit als die Abraham's deutet. Der Dichter will also die Zeit zwischen Abraham und Moscheh als die Jjobs bezeichnen, und wenn er in der Schilderung der Leiden und Erfahrungen, wenn er in einzelnen Bildern über diese Zeit hinausgeht, und die Resultate späterer Zeiten Jjob und seinen Nebenpersonen in den Mund legt, so mußte hier die sonst treu bewahrte Zeichnung den Erfordernissen des Zweckes weichen. Dahin sind auch einzelne Momente zu rechnen, welche uns Zeit und Vaterland des Autors selbst verrathen. Es ist aber einsichtlich, daß der Dichter der Sage nicht so viel Gewalt angethan hätte, Jjob in die Zeit der Patriarchen zu versetzen und so absichtlich wie z. B. durch den Gebrauch der vormosaischen Gottesnamen darin festzuhalten, wenn nicht eben die Sage selbst es so angegeben. Wenn also der ganzen Stellung nach Name, Gegend, Leiden und Zeitalter vom Dichter nicht erfunden, sondern von der Sage ihm überliefert zu sein scheinen: so muß hier doch noch Eines hervorgehoben werden. Daß der Dichter diese Sage als den Boden seiner Pflanzung erwählte, daß er dabei den Charakter des Landes und der Zeit auf's ernsteste festzuhalten sucht, ja daß er zum Verkünder seiner höchsten Idee einen Träger macht, bei dem allein er Vater und Geschlecht erwähnt, aber so daß man dadurch den Nicht-Jisraeliten deutlich erkennen soll, denn wenn Elihu, so wie sein Vater ברכאל (den Gott gesegnet) durch ihren Namen als Träger der Gotteslehre bezeichnet werden, so zeigt „aus dem Geschlechte Ram" auf nichts Anderes als seinen ausländischen Ursprung hin — alles dies verräth uns eine bestimmte Absicht, und diese kann keine andere sein, als daß er eben absichtlich den Kampfplatz und die Kampfzeit außerhalb Palästina's und über die mosaische Zeit hinaus verlegen wollte, um sich dadurch in seiner Darstellung frei bewegen zu können, und die Anstößigkeit zu vermeiden, welche er bei seinen einseitigen, sich einseitig auf die Thorah stützenden, ihre Meinung für die der Thorah ausgebenden Gegnern finden mußte. Erwiesen wird dies namentlich durch die Wahl der vormosaischen Gottesnamen, einleuchtend durch die Bitterkeit und Schonungslosigkeit, die er den Gegnern Jjob's imputirt. Von diesem ganzen Gesichtspunkte aus erscheint aber der Dichter ebenfalls eigenthümlich und auf der Stufe einer höhern Entwickelung des poetischen Geistes und der Literatur, indem er künstlerisch eine frühere, durch viele Jahrhunderte getrennte Zeit reproduzirt, und seinen seiner Zeit angehörenden Gedankenstoff auf den Hintergrund alterthümlicher Zeiten und Personen aufträgt. — Wie sich so der Dichter als Meister bewährt in der ganzen Form seines Gedichtes: so auch im Detail der Sprache. Ueberall thut er hier eine Kernhaftigkeit, eine Innigkeit und Energie kund, welche mit dem Glücklichsten und Bedeutendsten, was die hebräische Zunge zum Ausdruck gebracht, wetteifert. Der Dichter hatte mit seinem Stoffe zu kämpfen. Von der einen Seite des abstraktesten Inhalts, waren anderer Seits die subjektivesten Seiten anzuschlagen. Hier galt es die Höhe der Gedanken zu erreichen und auszusprechen, was noch nie ausgesprochen war; dort in die Tiefe der Gefühle hinabzusteigen und die menschliche Seele in ihrem geheimsten Zwiegespräch zu belauschen. Was Wunder, daß der Ausdruck bisweilen unklar und hart, dann aber wieder gehäuft und breit ward. Daß dann der Dichter auch im Ganzen der Sprache eine eigenthümliche, bisweilen alterthümliche, im Besondern wieder nach dem Charakter seiner Personen verschiedene, auch nach den Dialekten der Gegenden, denen er sie zugetheilt, tingirte Färbung gegeben, liegt im Grundton des Ganzen, im Streben, die unerschöpfliche Tiefe des Gegenstandes möglichst vielseitig zum Bewußtsein zu bringen. Ueber alles dies erhebt sich aber der Genius zu einer außerordentlichen Fülle und Höhe, so daß es ihm gelingt, auch im Einzelnen einen Reichthum von Aussprüchen zu Tage zu fördern, die ewiges Eigenthum der Menschheit geworden, und ausdrücken, was immerfort des Menschen Wesen ausmacht und bezeichnet.

5. **Die Integrität des Buches.** Aus der vorhergehenden Darstellung geht hervor, daß wir das Schriftwerk, so wie es vorliegt, als ein Ganzes anerkennen müssen, das dem Inhalt wie der Form nach keines seiner Theile entbehren kann, ohne Bruchstück zu werden. Es ist dem Inhalt wie der Form nach ein so eng gefugtes, nach einem Plane entworfenes und ausgeführtes Bauwerk, daß vom Grundstein bis zur Zinne auch nicht der geringste Theil entfernt werden kann, ohne daß es zur Ruine werde. Wie aber das Verständniß des Buches nur langsam vorgeschritten, war die allezeit fertige Kritik auch bereit, auf Grund der Mißverständnisse gerade an die herrlichsten Stücke des Gedichtes ihr Messer anzulegen. Dies betraf vor Allem die Rede Elihus (K. 32—37.), deren Inhalt und Herrlichkeit den meisten Vorgängern entging. Wenn man mit **Umbreit** dabei stehen bleibt, als das Ziel Jjobs zu betrachten: „Gott könne ja wohl nach seiner für den Menschen nie ganz zu durchdringenden Weisheit bei dem Unglücke, das er über ihn verhänge, eine geheime Absicht haben," und die Rede Gottes dies bestätige, indem sie „die streitenden Menschen auf ihre kurzsichtige Beurtheilung der unergründlichen Weisheit Gottes verweist" — (was freilich die Gegner Jjobs von vorn herein thun s. z. B. K. 11.) — wenn man mit Ewald dabei stehen bleibt, den höchsten Gedanken des Buches darin zu finden, daß die Versuchung besiegt und der Schmerz überwunden werden müsse, und dadurch das Uebel gar kein Uebel mehr sei, sondern erst durch die Schuld ein Uebel werde, (ein Stoicismus, der der gegentheilige Irrthum zur alten Vergeltungslehre wäre, und in unserm Buche keinen Ausdruck gefunden — wie denn in der heil. Schrift ...nals die Leiden des Menschen für keine erachtet, sondern überall als solche gewürdigt werden) — so muß man freilich ...ede des Elihu aufgeben, und Umbreits Vertheidigung derselben, daß der Dichter den „dünkelhaften Elihu mit ...sagendem Wortschwall" als einen charakterisirenden Gegensatz zu Jjobs Gediegenheit eingeführt habe, ist nur

eine matte Aushülfe. Indem wir aber für das Besondere auf S. 580 verweisen, ist es klar geworden, daß Elihu die neue Lehre, daß die Leiden das göttliche Erziehmittel des Menschen seien, die ihn „zum Lichte des Lebens führen," verkündet, und damit ebenso Ijobs negatives Resultat, dem Menschen fehle jede höhere Erkenntniß (K. 28.), überwindet, wie Ijob die alte Vergeltungslehre besiegt hatte, und daß hieran sich schließend die Rede Gottes aus der Natur die Erweisung führet; daß demnach durch das Ausscheiden der Rede Elihu's der Schlüssel des Ganzen verloren gehen, und die Rede Gottes an die Ijobs sich zusammenhanglos reihen würde, daß dadurch ebenso der überall beachteten Dreitheiligkeit der Form ein wesentliches Glied ausgebrochen würde. — Auf Mißverständniß der Einkleidung beruht auch die Anfechtung von 27, 13 ff. s. S. 558; auf Mißverständniß des Zweckes, durch Inhalt und Zusammenhang zurückgewiesen, die Bestreitung der Aechtheit von 40, 15—41, 26. s. S. 610; auf Mißvertändniß endlich, wenn man den Vor- und Schlußbericht als unächt ansah, während ohne sie das Werk ein schöner räthselhafter Torso wäre, ein wirklicher Widerspruch zwischen ihnen und dem Haupttheile auch gar nicht zu erweisen ist. Die Anordnung von 31, 38 f. haben wir S. 577 als tief begründet nachgewiesen. Uebrig bleiben nur als ein späterer Zusatz, als ein Vermerk zur Erleichterung der Uebersicht die Endworte 31, 40. s. S. 577, und als ein Einschiebsel einige Worte in 10, 22. s. S. 511.

6. Abfasser, Abfassungszeit. Der Name des Verfassers des Buches Ijob ist von der Nacht der Vergessenheit aufgenommen, und wird schwerlich ihr wieder entrissen werden. Wie man in alter Zeit schon darauf rieth, zeigt uns die mehrfach angezogene Talmudstelle, in welcher man Moscheh als Verfasser annehmen wollte, während gleich darauf Andere Ijob in der Richter, in der Könige, ja in Achaschwerosch' Zeit leben ließen, also den Verfasser noch jüngerer Zeit vindizirten. Gleiches spiegelt sich in den Ansichten der Neueren wieder; wollte doch Aben-Esra das Buch gar aus einer andern Sprache übersetzt sein lassen. Suchen wir aber genauer nach der Zeit, in welcher das Buch Ijob entstanden, unterscheiden wir von vorn ab die Zeit, in welche der Dichter seine Helden versetzt, von der, in welcher er selbst sein Werk abgefaßt, wodurch die von einigen Neueren behauptete vormosaische Abfassungszeit ihren Boden verliert, da im Gegentheil der vom Dichter selbst gebrauchte Gottesnamen ה', die Anspielungen auf die thorahische Schöpfungs- und Fluthgeschichte, auf die Torah im Allgemeinen, sowie auf besondere Gesetze (22, 6. 9. K. 24. 31.), ja die ganze religiöse Anschauung die nachmosaische Zeit glänzend kund thun; ist hiermit zugleich die Ansicht, als sei das Gedicht auf fremdem Boden entsprossen, zurückgewiesen, da vielmehr der unwillkürliche Gebrauch des ירדן für „Fluß" den palästinensischen Autor verräth, und nicht minder die Schilderung des Nilpferdes und Krokodils als wunderbare Geschöpfe Gottes in ihrer Amplifikation bezeugt, daß der Dichter diese ägyptischen Thiere als seinen Lesern unbekannt voraussetzt — so erinnern wir daran, daß Inhalt und Form auf eine vorhergegangene längere Entwickelung unwiderlegbar deuten. Die Kunst unseres Dichters ist eine entwickelte, die auf vorhergegangene Uebung in der Schöpfung von Kunstprodukten (wie die Psalmen) so sehr deutet, daß sie in künstlerischer Beziehung das Höchste, ja Einziges unter dem leistet, was von der Schriftpoesie geblieben; der Dichter reproduzirt in höherm Bewußtsein eine alte Sage, er hält den Charakter der Zeit und des Landes fest, er legt einen tief durchdachten Plan an und bringt diesen in bestimmter Form (der Dreitheiligkeit) zur Erscheinung, er vertheilt die Rollen, und zeichnet jeder einen bestimmten Charakter zu. Eine solche Stufe ist nur die höchste der Entwickelung, und weist eine zu frühe wie eine zu späte Zeit der jisraelitischen Literatur aufs bestimmteste von sich. Wir können diese daher weder in die davidische, wo das lyrische Gedicht seine Entwickelungsperiode zu feiern, noch in die schelomohnische, wo der philosophische Ausdruck mit der Sprache zu ringen begann, verlegen. Sehen wir uns für diese höchste Blüthe der hebräischen Poesie um einen nähern Anhalt um, so erkennen wir bei aller Verschiedenheit im Individuellen dem Buche Ijob lediglich Jeschajah zur Seite stehend, dieselbe Höhe des Gedankens, dieselbe Energie der Richtung, dieselbe Kraft des Ausdrucks, dieselbe Fülle der Bilder, dieselbe Tiefe des Gefühls, und bei allem Reichthum der Sprache doch noch eine Härte und gewisse Ungefügigkeit, die in allen Literaturen abzuschleifen und damit zu verweichlichen erst den späteren Perioden gelingt, (man denke an die äußerst bezeichnenden Verhältnisse des Aeschylos, Sophokles und Euripides zu einander). Zu einem gleichen Schlusse gelangen wir, wenn wir den Inhalt betrachten. Der Gedanke des Buches Ijob im Ganzen wie Einzelnen ist die Spitze dieser Entwickelung. Vergleichen wir ihn mit den öfter angeführten Psalmen z. B. 37—39. einerseits, mit dem Buche Koheleth anderseits, so ist es leicht zu erkennen, daß das Buch Ijob in der Mitte steht und gerade den Höhenpunkt bezeichnet, auf welchem in der Erkenntniß der Zweifel nur auf die großen religiösen Fragen innerhalb des Gottglaubens gerichtet ist, und sich hier eben so wohl aus der Verpuppung in der Gefühlstiefe zu klarer Fassung herauslöst, als durch eine frische, gesunde Untersuchung und durch Aussprache zwar vorbereiteter, aber nun erst entschieden klarer Gedanken beseitigt wird, während später der Zweifel Grund und Boden der religiösen Anschauung selbst angreift und unterwühlt. Als solchen Höhenpunkt können wir das Buch Ijob nur erst nach der schelomohnischen Zeit setzen, als wo diese Entwickelung begann, und vor das Exil, in welchem die Gedanken Ijobs schon individualisirt, (wie bei Jech. K. 18.), ja nationalisirt erscheinen, wie beim zweiten Jeschajah, der die Leiden Jisraels zur Entwickelung seiner, aber auch zur Belehrung aller Völker, zur Ueberwindung des Heidenthums in der ganzen Menschheit vor sich gehen läßt. Durchblicken wir nun die ganze Zwischenzeit, so bleibt unser Auge wiederum an Jeschajah's Zeit, an der

Zeit des frommen Chiskijah hangen. Dieselbe Zeit bleibt uns aber auch nur übrig, wenn wir einzelne Erscheinungen in Erwägung ziehen. 1) Daß unser Buch vom Jirmejah und Jecheskel gekannt und benutzt worden, unterliegt keinem Zweifel, da die schon anerkannte Häufigkeit der Benutzung früherer Schriften durch beide Propheten (s. II. S. 1138. 1342.) und der Charakter der Entlehnungen nicht etwa das entgegengesetzte Verhältniß denken lassen (vgl. Jirm. 20, 14. mit Ijob 3, 3—10. 20, 18. mit Ijob 10, 18. 17, 1. mit Ijob 19, 24. Jech. 14, 13—19.) 2) Im Gegensatz ist nicht zu verkennen, daß das Buch Ijob Gedanken und Ausdrücke, gewissermaßen Formeln früherer Schriften vor sich hatte, wie aus früheren Psalmen und den älteren Theilen der Spr. Schel. 3) Sehr bezeichnend ist endlich die Erwähnung der כשדים 1, 17. Die Casdim werden hier als ein starkes Räubervolk dargestellt, die in drei Haufen über die Kameelheerden herfallen, die Knechte erschlagen und die Kameele forttreiben. Solche Bezeichnung war nur möglich, wenn die Casdim entweder „nicht mehr" — das würde aber auf das Buch Ijob nicht passen — oder „noch nicht" das weltbeherrschende Volk des Nebuchadnezzar waren. Glücklicherweise begegnen wir aber einer Bezeichnung der Casdim als eines neuen Volkes Jesch. 23, 13., wo sie unter dem assyrischen Könige Schalmanasser vor Tyrus zur Belagerung erscheinen, s. II. S. 790, und haben also in der Erwähnung der Casdim, die der Dichter sehr gut zu seinem Zwecke brauchen konnte, einen sichern Beweis, daß unser Buch Chiskijah's und Jeschajah's Zeit angehört, in der Schalmanasser Schomron zerstörte, während kaum ein Jahrhundert später die Casdim in ganz Vorderasien siegreich auftraten.

שיר השירים

Canticum Canticorum.

Das Hohelied.

I. Die Sehnsucht der Geliebten nach dem Geliebten.

1. 1. Das Lied der Lieder, welches
von Schelomoh. 2. O küßt' er mich von
seines Mundes Küssen! Denn deiner Liebe

א (א) שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה׃
(ב) יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ כִּי־טוֹבִים

ש׳ רבתי v. 1.

1. 1. S. Einleitung zum Buche. — 2. **Erster Theil: Die Sehnsucht der Geliebten nach dem Geliebten (1, 2—3, 5.)** Vorausgesetzt ist, daß ein reizendes Mädchen aus einer Landstadt (s. 1, 6. 7. 2, 8. 15. 3, 2. 3. 5, 7. 7, 12.) in die Königsburg nach Jeruschalajim gebracht worden (1, 4. הביאני המלך חדריו, noch mehr aus dem Gegensatz in 2, 3. 4. „ich sehne mich nach seinem (des Geliebten) Schatten" und er (der König) „brachte mich ins Haus des Weins" vgl. noch 1, 5. 17.) Hier befindet sie sich jetzt allein mit den Frauen des Palastes, die sie „Töchter Jeruschalajim's" anredet (1, 5. 7. 3, 5.), so wie diese sie stets „Schönste unter den Frauen" anreden (היפה בנשים 1, 8. 5, 9. 6, 1.); allein mit diesen, denn weder ist der König gegenwärtig, wie aus הביאני המלך 1, 4. עד המלך במסבו 1, 12. erhellt, noch der Geliebte, wie, wenn sie ihn auch in ihrer Extase öfter in der zweiten Person anredet, aus der dritten Person einleuchtet, in der sie von ihm spricht (1, 1. 2, 3. 6. 8 ff. 3, 1 ff.) Aber vor ihr verschwindet die Pracht des Königshauses, sie beachtet sie gar nicht, denn ihr ganzes Herz ist voll der Sehnsucht nach ihrem fernen Geliebten. Diese Sehnsucht ist es, die sie in diesem ersten Theile zur Aussprache bringt und zwar in zwei Absätzen, welche ebenso der Form, wie dem Inhalte nach von einander geschieden sind; der Form nach, denn sie enden beide mit demselben Refrain, 2, 7. 3, 5., dem Inhalte nach, denn im ersten Absatz (1, 2—2, 7.) spricht sie steigernd die Sehnsucht aus, im zweiten (2, 8—3, 5.) erinnert sie sich zweier Vorgänge aus der Vergangenheit, welche die Liebe und Vereinigung Beider bezeugen und so die Sehnsucht im ersten Absatz erklären. **Der erste Absatz** besteht aus **drei Strophen** (1, 2—8. 9—17. 2, 1—7.) **Die erste Strophe** drückt im ersten Verse (1, 2—4.) ihre ganze Sehnsucht zuerst durch das Verlangen nach einem Kusse des Geliebten aus (2.), der so liebenswürdig (3.); sie fordert ihn auf, sie aus dem Palaste wieder zu sich zu bringen, um sich mit einander zu freuen (4.) **Der zweite Vers** (5. 6.) ist an die Frauen gerichtet und setzt voraus, daß die Frauen über ein so heftiges Liebesverhältniß, das auch des Geliebten Gegenliebe voraussetzt, verwundert sein mochten, da sie, das Mädchen, doch so sonnenverbrannt ist. Sie erklärt ihnen, woher dies gekommen, und macht sie aufmerksam, daß dies doch ihrer Schönheit keinen Eintrag thue. Um so weniger hält sie im **dritten** Verse (7.) mit der sehnsüchtigen Frage zurück, wo der Geliebte weile, wo er seine Heerde weide? Die Frauen, denen hierdurch der niedrige Stand des Geliebten verrathen ist, antworten

דֹּדֶיךָ מִיָּיִן׃ (ג) לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים
שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ עַל־כֵּן עֲלָמוֹת אֲהֵבוּךָ׃
(ד) מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה הֱבִיאַנִי
הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בָּךְ
נַזְכִּירָה דֹדֶיךָ מִיַּיִן מֵישָׁרִים אֲהֵבוּךָ׃
(ה) שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ
כְּאָהֳלֵי קֵדָר כִּירִיעוֹת שְׁלֹמֹה׃ (ו) אַל־
תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת שֶׁשְּׁזָפַתְנִי
הַשָּׁמֶשׁ בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ־בִי שָׂמֻנִי נֹטֵרָה
אֶת־הַכְּרָמִים כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי׃
(ז) הַגִּידָה לִּי שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי אֵיכָה
תִרְעֶה אֵיכָה תַּרְבִּיץ בַּצָּהֳרָיִם שַׁלָּמָה

Kosen, süßer ist's als Wein! 3. Wie deine Salben dem Geruch so süß, wie fließend Oel dein Name, drum lieben dich die Jungfrau'n. 4. O ziehe mich dir nach! wir wollen laufen — mich brachte der König in seine Gemächer — wir wollen jauchzen und uns deiner freuen, wir wollen deiner Liebe Kosen denken, (süßer) als Wein, Gerechte lieben dich! — 5. Schwarz bin ich, aber lieblich, Töchter Jeruschalajim's, gleich Kedar's Zelten, doch gleich Schelomoh's Teppichen. 6. Schaut nicht so auf mich, daß ich schwärzlich, daß mich die Sonne so gebräunt; meiner Mutter Söhne zürnten mir, setzten mich zur Weinbergshüterin, meinen Weinberg, der mir eigen, hab' ich nicht gehütet. — 7. Verkünde mir, den meine Seele liebt, wo weidest du? wo lässest du um Mittag

im vierten Verse (8.) spöttisch: sie solle nur den Spuren der Heerden nachgehen und selber die Heerde bei den Hirten weiden, da würde sie ihn finden. — Ewald: „es küsse mich einer von den Küssen." Aber die Sehnsucht kann in ihrer Allgewalt gar nicht anders, als mit „Er" beginnen. In der Lebhaftigkeit der Empfindung redet sie jedoch bald den Geliebten an. — 3. Nichts natürlicher, als daß die Geliebte den Geliebten von allen Mädchen geliebt glaubt. Von der, zur Gesundheit der Morgenländer nöthigen Salbung wurde früh ein sehr ausgedehnter Gebrauch gemacht. Um das Wortspiel mit שם stärker hervorzuheben, wird שמן zum Vergleich wiederholt. Ewald will תורק mit שמך verbinden; es ist aber natürlicher mit שמן, das ebenso wie שם eig. masc. ist. — 4. Die Sehnsucht, die Anfangs nur nach einem Kusse ging, spricht sich jetzt unverhohlener nach Wiedervereinigung aus: sie will aus dem Palaste, der für sie nicht anziehend ist, mit dem Geliebten, dann wird sie wieder fröhlich sein. Ein. ziehen weniger passend אחריך zu נרוצה. Die erste Person Pl. ist nicht etwa auf „die Mädchen" zu beziehen, sondern nur auf das Liebespaar, wie נרוצה bezeugt. Sehr sinnig läßt sie die Freude durch בך allein durch den Geliebten bewirkt werden. Zu beachten ist, daß V. 4. aus 5 Versgliedern besteht, wie 2 und 3 zusammen, und daß in V. 4. דדיך מיין aus V. 2., und der Schluß מישרים אהבוך dem עלמות אהבוך V. 3. parallel. Darum darf auch מישרים nicht adverb. erklärt werden, „aufrichtig" (de Wette), „mit Recht" (Ewald), wo dann auch dieser Schluß ohne Zusammenhang, sondern „Gerade, Gerechte, Wohlgesinnte" (Vulg., Mendelsſ.), womit ein Seitenhieb auf ihre Entführer, die sie von ihrem Geliebten getrennt, gegeben ist. — 5. Wie „schwarz" und „schön," so werden die Zelte Kedars (des nomadisirenden Araberstammes, vom Sohne Jischmael's stammend s. I. S. 119, dessen Name eig. schwarz bedeutet), und die Schelomoh's, die sie beim Aufenthalte des Königs auf dem Lande (bei einem welchen sie jetzt entführt worden), gesehen, verglichen. Noch jetzt bedienen sich die morgenländischen Fürsten bei Jagden und ländlichen Vergnügungen kostbarer, mit Gold bordirter, mit Edelsteinen und Perlen besetzter Zelte. — 6. In dem „seht mich nicht an" liegt der Grund der ganzen Anrede, s. oben. Darum auch שזף anblicken wie Jiob 20, 9., Ewald verbrennen wie שדף 1 M. 41, 23. „Die Söhne meiner Mutter," Stiefbrüder mit feindlicher Nebenbedeutung. „Meinen Weinberg" d. h. meine Schönheit, meine weiße Farbe vgl. 8, 12. (Ewald, Briel). — 7. In ihrer Sehnsucht glaubt sie sich schon frei und will ihren Geliebten aufsuchen. Wohl zu beachten ist, daß die Geliebte zweimal „deine Heerde" ausläßt, als ob sie in der Scheu vor den vornehmen Frauen den niedrigen Stand ihres Geliebten zu verrathen zögert, obschon dies in der ganzen Frage gar nicht anders geschehen kann. Darum heben die Frauen V. 8. gerade „die Heerde, die Böcklein, die Hirten" so scharf hervor, wodurch V. 8. klar wird. Sie will wissen, wo er weile, damit sie direkt zu ihm gehen könne und nicht umherzuirren brauche. כעטיה hat man vielfach erklärt; wie eine Irrende statt כטעיה, wie eine Trauernde (Raschi), die sich verhüllt, wie eine Buhlerin, die nach 1 M. 38, 14. verhüllt ging, wie eine Verborgene, Unbekannte (Ewald). Die richtige Deutung erklärt sich aus Jirm. 43, 12. כאשר יעטה הרעה את בגדו ויצא

אֶהְיֶה כְּעֹטְיָה עַל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ׃
(ח) אִם־לֹא תֵדְעִי לָךְ הַיָּפָה בַּנָּשִׁים
צְאִי־לָךְ בְּעִקְבֵי הַצֹּאן וּרְעִי אֶת־גְּדִיֹּתַיִךְ
עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרֹעִים׃ (ט) לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי
פַרְעֹה דִּמִּיתִיךְ רַעְיָתִי׃ (י) נָאווּ לְחָיַיִךְ
בַּתֹּרִים צַוָּארֵךְ בַּחֲרוּזִים׃ (יא) תּוֹרֵי
זָהָב נַעֲשֶׂה־לָּךְ עִם נְקֻדּוֹת הַכָּסֶף׃
(יב) עַד־שֶׁהַמֶּלֶךְ בִּמְסִבּוֹ נִרְדִּי נָתַן
רֵיחוֹ׃ (יג) צְרוֹר הַמֹּר ׀ דּוֹדִי לִי בֵּין

lagern? warum sollt' ich wie eine Wanderin erscheinen bei den Heerden deiner Freunde? — 8. „„So du's nicht weißt, der Weiber Schönste, geh doch hinaus, der Schafe Spuren nach, und weide deine Böcklein bei den Hirtenhütten."" — 9. „Dem Roß an Pharoh's Wagen vergleich' ich, meine Traute, dich. 10. Lieblich sind deine Wangen in Kettchen, dein Hals in Schnüren. 11. Goldne Kettchen wollen wir dir machen, mit silbernen Pünktchen." 12. So lang der König ist in seinem Kreise, giebt meine Narde ihren Duft. 13. Ein Myrrhenstrauß ist mir

„wie der Hirt sein Gewand umwirft und fortgeht," wie der Hirt sich ein schützendes Gewand umthut, wenn er auszieht, um bei den Unbilden des Wetters unbeschädigt zu bleiben (s. II. S. 1089). Müßte sie also viel umherwandern, um den Geliebten zu finden, so müßte sie also den Regenmantel umthun; umgekehrt bezeichnet die mit dem Regenmantel bekleidete eine, die viel umhergehen muß. — 8. Falsch, bei dem bezeichnenden היפה בנשים, schrieben die Erkl. diesen Vers dem Jüngling zu, der gar nicht gegenwärtig ist. Unnöthig und falsch Ewald: wenn du so unverständig bist, den Palast zu verschmähen. V. 7. und 8. die sich entsprechen, haben gleiche Versglieder. — 9. Die zweite Strophe (1, 9—17.) Man hat hier, wie in der folgenden Strophe ein Zwiegespräch zwischen dem Jüngling und dem Mädchen (Umbreit) finden wollen, was V. 13. 14., noch mehr בצלו, פריו, שמאלו, וימינו 2, 3. 6. durchaus nicht zulassen, oder zwischen Schelomoh und dem Mädchen (Ewald), was V. 12., noch mehr die Gegensätze in 15. 16. nicht gestatten, da unmöglich das Mädchen auf eine Schmeichelei Schelomoh's mit denselben Worten antworten und damit ihren abwesenden Geliebten meinen könnte, ebenso 2, 2. 3. Vielmehr sind beide Strophen nichts anderes, als eine fortgesetzte, gesteigerte Aussprache der Sehnsucht, wie der zweite Absatz (2, 8—3, 5.) nicht minder erweist, wo Jüngling und König gewiß entfernt gedacht sind. Vielmehr hatten die Frauen durch ihre spöttische Verwunderung (6.) und Antwort (8.) die Sehnsucht der Geliebten nur gesteigert. Sie flüchtet sich, wie alle Liebenden, um so mehr in das Bewußtsein ihrer Liebe, wie sehr sie geliebt werde und liebe. Da drückt sie dies Bewußtsein am füglichsten durch die Worte aus, die der Geliebte so oft an sie gerichtet und die sie ihm auf dieselbe Weise immer wieder zurückgegeben hat. Sehr sinnig beginnt sie aber nicht wie in der ersten Strophe mit dem Lobe des Geliebten, sondern umgekehrt. Im ersten Verse wiederholt sie 9—11. solche Worte des Geliebten, durch welche, den spöttischen Erwiederungen durch die Frauen gegenüber, er sie hochgestellt und ausgezeichnet hat, und fügt als eigene Worte V. 12. hinzu, daß während der Abwesenheit des Königs sie sich ungestört ihren Liebesgedanken überlassen will. (Daß es dem Dichter eigen ist, direkte Worte eines Dritten ohne Weiteres einzuschalten, ersieht man aufs zuverlässigste aus 8, 8. 9.) Im zweiten Vers verherrlicht sie ihren Geliebten (13. 14.), führt dann liebkosende Worte an, die er ihr gespendet (15.), und die entsprechende Antwort, die sie ihm ertheilte (16.), und schließt (17.) mit der Feier der Stätte, wo ihre Vereinigung statt findet. Die ganze Strophe will die Liebe, die in ihnen beiden lebt, durch die Wiederholung der beiderseitig gespendeten Liebesworte sich und den Hörerinnen aufs Lebhafteste bewußt machen. Sie hat sämmtlich nur zweigliedrige Verse und gleichen Bau. — Der Geliebte vergleicht die Geliebte mit dem schönen, schlanken, edlen Roß am ägyptischen Gespann. Für ägyptisch individueller „Pharoh's," wie oben für prächtiges, königliches Zelt „Zelt Schelomoh's." Nicht bloß Rosse, sondern auch die Wagen wurden aus Aeg. eingeführt, wie 1 Kön. 10, 29. genau berichtet. Dem Hirten mußte dies so überaus herrlich erscheinen, daß der Vergleich aus seinem Munde sehr passend. Weniger wäre dies im Munde Schelomoh's, und ist לסוסתי als „meinem Rosse" den übrigen Worten nicht anpassend, also Jod parag. — 10. 11. Sie ist schon geschmückt (10.), aber der Geliebte will sie noch mehr schmücken (11.), wie so natürlich. Die Worte V. 10. lassen noch zweifelhaft, aus was für Stoff die Schnüre und Reihen sind, welche die Landschöne schon trug — denn ohne sie ist noch heute keine Morgenländerin — V. 11. giebt an, aus was er sie zukünftig ihr geben will. Im Munde Schelomoh's wäre dies kleinlich. Vgl. noch II. S. 718. — 12. Worte des Mädchens: so lange der König, der mich hierher entführen ließ, abwesend ist, will ich mich ungestört den Liebesgedanken überlassen, als Uebergang zu weiterer Erinnerung gewechselter Liebesworte. מסב Umgebung, Kreis, besonders bei der Tafel, wie סבב 1 Schem. 16, 22. Die Narde, nur hier und 4, 13. 14., wo sie ebenfalls

mein Freund, der ruht an meinem Busen. 14. Eine Cophertraub' ist mir mein Freund, auf Engeddi's Rebenhügeln. 15. „Sieh, schön bist du, o meine Traute, sieh, schön bist du, deine Augen Tauben." 16. Sieh, schön bist du, mein Freund, und lieblich, und unser Lager ist auf Blüthen, 17. die Balken unsrer Hütten Zedern, Zypressen unser Getäfel. —

2. 1. Ich bin die Rose von Scharon; die Lilie der Thäler. 2. „Wie eine Lilie unter Dornen, so meine Traute unter Mädchen."

שָׁדַי יָלִין׃ (יד) אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר ° דּוֹדִי לִי
בְּכַרְמֵי עֵין גֶּדִי׃ (טו) הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי
הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים׃ (טז) הִנְּךָ יָפֶה
דוֹדִי אַף נָעִים אַף־עַרְשֵׂנוּ רַעֲנָנָה׃
(יז) קֹרוֹת בָּתֵּינוּ אֲרָזִים רַחִיטֵנוּ
בְּרוֹתִים׃

ב (א) אֲנִי חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן שׁוֹשַׁנַּת
הָעֲמָקִים׃ (ב) כְּשׁוֹשַׁנָּה בֵּין הַחוֹחִים כֵּן

נ״א הכפר ׀ v. 14.
נ״א רַחִי׳ רהיטנו ק׳ v. 17.

dem Mädchen vergleichsweise zuertheilt wird, ist ein kostbares Oel aus Indien aus der Wurzel der Valeriana Jatamansi. — 13. 14. Sie vergleicht den Jüngling (auf 9—11.) mit einem Myrrhenstrauß und einer Cypertraube, vermittelt durch „Narde" s. I. S. 498. כפר, κύπρος, Cyprus, das Henna, aber auch nach Sonnini das Copher der Araber, Lawsonia alba Linn. mit vielen immergrünen Blättern, traubenweise (daher אשכל wie צרור 13.) herabhängenden Blüthen, von angenehmen, bisamähnlichem Geruch; solche Blüthentrauben werden noch jetzt von den Frauen in der Hand gehalten und an den Busen gesteckt. En-gebdi s. II. S. 353; zwischen den Reben der Weinberge wächst der Copherbaum; jedoch zugleich fein verrathend, wo der Wohnort des Geliebten. — 15—17. Die Erwiederung des Jünglings und dieser wieder entsprechend die Antwort des Mädchens. „Tauben," nicht Taubenaugen, so lieblich schön, so schnell (s. II. S. 902) und munter, wie Tauben. Mit der zweiten Versh. von 16. geht das Mädchen zur Feier des Ortes ihrer Vereinigung über. Ihr Lager ist im Grünen, unter Blüthen, sie halten sich auf unter Zedern und Zypressen, im Gegensatz zu dem Palast, den ihr der König bietet. Die wahre Liebe zieht die blühende Natur aller menschlichen Pracht vor, wie 2, 11 ff. diese Liebe zur Natur so schön bezeugt. ברות für ברוש s. I. S. 31. רחיט leitet Fürst von רָחַט statt חרט ab, wie ähnlich Ewald. Daß mit V. 17. eine Strophe zu Ende ist, erhellt daraus, daß die Plur. dieses V. ihren Anfang in V. 16. schon haben, 2, 1. aber das Mädchen im Sing. wieder anhebt. —

2. 1. In der dritten Strophe (2, 1—7.) bringt sich die Geliebte nun ihr gegenwärtiges trauriges Verhältniß, ihre Entfernung, ihre Gefangenhaltung und das unsägliche Weh daraus zum ganzen Bewußtsein. Darum ist der Bau der Strophe weniger als die vorigen gehalten. Die Vorstellung an den beständigen Aufenthalt in der freien Natur mit ihrem Geliebten in 1, 16. 17., auf Blüthenlager unter Zedern und Zypressen, läßt sie, mit dem Gedanken im Hintergrunde, was soll ich im Palaste, wie passe ich dahin, sich mit der Blume im Thale vergleichen (die da herausgerissen schnell verwelkt,) V. 1. Da erinnert sie sich wie ihr Geliebter dasselbe gesagt mit schmeichelnder Ausführung 2. Sie erwiedert aber, indem sie ihn mit einem Apfelbaume vergleicht und dadurch Gelegenheit hat, das Gleichniß herrlich anwendend, sofort ihre Sehnsucht nach ihm auszusprechen 3. Um so schroffer stellt sie sich ihre Gegenwart vor, wo der König liebevorgebend sie hingeschafft hat, wohin sie nicht gehört 4. Da fühlt sie sich sehr krank vor Liebesweh, so daß sie die anwesenden Frauen um Stärkung auffordert 5, und einen energischen Ausdruck, wohin dieser Liebe Wunsch gerichtet ist, hinzufügt 6. Aber dieses Weh umschließt seinen Schmerz, und darum schließt sie mit einer halb schalkischen, halb ernsten Warnung an die Frauen, ja die Liebe nicht selbst zu wecken, sondern sich ihr nur zu ergeben, wenn es nicht zu hindern ist 7. — Ueber חבצלת s. II. S. 827 Narzisse. Indeß bei der Zweifelhaftigkeit der Bezeichnung dürfen wir nicht übersehen, daß die Sept. nur ἄνθος, Vulg. flos übertragen, der Perser gul für Blume, dann Rose, ebenso der Araber ward anwendet, und welch außerordentliche Liebe der Orient der Rose zuwendet, die er nicht bloß in Gärten, sondern auf ganzen Feldern pflegt, zur höchsten Schönheit und Mannigfaltigkeit bringt, und daß es wohl kaum in der persischen Sprache ein Gedicht giebt, in welchem die Rose nicht erschiene. Vgl. Weish. Schel. 2, 7. 8. Scharon, die fruchtbare (Jesch. 33, 9. 35, 2.) Ebene zwischen Cäsarea und Joppe, wahr-

3. Wie ein Apfelbaum unter des Waldes Bäumen, so mein Freund unter Männern. In seinem Schatten sehn' ich mich zu sitzen, und seine Frucht ist meinem Gaumen süß. 4. Mich

רַעְיָתִי בֵּין הַבָּנוֹת׃ (ג) כְּתַפּוּחַ בַּעֲצֵי
הַיַּעַר כֵּן דּוֹדִי בֵּין הַבָּנִים בְּצִלּוֹ חִמַּדְתִּי
וְיָשַׁבְתִּי וּפִרְיוֹ מָתוֹק לְחִכִּי׃ (ד) הֱבִיאַנִי



Die Rose von Scharon. **Rosa berberifolia.**

scheinlich, wie Engeddi den Wohnort des Jünglings verrieth, der des Mädchens, wo dann die im Verfolg vorkommende Stadt Scharon in der Mitte der Ebene wäre. שושנה scheint am meisten **Amaryllis lutea**, unserm gelben Krokus ähnlich, jedoch mit längeren Blüthen. — 2. Höchst gewandt knüpft sich an die „Lilie" die Erinnerung an einen Lobspruch des Jünglings. — 3. Sie aber erwiedert mit einem Gleichniß, das zu nächster Vergleichung veranlaßt, hinsichtlich des Schattens und der Frucht. Die Stellen über תפוח lassen viel mehr auf den Citronenbaum schließen, der einer der edelsten Stämme des Waldes, dessen goldgelbe Frucht stärkt (V. 5.) namentlich durch Geruch; der duftende Baum giebt auch sehr schönen Schatten, das Laub ist stets grün. Der plötzliche Uebergang mit בצלו, wie ein solcher bis jetzt nicht vorgekommen, zeigt, daß die Sprecherin zu einem andern, nämlich dem gegenwärtigen Zustande gekommen. Sie drückt ihre Sehnsucht nach dem Geliebten aus. חמדתי וישבתי. Hendiadys. Im מתוק spiegelt sich um so bestimmter die Gegenwart, nicht die Vergangenheit. — 4. Kein Vers ward mehr mißverstanden. Die Einen nach den Sept.: „führt mich ins Weinhaus und deckt mich zu mit Liebe!" Umbreit. Die Anderen: der Jüngling erquickte mich, Ewald sogar: „in den Weinberg." הביאני erinnert aber zu bestimmt an הביאני המלך 1, 4.

אֶל־בֵּית הַיָּיִן וְדִגְלוֹ עָלַי אַהֲבָה׃
(ה) סַמְּכוּנִי בָּאֲשִׁישׁוֹת רַפְּדוּנִי בַּתַּפּוּחִים
כִּי־חוֹלַת אַהֲבָה אָנִי׃ (ו) שְׂמֹאלוֹ תַּחַת

v. 4. קמץ בז״ק

brachte Jener in das Haus des Weines, und hatte Liebe über mir zur Fahne! 5. O stärkt mich mit Rosinenkuchen, mit Aepfeln labet mich: denn krank vor Liebe bin ich. 6. O seine Linke unter meinem Haupte, und seine Rechte



Amaryllis lutea.

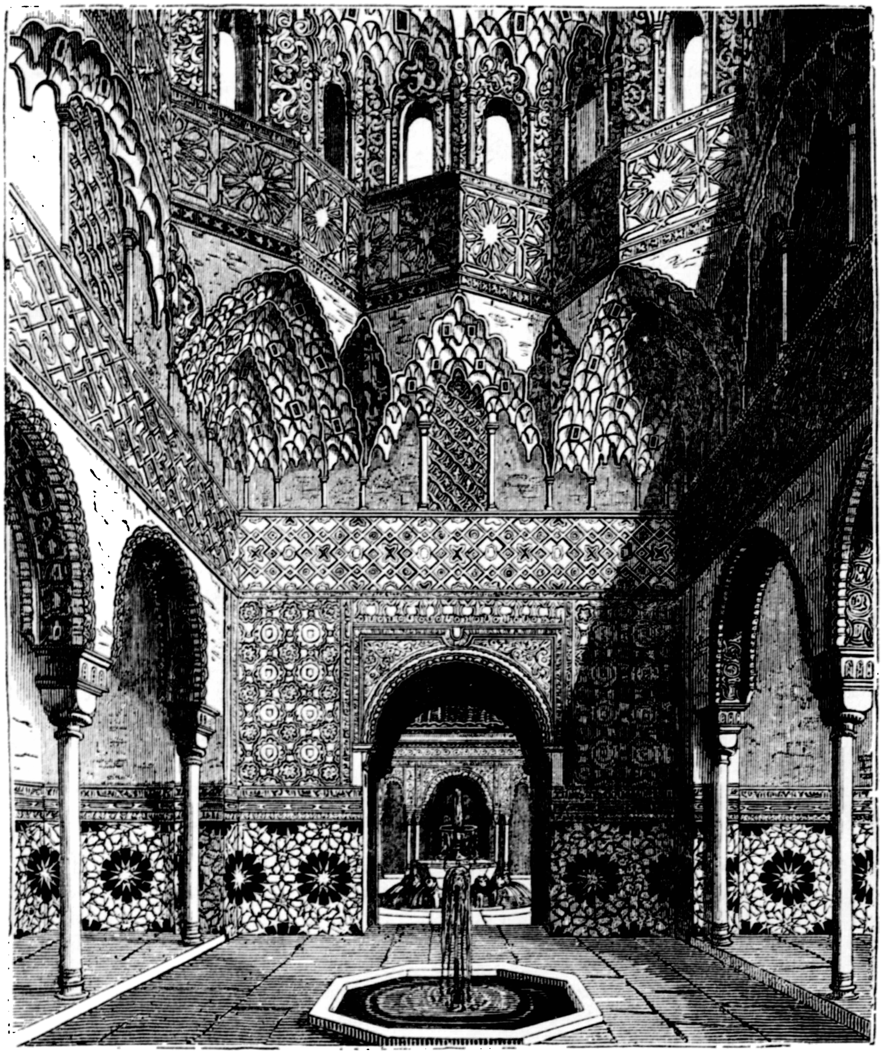


Der Citronenbaum. Citrus Medica.

und „Haus des Weines" steht dem, was das Mädchen bisher als die Orte ihrer Liebe feierte (1, 16. 17.), zu schroff entgegen, als daß in V. 4. nicht der Gegensatz der von ihr verschmähten Gegenwart zu der bisherigen Erinnerung ihrer Liebe hervortreten sollte. Der König führte sie in ein Haus der Lust, wie sie oben „Wein" als Gegensatz der Liebe für alle andere Lust gebraucht hat 1, 2. 4. und, fügt sie ironisch hinzu, gab dies für Liebe aus, wobei sie treffend ein königliches Gleichniß anwendet, seine Fahne, sein Panier war Liebe. Wie oft wird aber in den Händeln der Welt eine Fahne ausgesteckt, die Schein ist, unter der sich lügnerische Leidenschaft birgt! Einem Dichter, wie der des H. L., ist dies kein fremder Begriff, da er falsche mit wahrer Liebe im Kampfe darstellt. Dacht' er doch schon 1, 12. an Gleiches und stellte des Königs Tafel des Mädchens Nardenduft gegenüber. Wir geben hier die Ansicht eines „Banketsaales" eines Palastes im morgenländischen Style. Der orientalische Charakter und Geschmack ist hier vollendet ausgeprägt. Der Eingang in diese Halle geht vom s. g. Löwenhofe aus, in welchem die Löwenfontaine, die auf unserm Bilde im Hintergrunde gesehen wird, und von der wir eine genaue Ansicht II. S. 527 gegeben haben. — 5. Dieser Gegensatz der Bilder überwältigt sie, sie fühlt sich krank vor Liebesweh, was sie dadurch um so stärker ausdrückt, daß sie die Frauen um Stärkung anruft. Ueber אשישות s. II. S. 1350. רפדוני Rabe: חזקוני wie رَنَّل. — 6. Der innigste Ausdruck dessen, wonach sie sehnsüchtig krank ist. — 7. Die Erkl. nehmen an, bei

לְרֹאשִׁי וִימִינוֹ תְּחַבְּקֵנִי׃ (ז) הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלִַם בִּצְבָאוֹת אוֹ

umfasse mich! 7. Bei den Rehen beschwör' ich euch, Töchter Jeruschalajim's, oder bei den Gazellen des Feldes, wecket, erwecket die Liebe



Halle der Abenzerragen in der Alhambra. Nach Moorisch' Antiqu. of Spain.

V. 6. sei das Mädchen in Schlaf gesunken und 7. sei eine Bitte des Jünglings, die Geliebte, was אהבה kaum irgend wo heißt, nicht zu wecken. Auch Ewald glaubt an ein Einschlummern, aus dem das Mädchen die Frauen bittet sie nicht zu stören, wovon nirgends eine Spur. Indem sie das ganze Liebesweh ausgesprochen, und dessen Schmerz, aber auch dessen Seligkeit empfindet, warnt sie halb schalkhaft, halb ernst die Frauen, die Liebe ja nicht (auf dem Wege

בְּאַיְלוֹת הַשָּׂדֶה אִם־תָּעִירוּ ׀ וְאִם־
תְּעוֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה עַד שֶׁתֶּחְפָּץ׃
(ח) קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה־זֶה בָּא מְדַלֵּג עַל־
הֶהָרִים מְקַפֵּץ עַל־הַגְּבָעוֹת׃ (ט) דּוֹמֶה
דוֹדִי לִצְבִי אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים הִנֵּה־זֶה
עוֹמֵד אַחַר כָּתְלֵנוּ מַשְׁגִּיחַ מִן־הַחַלֹּנוֹת
מֵצִיץ מִן־הַחֲרַכִּים׃ (י) עָנָה דוֹדִי וְאָמַר
לִי קוּמִי לָךְ רַעְיָתִי יָפָתִי וּלְכִי־לָךְ׃
(יא) כִּי־הִנֵּה הַסְּתָו עָבָר הַגֶּשֶׁם חָלַף
הָלַךְ לוֹ׃ (יב) הַנִּצָּנִים נִרְאוּ בָאָרֶץ עֵת
הַזָּמִיר הִגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ׃
(יג) הַתְּאֵנָה חָנְטָה פַגֶּיהָ וְהַגְּפָנִים סְמָדַר
נָתְנוּ רֵיחַ קוּמִי לָכִי רַעְיָתִי יָפָתִי וּלְכִי־

v. 11. הסתיו ק׳ v. 13. לך קרי

nicht, bis sie von selbsten kommt! — —
8. Stimme meines Freundes! Siehe, da
kommt er, über die Berge hüpfend, über die
Hügel springend! 9. Mein Freund gleichet
dem Hirsche oder dem Jungen der Rehe;
siehe, da steht er, hinter der Mauer, blickt
durch die Fenster, schaut durch die Gitter.
10. Mein Freund hebt an und spricht zu mir:
„Auf, meine Traute, meine Holde, komm doch!
11. Denn, sieh, vorüber ist der Winter,
dahin der Regen, verzog sich. 12. Die
Blumen zeigen sich am Boden, es nahet des
Gesanges Zeit, der Turtel Ruf läßt hören sich
auf unsrer Flur; 13. der Feigenbaum würzt
seine Knospen schon, die Reben blüh'n und
duften; auf, meine Traute, meine Holde, komm

der Phantasie) in sich zu wecken, als bis sie von selbst kommt, theils weil ihr Weh immer noch früh genug eintritt, theils weil sie dann allein auch nur die wahre Liebe ist, deren Triumph gefeiert wird. Ueber צבי und איל s. I. S. 587, sie beschwört die Frauen bei den lieblichsten, aber auch liebendsten (brünstigsten) Thieren. — 8. Zweiter Absatz (2, 8—3, 5.) Nachdem im ersten Absatz so die sich steigernde Sehnsucht in dem liebeglühenden Mädchen zum Ausdruck gekommen, indem sie von dem Verlangen nach einem Kusse des Geliebten (1, 2.) bis zum liebeskranken Schmachten nach seiner Umarmung, nach dem Ruhen, von seinen Armen umfaßt (2, 6.), gelangt ist, erzählt sie, wieder etwas ruhiger geworden, den Frauen zwei Vorgänge aus der Vergangenheit, die sich einfach so charakterisiren: in dem ersten (2, 8—17.) sucht er sie, im zweiten (3, 1—5.) sucht sie ihn, womit die fortwährende alleinige Beschäftigung mit dem Geliebten, zugleich aber auch die Innigkeit ihres Verhältnisses bezeichnet und der frühere Ausdruck der Sehnsucht erklärt wird; der Absatz (s. oben zu 1, 2.) theilt sich von selbst in zwei Strophen ab, die noch dadurch gesondert sind, daß an Anfang und Schluß der ersten ein gleicher Halbvers (V. 9. 17.) steht, der später refrainmäßig wieder erscheint. — Die erste Strophe (2, 8—17.), die reizendste Beschreibung eines Stelldicheins, läßt den Geliebten sich nahen, am Fenstergitter der Geliebten stehen und sie auffordern hinaus zu kommen, da der Frühling wiedergekehrt ist und er sie zu sehen und zu hören verlange. Auf höchst feine Weise verräth sie (V. 15.), daß sie ihm auch wirklich in die blühenden Weinberge gefolgt ist, und endet mit der Bitte der Wiederkehr an ihn. (Die Erkl., welche das Mädchen einschlafen ließen, wollen das folgende als Traum vor sich gehen lassen!) — Der Geliebte kommt eilends über die Berge und durch seinen Gesang (קול) kündet er sich schon von fern der Geliebten an. Die Worte beschreiben ungefähr die Lokalität, das Haus des Mädchens war am Freien gelegen, obschon zur Stadt 3, 3. gehörend. — 10—13. Von 10. קומי bis 13 fin. eine reizende Strophe mit gleichem Anfang und Schluß, dem lockenden Ruf zu kommen, umschließend die Beschreibung des zurückgekehrten Frühlings in einem zwei-, dann drei- und wieder zweigliedrigen Verse. Aus dem Ganzen leuchtet die Freude an der Natur so innig und in so wenigen Zügen meisterhaft gezeichnet hervor, wie nirgends wieder im ganzen Alterthum. Mit dem zurückgekehrten Frühling kann man ungestört wieder ins Freie hinaus, wobei man sich erinnern muß, daß der Winter im heil. Lande zunächst in starkem Regenwetter besteht, Schnee fällt bisweilen, bleibt aber kaum den Tag liegen. Der Dichter hebt nun Züge des Frühlings hervor, welche gerade die Liebe reizen müssen, Blüthe, Gesang, Duft. Die häufigen ἅπ. λεγ. bezeugen den Reichthum der hebr. Sprache, der bei dem geringen Umfang der heil. Schriften auch nur weniger für uns zu Tage bleiben mußte. עת הזמיר Sept. Targ. die Zeit, die Weinstöcke zu beschneiden, hat man mit Recht schon aus dem Folg. verlassen, und ist Raschi und Rdak gefolgt. Schon Plinius bemerkt, daß im Oriente die Weinblüthen kurze Zeit

doch! 14. Meine Taube in den Felsenrissen, in der Klippe Schlucht, laß mich seh'n dein Angesicht, laß mich hören deine Stimme, denn deine Stimm' ist süß, dein Angesicht so lieblich!" 15. „Greift uns die Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber, denn unser Weinberg blüht!" 16. Mein ist mein Freund, und ich bin sein, der unter Lilien weidet. 17. Bis kühler der Tag weht und fliehen die Schatten, kehr' wieder, gleiche dem Hirsche, mein Freund, oder dem Jungen der Rehe, über die Berge der Trennung! —

לָךְ׃ (יד) יוֹנָתִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע בְּסֵתֶר
הַמַּדְרֵגָה הַרְאִינִי אֶת־מַרְאַיִךְ הַשְׁמִיעִנִי
אֶת־קוֹלֵךְ כִּי־קוֹלֵךְ עָרֵב וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה׃
(טו) אֶחֱזוּ־לָנוּ שֻׁעָלִים שֻׁעָלִים קְטַנִּים
מְחַבְּלִים כְּרָמִים וּכְרָמֵינוּ סְמָדַר׃
(טז) דּוֹדִי לִי וַאֲנִי לוֹ הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃
(יז) עַד שֶׁיָּפוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַצְּלָלִים סֹב
דְּמֵה־לְךָ דוֹדִי לִצְבִי אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים
עַל־הָרֵי בָתֶר׃

3. 1. Auf meinem Lager in den Nächten sucht' ich den meine Seele liebt, ich suchte ihn und fand ihn nicht. 2. So laß mich aufsteh'n, in der Stadt umhergeh'n, in den Straßen, auf den Plätzen, suchen will ich den meine Seele liebt; ich suchte ihn und fand ihn nicht.

ג (א) עַל־מִשְׁכָּבִי בַּלֵּילוֹת בִּקַּשְׁתִּי אֵת
שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי בִּקַּשְׁתִּיו וְלֹא מְצָאתִיו׃
(ב) אָקוּמָה נָּא וַאֲסוֹבְבָה בָעִיר בַּשְּׁוָקִים
וּבָרְחֹבוֹת אֲבַקְשָׁה אֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי

יתיר ו׳ v. 14. נ״א סְמָדַר v. 15.

einen süßlichen Geruch geben, der Feigenbaum aber früher als der Weinstock blüh't. — 14. Da sie zu kommen zögert, ruft er sie noch einmal auf, indem er sie zuvörderst mit Worten anredet, die ihre Schüchternheit bezeichnen, meine Taube, die auf schützenden (s. II. S. 1107) Felsen, in der Heimlichkeit der Klippen (s. Jech. 38, 20.) weilt, d. h. o Schüchterne; dann das dringende Verlangen, sie zu sehen und zu hören ausspricht, was für die Liebende noch mehr Motiv zu kommen ist, als der Genuß an der Natur. — 15. Folgte sie nun diesem lockenden Rufe? Ein gewöhnlicher Dichter hätte das Mädchen weiter erzählen lassen, wie sie in der That hinausgegangen, um mit dem Geliebten zu lustwandeln. Aber das hätte dem Charakter der schüchternen Taube widersprochen. Vielmehr verräth dies der sinnige Dichter auf zarteste Weise, indem er den Jüngling weiter sprechen läßt und zwar Worte, die er, mit dem Mädchen im Weinberge lustwandelnd, an seine Arbeiter, Diener dergl. richtet: die Füchse oder Schakale (siehe II. S. 210) zu fangen, die in dem aufblühenden Weinberge Verwüstung anrichten. Es geschieht dies am Abend, weil die Schakale des Nachts rudelweise auf Raub ausgehen. Daß V. 15. fortgesetzte Rede ist, ist aus לנו und כרמינו gewiß, wie oben בארצנו V. 12., und aus dem סמדר wie V. 13. Nicht ganz richtig verstand es Ewald, der den Jüngling die reizende Gegend durch den Fang der Füchse bewahren will; falsch Umbreit, der das Mädchen im Traume schon zu Hause und wieder Befehle geben läßt; noch falscher Herder, der ein einzelnes „Scheuchlied" darin sieht. — 16. So sind und weilen sie denn vereinigt. — 17. Aber jede, noch so süße Vereinigung muß ihr Ende erreichen. Daher entläßt das Mädchen den Jüngling am Morgen, was der Dichter wiederum sehr sinnig ausdrückt als Bitte des Mädchens, mit dem Abend, wenn der Tag kühler wird, und die Schatten im hereinbrechenden Dunkel der Nacht schwinden, wiederzukommen, schnell über die, sie trennenden Berge eilend, wie er gekommen war (V. 8. 9.) Vgl. 1 M. 3, 8. und Anm. סב komm heran 1 Schem. 22, 18. und öfter. בתר Trennung, wie 1 M. 15, 10., hier sehr bezeichnend aus der Sehnsucht heraus. —

3. 1—5. Hierzu nun in der zweiten Strophe das Gegenbild: sie suchte ihn und fand ihn nach langem Suchen und brachte ihn in ihrer Mutter Haus und Gemach. In der Nacht, auf dem Lager erwachte die Sehnsucht so stark, daß sie aufsteht, hinausgeht, ihn in den Straßen sucht, die Wächter frägt, und ihn endlich findet. Die Steigerung, die so in diesem zweiten Vorgang liegt, ist einsichtlich, und dieser mit dem ersten dadurch genau verbunden. Im ersten zuvor längeres Auffordern von Seiten des Geliebten, schüchternes Zögern, Kommen, dann Bitten der Geliebten,

3. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergeh'n: habt ihr den meine Seele liebt gesehen? 4. Kaum daß vorbei ich ihnen war, da fand ich ihn, den meine Seele liebt, ich hielt ihn fest und ließ ihn nicht, bis ich ihn bracht' in meiner Mutter Haus, in meiner Gebärerin Gemach. 5. Bei den Rehen beschwör' ich euch, Töchter Jeruschalajim's, oder bei den Gazellen des Feldes, wecket, erwecket die Liebe nicht, bis sie von selbsten kommt. — —

II. Schelomoh's erste Bewerbung.

6. Was ist was da heraufkommt aus der Wüste, Rauchsäulen gleich, durchwürzt von Myrrh' und Weihrauch, mehr als von des

בִּקַּשְׁתִּיו וְלֹא מְצָאתִיו׃ (ג) מְצָאוּנִי
הַשֹּׁמְרִים הַסֹּבְבִים בָּעִיר אֵת שֶׁאָהֲבָה
נַפְשִׁי רְאִיתֶם׃ (ד) כִּמְעַט שֶׁעָבַרְתִּי מֵהֶם
עַד שֶׁמָּצָאתִי אֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי אֲחַזְתִּיו
וְלֹא אַרְפֶּנּוּ עַד־שֶׁהֲבֵיאתִיו אֶל־בֵּית אִמִּי
וְאֶל־חֶדֶר הוֹרָתִי׃ (ה) הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם
בְּנוֹת יְרוּשָׁלִַם בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאַיְלוֹת
הַשָּׂדֶה אִם־תָּעִירוּ ׀ וְאִם־תְּעוֹרְרוּ אֶת־
הָאַהֲבָה עַד שֶׁתֶּחְפָּץ׃ (ו) מִי זֹאת עֹלָה
מִן־הַמִּדְבָּר כְּתִימֲרוֹת עָשָׁן מְקֻטֶּרֶת מוֹר

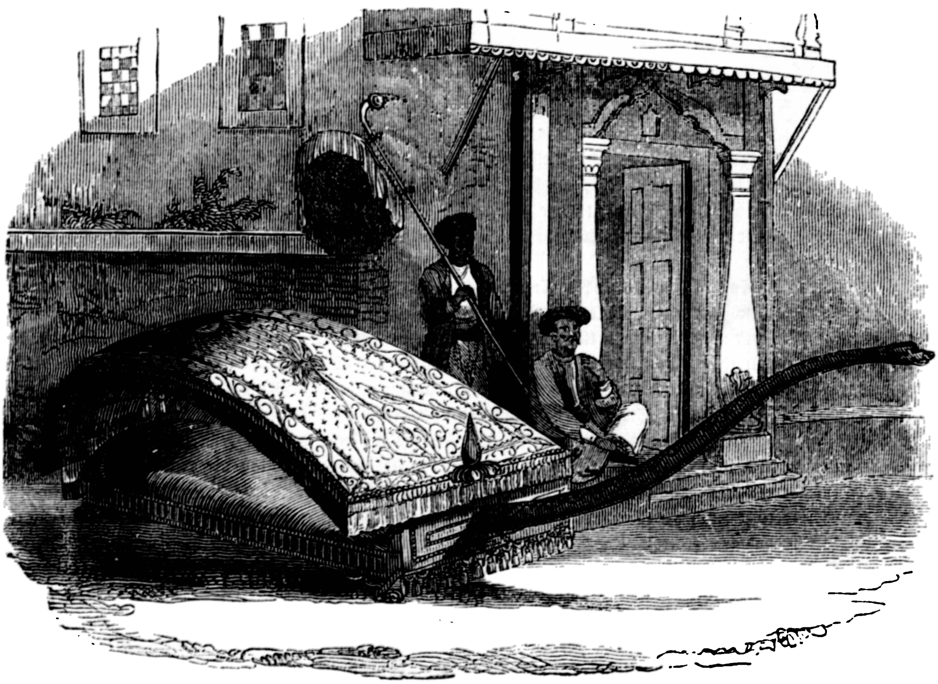
v. 4. נ"א בֵיאתִ׳

Abends wieder zu kommen; jetzt aber erhebt sie sich vom Lager und sucht den Geliebten auf und bringt ihn in ihrer Mutter Haus und Gemach. Da hat sie aber nach allen den Schilderungen, wie weit die Liebe bringt und was sie auch für Beschwerden macht, das Recht, zum Schluß die halb schalkhafte, halb ernste Warnung vor der Liebe 2, 7. an die Frauen zu erneuen, als ob sie ihnen nun auch den Beweis dafür gegeben. Das Lied ist übrigens gut angelegt, und sein niederer Reichthum an Zartheit durch das Spiel mit den Worten „suchen" und „finden" und die Wiederholung des nachdrücklichen „den meine Seele liebt" ersetzt. Die and. neueren Erkl. finden hier wieder einen Traum, wie sie denn gar nicht aus den Träumen herauskommen. „Wächter" vgl. Ps. 127, 1. Die kurze Frage V. 3. und die Voraussetzung, daß alle wissen, wer ihr Geliebter sei, ist sehr charakteristisch. In das Haus der Mutter, in das Gemach ihrer Gebärerin bringt sie ihn, womit jede Zweideutigkeit wegfällt, zugleich in Uebereinstimmung mit 1, 6. 8, 8. —

6. **Zweiter Theil: Die erste Bewerbung Schelomoh's** (3, 6—6, 3.) Während der erste Theil die Sehnsucht der Geliebten nach dem fernen Jüngling und das darin sich kund thuende innige Verhältniß der Beiden geschildert; hiermit aber den Grund für die ganze Dichtung gelegt hat, beginnt nun der Kampf. Die königliche Pracht und der Glanz hinreißendster Liebesreden sollen das einfache Landmädchen überwinden, den Hirten zu vergessen und dem Könige in Liebe sich zu ergeben. Aber zu tief und mächtig waltet in ihr die Liebe, sie verschmäht die Pracht, sie mißachtet die bethörenden Schmeicheleien, sie weiset den König zurück, indem sie nur ihres Jünglings gedenkt und zu ihm zurückzukehren sinnet. Dieser zweite Theil zerfällt daher eigentlich nur in die Rede Schelomoh's und die Gegenrede des Mädchens. Aber der gewandte Dichter, der die dürre Aufzählung und Beschreibung der königlichen Pracht verschmäht, sucht diese auf eine andere Weise zur Anschauung zu bringen und zugleich den König, der jetzt auf die Szene bleibt, würdig einzuführen. Er setzt daher der ersten Bewerbung die Schilderung des Einzuges Schelomoh's vom Lande in den Palast durch die Zuschauer voran. — Erster Absatz: Schelomoh's Einzug V. 6—11. Die Zuschauer — daß es nicht die bereits gegenwärtigen Palastfrauen sind, ersieht man aus der Anrede: „Töchter Zijons" V. 11. und die Erwähnung jener als „Töchter Jeruschalajims" V. 10. — sehen von ferne aus der Umgegend (מן המדבר), wie eine aufsteigende Rauchwolke nahet, die höchsten Wohlgerüche verbreitend: es ist Schelomoh auf seinem Palankin, umgeben von 60 Kriegern. Die Sänfte ist aus feinsten Hölzern vom Lebanon, silbern die Säulen, golden die Decke, purpurn das Lager. Da steigt der König aus, mit goldner Krone aus der Hand seiner Mutter gekrönt. Eine anschauliche Erklärung hierzu giebt uns Curtius von indischen Fürsten: „wenn der König öffentlich sich blicken läßt, so gehen Diener mit silbernen Räucherpfannen voraus, die auf dem ganzen Weg, den er sich tragen läßt, die Luft mit Wohlgerüchen erfüllen. Er selbst ruht auf einer goldenen, mit Perlen behangenen Sänfte, die mit purpurnen, mit Gold durchwirkten Vorhängen umgeben ist. Der Sänfte folgt die bewaffnete Leibwache." So ist es noch heute im Morgenlande. Die Form und Ausstattung der Sänften ist sehr mannigfaltig, immer aber sehr reich. Wir geben hier die Abbildung eines indischen Palankins, vorn und hinten mit einer prächtigen Tragstange, die zwischen Mauleseln befestigt wird, versehen. — מי זאת, worauf die Antwort הנה מטתו. תימרות vgl. Joel 3, 3.

Händlers Würzstaub allem? 7. Das ist Schelomoh's Palankin! sechszig Helden rings um ihn von den Helden Jisrael's, 8. sie Alle schwertumgürtet, kampfeskundig, das Schwert an Jedes Seite, wider nächtlichen Graus. 9. Eine Sänfte machte sich der König Schelomoh aus Holz vom Lebanon; 10. deren Säulen macht' er silbern, deren Decke golden, ihren

וּלְבוֹנָה מִכֹּל אַבְקַת רוֹכֵל׃ (ז) הִנֵּה
מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה שִׁשִּׁים גִּבֹּרִים סָבִיב
לָהּ מִגִּבֹּרֵי יִשְׂרָאֵל׃ (ח) כֻּלָּם אֲחֻזֵי חֶרֶב
מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה אִישׁ חַרְבּוֹ עַל־יְרֵכוֹ
מִפַּחַד בַּלֵּילוֹת׃ (ט) אַפִּרְיוֹן עָשָׂה לוֹ
הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מֵעֲצֵי הַלְּבָנוֹן׃ (י) עַמּוּדָיו



Ein J'Halledar oder hindostanischer Palankin.

Die Rauchsäule ist nach der oben gegebenen Schilderung wirklich als Weihrauchsäule zu nehmen, wie auch die folg. Worte zeigen, nicht mit Umbreit und And. als Bild eines schlanken Mädchens (!). Myrrhe s. I. S. 498, Weihrauch s. I. S. 493. — 7. 8. מטתו שלשלמה eine Verbindung, wie sie nicht wieder vorkommt. Ewald glaubt, daß der Dichter sie zur Bezeichnung des hier sprechenden Volkes gewählt habe. Beschreibung der, den königlichen Zug umgebenden Leibwache, die im offenen Felde in der Nacht gegen Raubthiere und Raubgesindel im Morgenlande nothwendig genug, hat sich doch jeder simple Reisende damit zu versehen. — 9. 10. Beschreibung der Sänfte. Das ἅπ. λεγ. אפריון Rdak als Ehebett von פרה: עַל שם שפרין ורבין עליה; Sept. φορεῖον und dem analog Fürst von פר־ה ferre, producere; Ewald leitet es von فرى spalten, bearbeiten. רפידה Ein. Lehne, am besten Decke, von רפד stützen, unterlegen. ארגמן s. I. S. 448. Die Schlußworte des V. 10. Mendelss. Umbreit: „aus Liebe zu den Töchtern Jerusch.'s;" Ewald „mit einer Geliebten von den Töchtern Jerusch.'s." Am richtigsten Herder: „geziert mit Liebe, lieblich, von den Töchtern Jerusch.'s" nur daß מבנות wie 1, 2. מנשיקות von „etlichen aus den Töchtern

עָשָׂה כֶסֶף רְפִידָתוֹ זָהָב מֶרְכָּבוֹ אַרְגָּמָן
תּוֹכוֹ רָצוּף אַהֲבָה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ׃
(יא) צְאֶינָה וּרְאֶינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בַּמֶּלֶךְ
שְׁלֹמֹה בָּעֲטָרָה שֶׁעִטְּרָה־לּוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם
חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שִׂמְחַת לִבּוֹ׃

ד (א) הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ
יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר

נ״א בַּעֲטָרָה v. 11. נ״א שֶׁ׳ או שֶׁ׳ ibid.
נ״א שַׂעְ׳ v. 1.

Sitz von Purpur, und ihr Innres lieblich ausgelegt von den Töchtern Jeruschalajim's.
11. Geht hinaus und schaut, Zijon's Töchter, auf den König, auf Schelomoh in der Krone, mit der seine Mutter ihn gekrönt an dem Tage seiner Hochzeit, an dem Tage, da sein Herz sich freute! —

4. 1. Sieh, schön bist du, o meine Traute, sieh, schön bist du, deine Augen Tauben hinter deinem Schleier; dein Haar gleich

Jerusch.'s" genommen werden muß. — 11. Schelomoh ist aus dem Palankin gestiegen und dem Volke sichtbar. Die Zuschauer rufen insonders die Frauen herbei, um den gekrönten König zu bewundern. Er hat eine herrliche Krone auf, die ihm seine Mutter an seinem Hochzeitstage geschenkt. Der König erscheint also wie an seinem früheren Hochzeitstage geschmückt, womit der Dichter uns den übrigen Glanz auszumalen überläßt. —

4. 1. Zweiter Absatz: Schelomoh's Anrede an das Mädchen (4, 1—5, 1.) Schelomoh versucht es nun, das Herz des Mädchens durch schmeichlerische Reden steigernd zu gewinnen. In zwei Strophen (4, 1—7. und 8—15.) beschreibt er in der ersten ihre vollkommne Schönheit, ihre Augen, ihr Haar, ihre Zähne, Lippen, Mund, Hals, Brust, glaubt schon ihrer sicher zu sein und sich des Abends ihres Besitzes erfreuen zu können (6.) Mit V. 7. schließt die Strophe zu V. 1. zurückkehrend ab. Die Jungfrau schweigt, und so müßte es ihm doch noch zweifelhaft erscheinen, denn in einer zweiten Strophe (8—15.) erinnert er sie an die Herrlichkeit und Größe, die er ihr zu bieten habe (8.), um nachdrücklicher daran zu knüpfen, wie sehr sie ihn gefangen (9.), wie süß ihre Liebkosungen und ihre ganze Erscheinung (10. 11.), wie treu, fest und vollkommen sie sei, einem verschlossenen Lustgarten gleich (12—15.) Das Mädchen antwortet: mein Garten ist für meinen Geliebten (16.) Der König versteht dies noch Zweideutige zu seinen Gunsten und fügt rasch hinzu: wohl, so nehme ich meinen Garten in Besitz, und ruft alle Genossen auf, an seiner Freude Theil zu nehmen (5, 1.) Dies veranlaßt das Mädchen sich im folgenden Absatz mit Bestimmtheit zu erklären. — Wie die erste Strophe in sich abgeschlossen ist, beruhend auf der noch sichern Meinung des Königs, daß das Mädchen sein sei, so zeigt die zweite das Drängendere bei schon erwachtem Zweifel des Königs. So steigert er den Ausdruck רעיתי zu כלה (8.), ja zu אחותי כלה (9.) Im Ganzen zeigen sich diese Stücke als Rede des Königs, da sie viel prächtiger gehalten, fernliegende Gegenstände zum Vergleich heranbringen, wie die Berge Gilead, den Thurm Davids, einen Lustgarten mit allen kostbarsten Pflanzen, von allen Höhen des Nordens (V. 8.) sprechen, und überhaupt dem naiven, einfachen Tone entfremdet, einen geschraubten Hofton verrathen. Daß dabei dennoch Phrasen sich einmischen, die schon vorkommen V. 1. 6., ist Sache des Dichters, der damit von ihm erfundene Wendungen wiederholt anbrachte, um zugleich dem Ganzen den Charakter der Einheit zu verleihen. Vgl. V. 10. — Zur rechten Würdigung des Folgenden führen wir die schönen Worte Umbreits an: „der Dichter, um das Ideal einer schönen Hebräerin zu malen, vereinigt einzelne Erscheinungen der Natur, in denen sie ihm die höchste Vollkommenheit in Formen und Farben erreicht zu haben scheint, zu einem wundersamen, bunten Ganzen natürlicher Schönheit. Freundlich stille Tauben müssen ihm ihre Augen leihen, damit sie sanft und schmeichelnd durch die Locken der Schönsten leuchten; von den langen schönen Haaren der Ziegen, die, von der Sonne beschienen, an einem Berge herumlagern, borgt er den lichtvollen Glanz und trägt ihn auf ihr Haupt; mit der schimmernden Weiße der geschornen (?) und eben aus der Wäsche kommenden, munteren Lämmer überzieht er ihre Zähne, eine Purpurschnur legt er an ihren Mund, er schneidet aus einem Granatapfel zwei Hälften und bildet aus ihnen, in denen sich Blut und Milchfarbe wunderschön durchdringt, die beiden Wangen, dem Halse, auf welchem das schöne Haupt sich stützt, giebt er die Festigkeit und eindrucksvolle Würde eines Davidischen Waffenthurms; aus den schönen Formen zweier schlankgerundeter Gazellen, der lieblichsten Thiere des Feldes, die in stiller Verborgenheit zwischen Lilien weiden, wölbt er den Busen." So sind alle einzelnen Reize aus der Natur hergenommen. — „Tauben" s. zu 1, 15. „Schleier" s. Jesch. 47, 2. גלש, das

einer Heerde Ziegen, die sich am Berge Gilead
herab gelagert. 2. Deine Zähne gleich einer
Heerde wohlbesorgter Schafe, die aus der
Schwemme stiegen, sie alle Zwillings-Mütter,
und keines ohne Jungen unter ihnen. 3. Gleich
Purpurschnüren deine Lippen, dein Mund so
lieblich; wie der Granate Hälfte deine Wange
hinter deinem Schleier. 4. Wie David's Thurm
dein Hals, terrassenförmig, tausend Schilde
hängen dran, alle Schilde von Helden. 5. Deine
zwei Brüste gleich zwei Zwillingsjungen der Hin-
din, die unter Lilien weiden. 6. Bis kühler der
Tag weht und fliehen die Schatten, o daß ich
käme zum Myrrhenberg, zum Weihrauchshügel!
7. Ganz bist du schön, o meine Traute, kein Fehl
an dir! — 8. Mit mir vom Lebanon, Braut, mit
mir vom Lebanon wandle, blicke vom Gipfel
Amanah's, vom Gipfel Schenir's und Chermon's,
von den Löwenstätten, von den Pardelbergen.
9. Du ergreifst mir das Herz, meine Schwe-
ster, Braut, du ergreifst mir das Herz mit
deiner Augen Einem, mit deines Halses einer

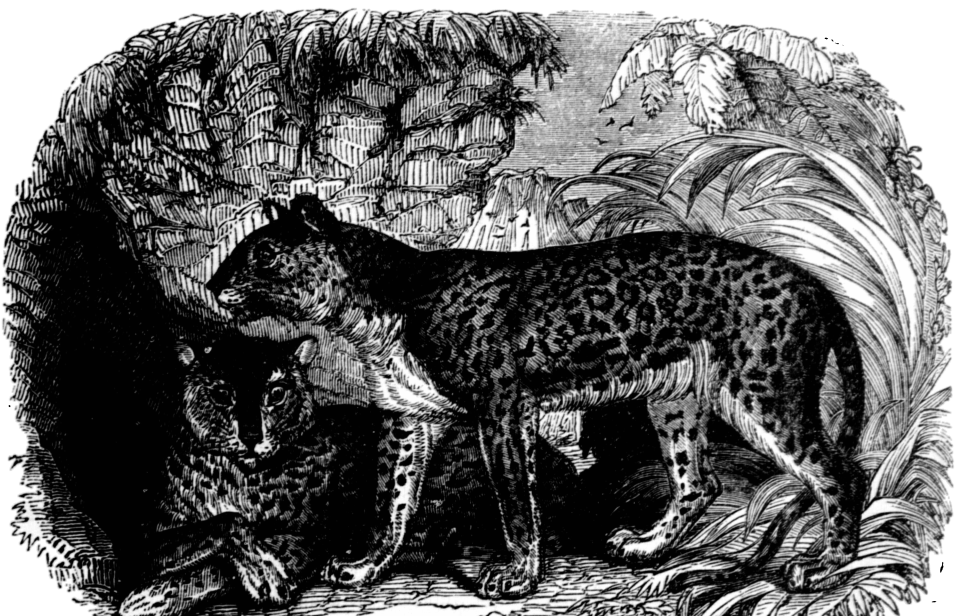
הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד׃ (ב) שִׁנַּיִךְ
כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת שֶׁעָלוּ מִן־הָרַחְצָה
שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת וְשַׁכֻּלָה אֵין בָּהֶם׃
(ג) כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵיךְ נָאוֶה
כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ׃
(ד) כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת
אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי
הַגִּבּוֹרִים׃ (ה) שְׁנֵי שָׁדַיִךְ כִּשְׁנֵי עֳפָרִים
תְּאוֹמֵי צְבִיָּה הָרוֹעִים בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃ (ו) עַד
שֶׁיָּפוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַצְּלָלִים אֵלֶךְ לִי אֶל־
הַר הַמּוֹר וְאֶל־גִּבְעַת הַלְּבוֹנָה׃ (ז) כֻּלָּךְ
יָפָה רַעְיָתִי וּמוּם אֵין בָּךְ׃ (ח) אִתִּי
מִלְּבָנוֹן כַּלָּה אִתִּי מִלְּבָנוֹן תָּבוֹאִי תָּשׁוּרִי
מֵרֹאשׁ אֲמָנָה מֵרֹאשׁ שְׂנִיר וְחֶרְמוֹן
מִמְּעֹנוֹת אֲרָיוֹת מֵהַרְרֵי נְמֵרִים׃ (ט)
לִבַּבְתִּנִי אֲחֹתִי כַלָּה לִבַּבְתִּינִי בְּאַחַד

v. 2. נ״א וְשַׁכֻּלָּה v. 8. נ״א שניר v. 9. באחת קרי

viel gebeutete (Raschi: נקרחו, Rabe: נשקפו), am besten mit R. Jon. im Lex. mit dem Arab. جلس sich niederlassen. Gilead, das fruchtbare, insonders für Viehzucht geeignete (s. 4 M. 32, 1.) s. I. S. 163. II. S. 63. — 2. הקצובות jetzt gew. nach den Sept. geschoren, Raschi wohlgezählt, Rdak u. Rabe gleich an Größe. „Geschoren" ist darum falsch, weil die Schafe vor der Schur, nicht nach derselben geschwemmt und gewaschen werden. — 3. שני s. I. S. 448. Granate s. I. S. 742. מדבר in dieser Bedeutung nur hier, Sprachwerkzeug von דבר. — 4. Die gewöhnliche Erkl. (nach dem Talm.) von בנוי לתלפיות „gebauet zur Waffenburg" ist erst aus dem Folg. entstanden, denn die Etym. von תלה aufhängen und פיות als Waffen ist falsch, da dies allein nie für Waffe gebraucht wird. Daher besser Fürst תלפית (die Form אחרית) Terrasse, hier terassenförmig gebaut. Vgl. noch Jechesk. 27, 11. — 6. Der König, seinen Sieg hoffend, drückt den Besitz des Mädchens poetisch, aber kaum zweideutig aus. Myrrhe, Weihrauch hier überall. Vgl. noch 2, 17. — 7. Abschluß der Beschreibung und Strophe. — 8. Zweite Strophe (8—15.); der König gewahrt das Widerstreben des Mädchens, das sich nicht auszusprechen getrauet, und hebt daher seine Werbung von Neuem und dringender an, s. zu V. 1. Er sucht ihr zum Bewußtsein zu bringen, daß sie es mit dem König zu thun habe, der ihr eine Welt an Besitz und Genuß zu reichen hat; er thut dies auf sehr sinnige Weise, statt der niedrigen und gewöhnlichen Weinberge soll sie mit ihm die Gipfel des Lebanon und Antilebanon besteigen, und den höchsten Genuß der weiten und wilden Aussichten von diesen Raubthierbewohnten Höhen herab haben, so andeutend, daß sie aller Dieser Herrscherin sein solle. Es setzt dies abermals ein tiefes Gefühl für die Schönheiten der Natur voraus vgl. 2, 11 ff. Indem er so mehr auf sie einstürmt, nennt er sie proleptisch כלה Braut, das Zudringliche darin bald wieder durch den Zusatz „meine Schwester" mildernd. Man kennt die Art der erfahrenen Liebesbewerber, die durch solch eigenmächtiges Inbesitznehmen unerfahrenen Mädchen zu imponiren suchen. Amanah, nach der Mischna Berg Amanon an der Nordgrenze Paläst.'s, nach dem Keri in 1 Kön. 5, 12. ein Fluß bei Damaskus. Schenir, Chermon, Höhen des Antilibanon s. I. S. 863. — 9. Bei aller Energie doch Geschrobenheit des Ausdrucks.

Kette. 10. Wie schön ist deiner Liebe Kosen, meine Schwester, Braut, wie süßer deiner Liebe Kosen als Wein, und deiner Salben Duft als alle Würzen. 11. Es träufeln deine Lippen Honigseim, Braut, Honig und Milch unter deiner Zunge, deiner Gewänder Duft wie Lebanon's Duft. 12. Ein verschlossner Garten, meine Schwester, Braut, ein verschlossner Quell, ein versiegelter Bronn; 13. deine Schößlinge sind ein Granatenlusthain mit den edel-

מֵעֵינַיִךְ בְּאַחַד עֲנָק מִצַּוְּרֹנָיִךְ׃ (י) מַה
יָּפוּ דֹדַיִךְ אֲחֹתִי כַלָּה מַה־טֹּבוּ דֹדַיִךְ מִיַּיִן
וְרֵיחַ שְׁמָנַיִךְ מִכָּל־בְּשָׂמִים׃ (יא) נֹפֶת
תִּטֹּפְנָה שִׂפְתוֹתַיִךְ כַּלָּה דְּבַשׁ וְחָלָב
תַּחַת לְשׁוֹנֵךְ וְרֵיחַ שַׂלְמֹתַיִךְ כְּרֵיחַ לְבָנוֹן׃
(יב) גַּן ׀ נָעוּל אֲחֹתִי כַלָּה גַּל ׀ נָעוּל מַעְיָן
חָתוּם׃ (יג) שְׁלָחַיִךְ פַּרְדֵּס רִמּוֹנִים עִם



Der syrische Leopard Felis Nimr (Pardus). — Ehrenberg.

Er geht zu der Beschreibung über, welche Wirkung sie auf ihn habe (9. 10.) Einige erkl. לִבַּבְתִּנִי du nimmst mir das Herz, wie öfter Piel privativ, And. du machst mir Muth (gegen die wilden Thiere). Am einfachsten: du rührst tief mein Herz, ein Auge, ein Glied deines Halsschmuckes schon bewegt mein Herz aufs Stärkste, vgl. Ijob 11, 12. — 10. Vgl. 1, 2. 3. Der Vers beweist, wie der Dichter ähnliche Worte verschiedenen Personen in den Mund legt, da 1, 2. 3. das Mädchen sicher, diese hier ein Mann unzweifelhaft sagt. — 11. Süßigkeit der Rede, vgl. Spr. Schel. 5, 3. Ps. 19, 11. Duft des Lebanon von seinen Kräutern, noch mehr von seinen Zedern s. Hosch. 14, 7. — 12. Ein verschlossener Garten und Quell, versiegelter Brunnen, Zeichen der dem Besitzer gewahrten Treue. Daß גַּן wie גַּל, beide ursprünglich sind, bezeugt, daß beide Bilder im Folgenden ausgesponnen werden; sie liegen beide nahe, da kein Garten ohne Quell. — 13. 14. Das Bild des Gartens zu einem Lustgarten der balsamischesten Gewächse ausgedehnt.

sten Früchten, Copher mit Narden, 14. Narde und Krokus, Kalmus und Zimmet sammt allen Weihrauchhölzern, Myrrhe und Aloe sammt allen edlen Gewürzen; 15. ein Gartenquell, ein Born lebendigen Wassers, rieselnd vom Lebanon. — 16. Erwache, Nord, komm, Süd, durchwehe meinen Garten, daß seine Würze strömen! Es komme mein Freund in seinen Garten, und esse seine edelsten Früchte! —

פְּרִי מְגָדִים כְּפָרִים עִם־נְרָדִים׃ (יד) נֵרְדְּ
וְכַרְכֹּם קָנֶה וְקִנָּמוֹן עִם כָּל־עֲצֵי לְבוֹנָה
מֹר וַאֲהָלוֹת עִם כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים׃
(טו) מַעְיַן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנֹזְלִים
מִן־לְבָנוֹן׃ (טז) עוּרִי צָפוֹן וּבוֹאִי תֵימָן
הָפִיחִי גַנִּי יִזְּלוּ בְשָׂמָיו יָבֹא דוֹדִי לְגַנּוֹ
וְיֹאכַל פְּרִי מְגָדָיו׃

5. 1. Ich komm' in meinen Garten, meine Schwester, Braut, ich pflücke meine Myrrhe sammt Gewürze, ich esse meinen Honig sammt dem Seime, ich trinke meinen Wein sammt Milch! Esset, Genossen, trinkt und berauscht euch, Freunde! — 2. Ich schlief und mein Herz wachte. Stimme meines Freundes! er pocht: „öffne mir, meine Schwester, meine

ה (א) בָּאתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כַלָּה אָרִיתִי
מוֹרִי עִם־בְּשָׂמִי אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם־דִּבְשִׁי
שָׁתִיתִי יֵינִי עִם־חֲלָבִי אִכְלוּ רֵעִים שְׁתוּ
וְשִׁכְרוּ דּוֹדִים׃ (ב) אֲנִי יְשֵׁנָה וְלִבִּי עֵר
קוֹל ׀ דּוֹדִי דוֹפֵק פִּתְחִי־לִי אֲחֹתִי רַעְיָתִי

נ״א יִזְּלוּ v. 16. נ״א דֹדִי ibid.

Narde, Cypper s. zu 1, 12. 14. כרכם crocus, von dem der Saffran. קנה Kalmus s. I. S. 500. und II. S. 958. Zimmt I. S. 499. Aloe s. I. S. 799. II. S. 124. — 15. Nun Ausführung des Bildes des Quells. Immer derselbe erhabene Hintergrund des Lebanon, den Schelomoh so sehr liebte. — 16. Das Mädchen hebt jetzt schüchtern die Gegenrede an, die darum selbst noch zweideutig, nicht entschieden ist. Das Bild des Gartens ist ihr geläufig, daher nimmt sie es auf; ja, meinen Garten sollen alle Winde mit Düften durchströmen; aber dieser Garten gehört meinem Freunde (גנו, גני), und er soll seine Frucht genießen. —

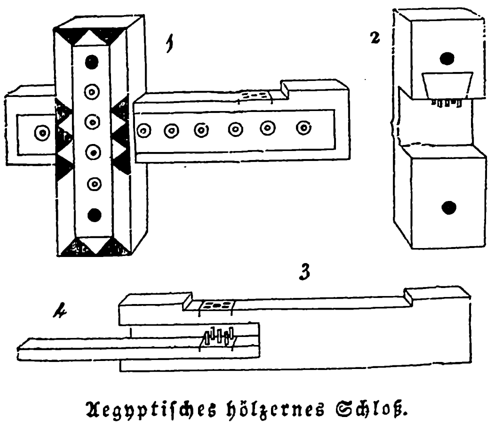
5. 1. Der König mißversteht die Worte, legt sie zu seinen Gunsten aus und hält sich für den Freund, den das Mädchen nennt. Daher fährt er triumphirend auf, sieht sich schon im Genusse der Erstrebten und ruft die Genossen auf, sich wohl zu thun, da er so glücklich ist. Diese Worte tragen zu sehr den Charakter der Sinnlichkeit, als daß sie eines Andern sein können, als des um sinnliche Liebe werbenden Königs, der das Mädchen gesehen und entführt hat, dessen, über welchen es klagt „er hat mich gebracht in seine Gemächer" „in ein Haus des Weines" (1, 3. 12.) Wie sehr verkannte dies Ewald, der sie wie überhaupt 4, 8—15. von dem Mädchen für den Jüngling, im Sinne desselben, gesagt sein läßt. — — 2. **Dritter Absatz: des Mädchens Antwort** (5, 2—6, 3.) Da das Mädchen schon 4, 16. dem Könige zu verstehen gegeben, daß sie liebe, so ist es jetzt ihre Aufgabe, ihm entschieden zu erklären, daß sie einen Andern liebe, längst liebe, für den sie Alles zu ertragen im Stande, dem sie ganz ergeben sei. Der Dichter versteht es, sie dies, ohne irgend den König zu verletzen, auf höchst naive und doch nachdrückliche Weise aussprechen zu lassen. Sie erzählt, im Geiste anknüpfend an den, zuletzt den Frauen berichteten Vorgang (3, 1—4.), einen dritten, der insofern die beiden ersten zusammenfaßt und doch verschieden ist — dasselbe Thema in dritter Variation — als ihr Geliebter gekommen, daß sie ihn einlasse (2.), sie aber gezögert (3. 4.), und als sie endlich geöffnet, er schon fort war (5. 6.); nun suchte sie ihn, ward selbst von den Wächtern mißhandelt und fand ihn nicht (7.) Sie wendet sich daher an die Frauen des Palastes, daß sie, wenn sie ihn fänden, ihm sagten, daß sie krank vor Liebe nach ihm sei (8.) Will der König eine deutlichere Antwort, und kann er sich über sie beklagen? konnte er ihr zürnen? Nichts feiner. Aber er soll auch erfahren, welche Liebesbegeisterung in dem Herzen dieses Landmädchens wohnt. Die Frauen in ihrer ironischen Weise (1, 8.) gehen auf den Schluß des Mädchens ein und fragen: woran sollen wir denn deinen Geliebten erkennen? (9.) Da bricht das Mädchen in ein begeistertes Lob der Schönheit ihres Jünglings aus (10—16). Die Frauen fahren fort: was hast du denn für Vermuthung, wohin dein Freund gegangen? was er nun vorgenommen?

Traute, meine Taube, meine Reine! denn mein Haupt ist voll von Thau, meine Locken von nächtlichen Tropfen!" 3. Meinen Rock hab' ich abgethan, wie soll ich ihn anzieh'n? meine Füße gebadet, wie soll ich sie beschmutzen? 4. Durch die Oeffnung langte mein Freund, und mein Innres wogte um ihn. 5. Aufstand ich meinem Freunde zu öffnen, und meine Hände troffen von Myrrhe, und meine Finger von fließender Myrrhe an dem Handgriff des Riegels. 6. Für meinen Freund hatt' ich geöffnet, doch mein Freund war verschwunden,

יוֹנָתִי תַמָּתִי שֶׁרֹּאשִׁי נִמְלָא־טָל קְוֻצּוֹתַי
רְסִיסֵי לָיְלָה׃ (ג) פָּשַׁטְתִּי אֶת־כֻּתָּנְתִּי
אֵיכָכָה אֶלְבָּשֶׁנָּה רָחַצְתִּי אֶת־רַגְלַי
אֵיכָכָה אֲטַנְּפֵם׃ (ד) דּוֹדִי שָׁלַח יָדוֹ
מִן־הַחוֹר וּמֵעַי הָמוּ עָלָיו׃ (ה) קַמְתִּי אֲנִי
לִפְתֹּחַ לְדוֹדִי וְיָדַי נָטְפוּ־מוֹר וְאֶצְבְּעֹתַי
מוֹר עֹבֵר עַל כַּפּוֹת הַמַּנְעוּל׃ (ו) פָּתַחְתִּי
אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי חָמַק עָבָר נַפְשִׁי יָצְאָה

v. 2. הר׳ בדגש

(6, 1.) Sie antwortet: Rosen sucht er in seinem Garten d. h. nichts anders, als seiner Liebe sinnt und überläßt er sich, so zu 5, 16. zurückkehrend und mit der alten Versicherung schließend, daß sie untrennbar vereinigt seien (2. 3.) Auf diese Weise hatte sie sich entschieden vor dem Könige ausgesprochen. (Die Erkl., auch Ewald, finden hier abermals nur einen Traum!) — Nichts tiefer empfunden, als die Anfangsworte des V. 2., sie schlief; aber ihre Liebe ist so groß, daß sie auch im Schlafe ihr Herz erfüllte, so daß sie bei dem ersten Worte ihres Geliebten erwacht und weiß, wer da ist. Geschickt fügt er die Unbille der Nacht als Motiv hinzu, daß sie ihm aufmache und ihn einlasse, da sie in solcher Nacht nicht lustwandeln können. — 3. Worte, die sie dem Jüngling antwortet, sie sucht Gründe, um ihn zurückzuweisen, ohne den wahren Grund (die Schamhaftigkeit) auszudrücken. — 4. 5. Er sucht selbst aufzumachen, indem er durch das Loch an der Thür fassend, das Schloß zu öffnen sucht; nach morgenländischer Weise salbt er dabei das Schloß mit fließender Myrrhe. Das erweicht sie. Aber er vermag das Schloß nicht zu öffnen und entfernt sich deshalb. Ein solches Salben der Thüre mit Aroma beschreibt auch Lukrez 4, 1171. Dies ist der rechte Sinn der nicht ganz verstandenen Verse, da man חור Fensteröffnung erklärte und den Geliebten durch diese die Hand hineinstecken ließ, um



Aegyptisches hölzernes Schloß.

das Mädchen zu fassen, oder als Bittgeberde. Allein nach Lane's Beschreibung der im westlichen Asien und in Aegypten gewöhnlichen hölzernen Schlösser kann es nicht zweifelhaft sein, die übrigens durch die Härte des Holzes guten Widerstand leisten. No. 1. stellt die Vorderseite des Schlosses dar mit zurückgezogenem Riegel, No. 2. 3. 4. die Rückseite der einzelnen Theile und des Schlüssels, der eine Anzahl eiserner Stifte enthält, die in die korrespondirenden Löcher des Schlußriegels passen. — 6. Mitten in der Erzählung streut sie geschickt die tiefe Bewegung ihres Gemüthes

בְּדַבְּרוֹ בִּקַּשְׁתִּיהוּ וְלֹא מְצָאתִיהוּ קְרָאתִיו
וְלֹא עָנָנִי׃ (ז) מְצָאֻנִי הַשֹּׁמְרִים הַסֹּבְבִים
בָּעִיר הִכּוּנִי פְצָעוּנִי נָשְׂאוּ אֶת־רְדִידִי
מֵעָלַי שֹׁמְרֵי הַחֹמוֹת׃ (ח) הִשְׁבַּעְתִּי
אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ אִם־תִּמְצְאוּ אֶת־
דּוֹדִי מַה־תַּגִּידוּ לוֹ שֶׁחוֹלַת אַהֲבָה אָנִי׃
(ט) מַה־דּוֹדֵךְ מִדּוֹד הַיָּפָה בַּנָּשִׁים מַה־
דּוֹדֵךְ מִדּוֹד שֶׁכָּכָה הִשְׁבַּעְתָּנוּ׃ (י) דּוֹדִי
צַח וְאָדוֹם דָּגוּל מֵרְבָבָה׃ (יא) רֹאשׁוֹ
כֶּתֶם פָּז קְוּצּוֹתָיו תַּלְתַּלִּים שְׁחֹרוֹת
כָּעוֹרֵב׃ (יב) עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל־אֲפִיקֵי מָיִם
רֹחֲצוֹת בֶּחָלָב יֹשְׁבוֹת עַל־מִלֵּאת׃ (יג)
לְחָיָו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים
שִׂפְתוֹתָיו שׁוֹשַׁנִּים נֹטְפוֹת מוֹר עֹבֵר׃
(יד) יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב מְמֻלָּאִים בַּתַּרְשִׁישׁ
מֵעָיו עֶשֶׁת שֵׁן מְעֻלֶּפֶת סַפִּירִים׃
(טו) שׁוֹקָיו עַמּוּדֵי שֵׁשׁ מְיֻסָּדִים עַל־
אַדְנֵי־פָז מַרְאֵהוּ כַּלְּבָנוֹן בָּחוּר כָּאֲרָזִים׃
(טז) חִכּוֹ מַמְתַקִּים וְכֻלּוֹ מַחֲמַדִּים זֶה
דוֹדִי וְזֶה רֵעִי בְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ׃

fort; meine Seele war außer sich, als er gere-
det; nun sucht' ich ihn und fand ihn nicht, rief
ihn und er antwortete mir nicht. 7. Mich fan-
den die Wächter, die in der Stadt umhergeh'n,
sie schlugen mich, verwund'ten mich, sie rissen
meinen Schlei'r mir ab, die Mauerwächter.
8. Ich beschwör' euch, Töchter Jeruschalajim's,
wenn ihr findet meinen Freund, was wollt ihr
(ihr) ihm sagen? daß ich krank vor Liebe bin. —
9. „„Was hat dein Freund vor anderm Freund,
der Weiber Schönste, was hat dein Freund vor
anderm Freund, daß du uns so beschwörest?""
— 10. Mein Freund ist weiß und roth, vor
Myriaden ausgezeichnet. 11. Sein Haupt ist
lautres Gold, sein Haar ist schwankend Laub,
rabenschwarz. 12. Seine Augen wie Tauben
über Wasserbächen, in Milch gebadet, in der
Fassung sitzend. 13. Seine Wangen wie ein
Würzbeet, Balsamhöhen; seine Lippen Lilien,
träufelnd fließende Myrrhe. 14. Seine Hände
goldne Reife, mit Chrysolith besetzt; sein Leib
ein Kunstgebild von Elfenbein, mit Saphirstein
bedeckt. 15. Seine Schenkel Marmorsäulen, auf
goldnen Füßen ruhend, sein Angesicht gleich Le-
banon, ein Jüngling, Zederngleich. 16. Sein
Gaumen Süßigkeit und Alles an ihm Anmuth.
Das ist mein Freund, und das mein Trauter,
ihr Töchter Jeruschalajim's! —

ein, die nun das Hinausgehen und Suchen erklärlich macht, um es des Auffallenden zu entkleiben. — 7. Die Wächter (3, 3.) hielten sie für ein unzüchtiges Weib. רדיד Jesch. 3, 23. In den morgenländischen Städten darf nach Sonnenuntergang sich Niemand ohne Laterne auf den Straßen treffen lassen. — 8. Vgl. 2, 5. 7. — 9. Woran können wir ihn erkennen und zugleich: was zeichnet ihn so aus, daß du ihn also liebst? — 10. Diese Frage mußte alle Zurückhaltung überwinden und eine begeisterte Schilderung des Geliebten veranlassen. Das ἅπ. λεγ. דגול ist auf die Frage der Frauen sehr bezeichnend, er ist wie mit einer Fahne versehen, so ausgezeichnet, daß man ihn leicht aus Zehntausenden erkennt. — 11. Unter Haupt ist hauptsächlich die Stirn zu verstehen, sie strahlt, wie feinstes Gold. תלתלים von תלל herabhängendes Laub (Raschi, Fürst,) Sept. ἐλαται Vulg. Palmzweige. Rabe von תל gehäuft, Ewald تَلّ feucht. — 12. Ausgeführtes Bild von 1, 15. und oft. Tauben, die lebhaft über Wasserbächen flattern; das Weiße der Augen wie Milch und aus den Augenhölen sich erhebend. — 13. ערוגה Jech. 17, 10. מגדלות in die Höhe geführte Blumenanlagen. Die Wangen in ihrer Wölbung und schönen Farben. Vgl. noch 4, 11. und 5, 5. — 14. 15. Die Versglieder genau einander entsprechend. Die Hände so rund wie Reife, Zylinder, golden vom Glanz der Farbe, wie V. 11. תרשיש Chrysolith s. I. S. 479., Saphir s. I. S. 445. Elfenbeinerne Kunstwerke s. Amos 3, 15. Es ist also des Jünglings Körper überhaupt einem hohen Kunstwerke aus den köstlichsten Stoffen verglichen. Das Gleichniß von der Zeder ausgeführt bei Jech. 31, 3. — 16. Gaumen, Werkzeug der Rede. Triumphirender Schluß. —

6. 1. „„Wohin ging dein Freund, der Weiber Schönste? wohin wandte sich dein Freund, daß wir ihn mit dir suchen?““ — 2. Mein Freund, er ging hinab in seinen Garten zu den Balsambeeten, zu weiden in den Gärten und Lilien zu sammeln. 3. Ich bin meines Freundes, und mein Freund ist mein, der unter Lilien weidet. — —

III. Schelomoh's zweite Bewerbung.

4. Schön bist du, o meine Traute, Thirzah gleich, lieblich wie Jeruschalajim, furchtbar wie um Fahnen Geschaarte. 5. Wend' deine Augen von mir ab, denn Sturm erregen sie in mir! Dein Haar gleich einer Heerde Ziegen, die sich am Berge Gilead herab gelagert. 6. Deine Zähne einer Heerde Lämmer gleich, die aus der Schwemme stiegen, sie Alle Zwillingsmütter, und keines ohne Jungen unter ihnen. 7. Wie der Granate Hälfte deine Wange hinter deinem Schleier. 8. Sechszig sind (mir) Königinnen, achtzig Nebenfrauen,

ו (א) אָנָה הָלַךְ דּוֹדֵךְ הַיָּפָה בַּנָּשִׁים
אָנָה פָּנָה דוֹדֵךְ וּנְבַקְשֶׁנּוּ עִמָּךְ׃ (ב) דּוֹדִי
יָרַד לְגַנּוֹ לַעֲרוּגוֹת הַבֹּשֶׂם לִרְעוֹת בַּגַּנִּים
וְלִלְקֹט שׁוֹשַׁנִּים׃ (ג) אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי
לִי הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃ (ד) יָפָה אַתְּ
רַעְיָתִי כְּתִרְצָה נָאוָה כִּירוּשָׁלִָם אֲיֻמָּה
כַּנִּדְגָּלוֹת׃ (ה) הָסֵבִּי עֵינַיִךְ מִנֶּגְדִּי שֶׁהֵם
הִרְהִיבֻנִי שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ
מִן־הַגִּלְעָד׃ (ו) שִׁנַּיִךְ כְּעֵדֶר הָרְחֵלִים
שֶׁעָלוּ מִן־הָרַחְצָה שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת
וְשַׁכֻּלָה אֵין בָּהֶם׃ (ז) כְּפֶלַח הָרִמּוֹן
רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ׃ (ח) שִׁשִּׁים הֵמָּה
מְלָכוֹת וּשְׁמֹנִים פִּילַגְשִׁים וַעֲלָמוֹת אֵין

נ"א קְשׁ׳ v. 1. נ"א גַּת v. 2.
נ"א וְשַׁכֻּלָה v. 6.

6. 1. Abermals fragen ironisch die Frauen des Palastes, wohin sie glaube, daß ihr Freund gegangen, daß er sich gewandt? ironisch, da sie doch nicht die Absicht haben, ihn mit ihr zu suchen. — 2. 3. Sie giebt ihnen auf morgenländische Weise im Bilde zu verstehen, daß er mit nichts Anderem als seiner Liebe beschäftigt sei. Abermaliger Schluß, wie 2, 16. — —

4. **Dritter Theil: Die zweite Bewerbung Schelomoh's** (6, 4—8, 4.) Da diesmal eine besondere Einführung nicht nöthig war, indem das bisherige Gespräch nur fortgeführt wird, so haben wir nur zwei Absätze, die Rede Schelomoh's, die Antwort des Mädchens. Schelomoh hat nämlich die Hoffnung, sie zu überwinden, dennoch noch nicht aufgegeben, inniger will er auf sie eindringen, heißer sich noch um sie bewerben; vielleicht, daß es ihm gelinge. Er hebt daher die Rede von Neuem an. Es ist dieselbe Redeweise, wie in der ersten Rede, nicht allein ähnliche Floskeln, sondern ganz gleicher Ausdruck, ebensolche Bilder, zum Theil aus der Ferne geholt, wie Thirzah, elfenbeinerner Thurm, Thurm auf Lebanon, schauend nach Damaskus, der Carmel, die Teiche zu Cheschbon, die hinlänglich beweisen, daß der König spricht. Aber auch diese Rede scheidet sich in zwei Strophen ab, wie die erstere. In der ersten Strophe (6, 4—12.) nach kurzer Beschreibung ihrer Schönheit (6, 4—7.), verheißt er ihr, daß, so sie sein würde, er sie über alle Königinnen und Kebsweiber, also über das ganze königliche Harem erheben wolle (8. 9.), und motivirt dies durch die Schilderung, wie er von ihr so plötzlich bei ihrem Anblick überwunden worden (10. 12.) Aber auch dieses große Anerbieten blieb ohne Wirkung; vielmehr machte das Mädchen eine abwehrende Bewegung, ja drehte sich völlig um und wich zurück, so daß der König in der zweiten Strophe (7, 1—10.) sie bittet, sich wieder umzuwenden, damit er sie wieder sehen könne (7, 1.), nun abermals in einem Preise ihrer Schönheit sich ergeht (2—8.), und mit einer geschickten Wendung noch einmal um Hingebung in Liebe bittet (9. 10.) — Derselbe Beginn, nur der Vergleich mit glänzenden Städten, Thirzah, (die Hauptstadt des jisrael. Reiches vor Omri, der Schomron erbaute s. II. S. 562) und Jerusch. neu. נדגלות von דגל, Schaaren, die gehörig nach Fahnen geordnet sind; einen Eindruck, wie diese, macht die Schöne durch ihre Blicke, wie der folg. V. näher bespricht. — 5. רהב drängen, einstürmen, Jesch. 3, 5. Spr. Schel. 6, 3., im Hiph. nur noch Ps. 138, 3. stark, stolz machen, hier: Sturm hervorrufen, den Sturm der Liebesleidenschaft. Sonst der V. schon 4, 1. — 6. Wenig anders als 4, 2. — 7. 4, 3. —

Jungfrau'n ohne Zahl: 9. eine nur sei meine Taube, meine Reine, einzig ist sie ihrer Mutter, auserwählt ihrer Gebärerin; Mädchen seh'n und preisen sie, Königinnen und Nebenfrauen, und loben sie. 10. Wer ist die, die dort hervor wie Morgenröthe leuchtet, wie der Mond so schön, wie die Sonne rein, furchtbar wie um Fahnen Geschaarte? 11. Ich war hinab zum Nußgarten gegangen, zu schauen auf des Thales Grün, zu schauen, ob die Rebe sproßt, ob die Granaten blühen. 12. Ich wußt' nicht wie, so machte meine Seele mich gleich Wagen meines edlen Volkes. —

מִסְפָּר׃ (ט) אַחַת הִיא יוֹנָתִי תַמָּתִי אַחַת
הִיא לְאִמָּהּ בָּרָה הִיא לְיוֹלַדְתָּהּ רָאוּהָ
בָנוֹת וַיְאַשְּׁרוּהָ מְלָכוֹת וּפִילַגְשִׁים
וַיְהַלְלוּהָ׃ (י) מִי־זֹאת הַנִּשְׁקָפָה כְּמוֹ־
שָׁחַר יָפָה כַלְּבָנָה בָּרָה כַּחַמָּה אֲיֻמָּה
כַּנִּדְגָּלוֹת׃ (יא) אֶל־גִּנַּת אֱגוֹז יָרַדְתִּי
לִרְאוֹת בְּאִבֵּי הַנָּחַל לִרְאוֹת הֲפָרְחָה
הַגֶּפֶן הֵנֵצוּ הָרִמֹּנִים׃ (יב) לֹא יָדַעְתִּי
נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי מַרְכְּבוֹת עַמִּי נָדִיב׃

7. 1. Kehr' um, kehr' um, Schulammith, kehr' um, kehr' um, daß wir dich schauen! — „„Was schaut ihr an Schulammith denn?"" —

ז (א) שׁוּבִי שׁוּבִי הַשּׁוּלַמִּית שׁוּבִי שׁוּבִי
וְנֶחֱזֶה־בָּךְ מַה־תֶּחֱזוּ בַּשּׁוּלַמִּית כִּמְחֹלַת

נ״א מָה v. 1.

8. 9. In V. 8. haben wir bei הֵמָּה nur לוֹ zu suppl., in 9. הִיא als Versprechen, „sei, soll sein" zu fassen, um Alles klar zu haben. Indem er ihr verspricht, sie zur ersten Königin, zu seiner allein Geliebten zu machen, führt er sie sicher in die höchste Versuchung. Daß 1 Kön. 11, 3. viel größere Zahlen von Schelomoh's Frauen angegeben werden, kann zu keinem Schluß berechtigen, (Ewald will daraus das höhere Alter des Dichters als des Historikers schließen), da man sonst im Alterthum ein genaues Wissen solcher Notizen voraussetzt, das sicherlich nicht vorhanden war. Der Dichter sagt's, wie er sich es dachte. Daß das Mädchen dieses Looses würdig sei, zeigt er daraus, daß sie ihrer Mutter einzige Tochter, und daß sie Alle in ihrem Lobe übereinstimmen. — 10. Um dieses sein Vorhaben zu erklären, schildert er, wie er sie gefunden und von ihrem Anblick überwältigt worden. Zuerst versetzt er sich in den Moment, wo er sie erblickte und spricht seine damalige Frage aus, indem er mit glühenden Farben ihre leuchtende Schönheit malt und ihre Wirkung auf ihn. Gezwungen ist es, wenn Ewald den V. als Worte der Königinnen über das Mädchen auslegt, während sie nur in des Königs Munde natürlich sind und dies durch die Schlußworte (s. V. 4.) angedeutet ist. — 11. Wo er dies ausgesprochen, d. h. wo er sie erblickt habe: als er aufs Land gegangen, um die Fortschritte des Frühlings zu beobachten, um sich dem Genusse der aufblühenden Natur zu überlassen. Immer gezwungener läßt Ewald dies Worte des Mädchens sein, die der König in seiner Rede wiedererzählt. אגוז ἅπ. λεγ. aus den Dialekten nicht zweifelhaft. — 12. Und indem ich so lustwandelte, wurde ich unversehens vom Sturme der Leidenschaft — durch den Anblick des Mädchens — ergriffen, so daß ich das Landmädchen zur ersten Königin machen will. Das Unverhoffte, Plötzliche in לא ידעתי sehr gut gezeichnet: ein Ereigniß, das der ursprünglichen Absicht ganz widerspricht. „Meine Seele," die in mir geweckte Leidenschaft machte mich gleich „Wagen meines edlen Volkes," gleich stürmisch dahin rollenden Wagen. Dieser Vergleich liegt nahe vgl. 1, 9.; den Vergleich eines mächtigen, wirksamen Mannes mit einem Wagen sehen wir 2 Kön. 2, 12. 13, 14., wo „Wagen Jisrael's" dasselbe wie hier „Wagen meines edlen Volkes," nur, daß der Vergleichspunkt hier wo anders liegt. Uebrigens hat dieser V. die verschiedenste Auslegung erfahren. Die Meisten lassen ihn vom Mädchen sprechen, wie es unvermuthet unter die Wagen des königlichen Gefolges gerathen sei; meine Lust versetzte mich unter die Wagen meines edlen Volks (Ewald, Zunz). And., daß es sich zurückrufe, sie sei jetzt Königin: vergessen hab' ich, daß ich mich erhoben zum Wagen meines edlen Volkes (Herd. Umbreit.) —

7. 1. Zweite Strophe, s. zu 6, 4. Eine abwehrende Geberde, ein Umwenden, ein Zurückweichen des Mädchens vor dem auf sie eindringenden König ist vorausgesetzt, darum ruft er sie zurück, schmeichelnd, damit man sie wieder sehen könne, und darum erwähnt er auch in dem nun wieder beginnenden Lobe ihrer Schönheit zuerst ihren Gang. „Wir," spricht der König im Sinne der mit anwesenden Frauen. Wie der Dichter überall in kleinen, nebenbei ein-

Wie Doppelchöre=Reigen! 2. Wie schön sind in den Sohlen deine Schritte, edle Jungfrau! deiner Hüften Wölbung wie Geschmeide, Werk

הַמַּחֲנָיִם׃ (ב) מַה־יָּפוּ פְעָמַיִךְ בַּנְּעָלִים בַּת־נָדִיב חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים

gefügten Zügen die ganze Szene verräth, so auch hier den Namen des Mädchens, Schulammith. Daß dieser Salomonâa hieße, daß er ihr bei ihrer Erhebung zur Königin — die gar nicht stattgefunden — beigelegt worden, sind Erfindungen der Ausleger. Sie wendet sich nicht gleich, sie frägt erst: was seht ihr denn an der Schulammith, daß sie um= und zurückkehren solle? Die Antwort: und sei es nur, um dich schreiten zu sehen, denn dein Gang ist gleich dem Wechseltanz zweier Chöre, worauf ihre Schritte und Hüften beschrieben werden. Uebertrieben ist hierin nichts, da gerade der zierliche Gang des Weibes viel Hinreißendes hat. מחלה vorzugsweise der Wechseltanz und מחנה auch Menge, Haufe. And. Kriegsheere, And. Machanajim, und denken dabei an einen Kultus daselbst, wovon aber keine Spur. Zur Erläuterung mancher Ausdrücke in der folg. Schilderung stellen wir hier die Abbildung einer



Eine ägyptische Braut mit ihrer Aufwärterin. —
Aus State Dresses of ancient Egypt.

von Künstlerhänden. 3. Dein Nabel eine runde Schale, der Würzwein fehlt ihr nicht; dein Leib ein Weizenhaufen, umzäunt von Lilien. 4. Deine zwei Brüste gleich zwei Zwillingsjungen der Hindin. 5. Dein Hals gleich einem Thurm von Elfenbein; deine Augen Teiche bei Cheschbon am Thore Bath-Rabbim; deine Nase wie ein Thurm auf Lebanon, schauend auf Dammesek hin. 6. Dein Haupt auf dir dem Carmel gleich, und deines Hauptes Haar wie Purpur, ein König ist gefesselt in den Flechten. 7. Wie schön, wie lieblich bist du, Liebe, in den Reizen! 8. Gleicht doch dein Wuchs der Palme, den Trauben deine Brüste: 9. ich denk', o daß die Palme ich bestiege, ergriffe ihre Zweige: da

מַעֲשֵׂה יְדֵי אָמֵּן׃ (ג) שָׁרְרֵךְ אַגַּן הַסַּהַר
אַל־יֶחְסַר הַמָּזֶג בִּטְנֵךְ עֲרֵמַת חִטִּים
סוּגָה בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃ (ד) שְׁנֵי שָׁדַיִךְ כִּשְׁנֵי
עֳפָרִים תָּאֳמֵי צְבִיָּה׃ (ה) צַוָּארֵךְ כְּמִגְדַּל
הַשֵּׁן עֵינַיִךְ בְּרֵכוֹת בְּחֶשְׁבּוֹן עַל־שַׁעַר
בַּת־רַבִּים אַפֵּךְ כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה
פְּנֵי דַמָּשֶׂק׃ (ו) רֹאשֵׁךְ עָלַיִךְ כַּכַּרְמֶל
וְדַלַּת רֹאשֵׁךְ כָּאַרְגָּמָן מֶלֶךְ אָסוּר
בָּרְהָטִים׃ (ז) מַה־יָּפִית וּמַה־נָּעַמְתְּ אַהֲבָה
בַּתַּעֲנוּגִים׃ (ח) זֹאת קוֹמָתֵךְ דָּמְתָה
לְתָמָר וְשָׁדַיִךְ לְאַשְׁכֹּלוֹת׃ (ט) אָמַרְתִּי

נ״א אָמֵן או אָמָּן v. 2.

ägyptischen Braut in ihrem Putze her. — 2. Diesmal die Schilderung von den Füßen nach oben zu. Ein so edles Gebilde hat auch einen edlen Ursprung, daher „Tochter eines Edlen," edles Mädchen. In seiner Absicht, sie zur Königin zu machen, kann er sie um so eher so nennen. — 3. Zwischen den Hüften und בטן kann שרר hier nur im engern Sinne als Nabel und dessen Umgebung verstanden werden, nicht „Schooß;" auch der Vergleich mit dem Becher, der Schaale paßt nur für jenen; das Bild an sich ist klar und muß der Zusatz „nicht fehlt darin der Würzwein" als Zusatz zu dem Becher, um diesen als lockend zu bezeichnen, genommen, oder muß mit Grotius an die Salbung des Nabels gedacht werden, die, wenigstens der Gesundheit wegen, bei den Alten häufig war. In der zweiten Versh. paßt der Zusatz „umzäunt, umgeben von Lilien" mehr auf den Leib, als auf den Weizenhaufen (vgl. Ruth 3, 7.) Das Geschrobene, Schwülstige kann man hier nicht verkennen, und charakterisirt den König, den nicht von einfacher Liebe, sondern von Sinnlichkeit erregten Höfling. — 4. 4, 5. — 5. Vgl. 4, 4. 5, 14. Die Teiche zu Cheschbon müssen also wegen ihrer Klarheit berühmt gewesen sein, und allerdings findet man in den Ruinen von Cheschbon, im Lande links des Jardens (s. I. S. 784) noch beträchtliche Wasserbauten, die Buckingham beschreibt. Von den Hügeln, auf welchen Cheschbon stand, ist sowohl Jerusch. als Bethlechem sichtbar. Bath-Rabbim war demnach ein Thor von Cheschbon, wahrscheinlich so von der Straße nach Rabbath-Ammon, das 16 engl. M. von Cheschbon lag, genannt. Vgl. II. S. 733. Thurm auf Lebanon ist nicht identisch mit dem „Waldhause des Lebanon" s. II. S. 522, sondern war wohl irgend ein Wachtthurm zum Ausschau vom Lebanon aus gegen etwaige Einfälle der damaskenischen Syrer. — 6. Das Vorgebirge Carmel bietet den lieblichsten Anblick dar, von schönsten Umrissen, auf dem Gipfel mit Fichten und Eichen, unten mit Oel- und Lorbeerbäumen besetzt (s. II. S. 578.) Purpur, womit auch die römischen Dichter das Haar oft vergleichen, wegen des Glanzes. Wie das Haar in Flechten und Streifen herunterhängen, sieht man aus der oben gegebenen Abbildung und II. S. 718. Als höchste Bezeichnung der Schönheit, daß diese Flechten einen König fesseln, womit der Dichter geschickt auf den Redner selbst anspielt. And. dem königlichen Purpur gleich, wider die Akzente und Form. — 8—10. Vergleich der ganzen Gestalt mit einer Palme, um das Bild der Palme geschickt zu benutzen, das Besitzergreifen des Mädchens im Bilde auszusprechen. Die Palme mit ihrem hohen, schlanken, geringelten Schaft und anstrebenden, glänzenden, bald gefächerten, bald gefiederten Laube ist stets als das Bild der edelsten Schönheit gefeiert worden. Sie besteigen, heißt das Mädchen in Besitz nehmen, vgl. 4, 6. Nun schildert er, welche Genüsse er sich dann verspricht, mit welchen lüsternen Bildern der Liebeserfahrene die Sinnlichkeit des Mädchens reizen wollte. סוסן سنسن, die zarten jungen Zweige, die am lieblichsten duften (Ewald). Ihr Busen wird ihm wie Weintrauben, ihr Athem wie Zitronenduft, ihr Mund wie köstlicher Wein sein, der sanft hinuntergleitet (vgl. Spr. Schel. 23, 31.), ohne etwa ein Gefühl der Säure oder des Kratzens hervorzubringen, und zwar einem Freunde, dem man ihn gönnt, über dessen wohlbehagliches Schlürfen man sich freut; und der noch die Lippen der von ihm in den Schlaf Gebrachten feuchtet, d. h. der sanften Schlaf, aber nicht Rausch, Uebelkeit und dergl. bewirkt. So hat

wären deine Brüste wie des Weinstocks Trauben, und deiner Nase Duft gleich Aepfeln, 10. dein Gaumen guter Wein, der meinem Freunde sanft hinuntergleitet, die Lippen Schlummernder befeuchtet! — — 11. Meines Freundes bin ich, und nach mir steht sein Verlangen. 12. So komm, mein Freund, laß auf die Flur uns geh'n, in Dörfern übernachten, 13. laß früh uns wandeln nach den Rebenhügeln, zu schauen, ob der Weinstock sproßt, die Blüthe sich erschloß, ob die Granaten blühen: dort spend' ich meiner Liebe Kosen dir. 14. Die Liebesäpfel geben Duft, an unsren Thüren dicht sind alle edlen Früchte, neu' und alte: mein Freund, dir wahrt' ich sie!

אֶעֱלֶה בְתָמָר אֹחֲזָה בְּסַנְסִנָּיו וְיִהְיוּ־נָא
שָׁדַיִךְ כְּאֶשְׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן וְרֵיחַ אַפֵּךְ
כַּתַּפּוּחִים׃ (י) וְחִכֵּךְ כְּיֵין הַטּוֹב הוֹלֵךְ
לְדוֹדִי לְמֵישָׁרִים דּוֹבֵב שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים׃
(יא) אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ׃ (יב) לְכָה
דוֹדִי נֵצֵא הַשָּׂדֶה נָלִינָה בַּכְּפָרִים׃
(יג) נַשְׁכִּימָה לַכְּרָמִים נִרְאֶה אִם־פָּרְחָה
הַגֶּפֶן פִּתַּח הַסְּמָדַר הֵנֵצוּ הָרִמּוֹנִים שָׁם
אֶתֵּן אֶת־דּוֹדַי לָךְ׃ (יד) הַדּוּדָאִים נָתְנוּ־
רֵיחַ וְעַל־פְּתָחֵינוּ כָּל־מְגָדִים חֲדָשִׁים
גַּם־יְשָׁנִים דּוֹדִי צָפַנְתִּי לָךְ׃

8. 1. Wer macht dich mir zum Bruder, der meiner Mutter Brust gesogen! fänd' auf der Straße ich dich dann, so küßt' ich dich, und

ח (א) מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי יוֹנֵק שְׁדֵי אִמִּי
אֶמְצָאֲךָ בַחוּץ אֶשָּׁקְךָ גַּם לֹא־יָבוּזוּ לִי׃

v. 13. נ״א דֹּדַי

לדודי gar nichts Auffälliges und braucht mit Ewald nicht entfernt zu werden, noch nöthigt es mit de Wette die Rede des Königs bei הטוב abzubrechen und die folgenden Worte das Mädchen hinzufügen zu lassen, da gerade beim Weintrinken schon 5, 1. דודים vom König gebraucht ist. Vielmehr wird hier die Rede mit חך d. i. der lieblichen Sprache (neben dem Duft) wie 5, 16. geschlossen. — 11. Zweiter Absatz: des Mädchens Antwort (7, 11—8, 4.) Auf diese zweite Bewerbung hat nun das Mädchen so entschieden zu antworten, daß dem Könige kein Zweifel mehr bleiben könne. Womit sie daher sonst geschlossen: „mein Freund ist mein, und ich bin meines Freundes" (2, 16. 5, 3.), damit beginnt sie ihre Antwort und hebt in ihrer Entschiedenheit nur die eine Hälfte hervor „ich bin meines Freundes," die andere umschreibend (11.) Hierauf will sie dem König sagen, was ihr innigster Wunsch sei, nämlich, daß er sie entlasse aus seinem prächtigen Palaste, um sich mit ihrem Geliebten wieder vereinigen zu können: sie drückt dies höchst zart in einem Aufrufe an ihren Geliebten aus, mit ihr zu lustwandeln in Dörfern und freier Flur (12—14.) Und nun hat sie noch auszusprechen, daß ihre Liebe zu ihrem Jüngling kein oberflächliches Gefühl, sondern zum innigsten Ausdruck befähigt sei, ja, daß sie die Entbehrung seiner aufs Tiefste empfinde, so daß sie in die schon früher gebrauchten Bezeichnungen ihrer Sehnsuchtsschmerzen übergeht (8, 1—4.) — 12. Ewald will בכפרים wie 4, 13. als Cypern nehmen, aber zwischen Feld und Weinberg ist Weiler, Dorf angemessener, noch dazu da der Gegensatz zu Stadt, Palast, Thurm und dgl. die der König so oft erwähnt hat, nicht zu verkennen. Dem folg. נשכימו gegenüber ist נלינה nicht als „weilen," sondern „übernachten" zu nehmen, und dann כפרים sicher „Dörfer." — 13. Wiederum Beschreibung des Frühlings vgl. 2, 11 ff., so daß die Zeit, in welcher sich der Dichter den Vorgang denkt, nicht zweifelhaft bleibt. — 14. הדודאים s. I. S. 152. Das Mädchen drückt aus: in unsrer Heimath (פתחינו) fehlt uns nichts, wir haben duftende Liebesäpfel, wir haben alten und neuen Vorrath der edelsten Früchte, nach denen wir nur die Hand auszustrecken brauchen; was ich habe, das habe ich aber nur für meinen Freund bewahrt. על „dicht an." —

8. 1. 2. Sie wünscht sich, die Schwester ihres Freundes zu sein, um ihn vor allen Menschen, ohne darum geschmäht zu werden, liebkosen zu können. Dann würde sie ihn zu ihrer Mutter bringen und ihm all seine kleinen Gewohnheiten, all was ihm Vergnügen macht, ablernen. Der Sinn ist, das Mädchen will damit ausdrücken, wie

(ב) אֶנְהָגְךָ אֲבִיאֲךָ אֶל־בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי
אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי׃
(ג) שְׂמֹאלוֹ תַּחַת רֹאשִׁי וִימִינוֹ תְּחַבְּקֵנִי׃
(ד) הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלָם מַה־
תָּעִירוּ ׀ וּמַה־תְּעֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה עַד־
שֶׁתֶּחְפָּץ׃ (ה) מִי זֹאת עֹלָה מִן־הַמִּדְבָּר
מִתְרַפֶּקֶת עַל־דּוֹדָהּ תַּחַת הַתַּפּוּחַ
עוֹרַרְתִּיךָ שָׁמָּה חִבְּלַתְךָ אִמֶּךָ שָׁמָּה
חִבְּלָה יְלָדַתְךָ׃ (ו) שִׂימֵנִי כַחוֹתָם עַל־
לִבֶּךָ כַּחוֹתָם עַל־זְרוֹעֶךָ כִּי־עַזָּה כַמָּוֶת
אַהֲבָה קָשָׁה כִשְׁאוֹל קִנְאָה רְשָׁפֶיהָ
רִשְׁפֵּי אֵשׁ שַׁלְהֶבֶתְיָה׃ (ז) מַיִם רַבִּים

נ״א יְלָדַתְךָ v. 5.
נ״א תַ־יָהּ או תְיָה v. 6.

Niemand schmähte mich; 2. ich führte dich, ich
brächte dich in meiner Mutter Haus, du lehrtest
mir, wie ich mit Würzwein dich erfrischte, mit
meinem Granatenmost. 3. O wäre seine Linke
unter meinem Haupte, und seine Rechte um=
fasse mich! 4. Ich beschwör' euch, Töchter Jeru=
schalajim's: was wollt ihr wecken, erwecken die
Liebe, bis sie von selbsten kommt! — —

IV. Schluß.

5. „„Wer ist die, die da heraufkommt aus der
Wüste, auf ihren Freund gelehnt?““ — Hier
unter diesem Apfelbaum erweckt' ich dich, daselbst
gebar dich deine Mutter, daselbst gebar sie dich
mit Schmerzen. 6. O, leg' wie einen Siegelring
mich auf dein Herz, wie einen Siegelring auf
deinen Arm! Denn gleich dem Tode stark ist
Liebe, fest wie die Gruft ihr Eifer, ihre Gluthen,
Feuergluthen, Gottesflamme! 7. Nicht vermögen

schwer sie das Zusammenleben mit ihm entbehrt. Most von Granaten wird in Persien häufig getrunken; zumeist aber zu anderen Getränken hinzugesetzt. — 3. 4. 2, 6. 7. — —

5. **Vierter Theil: Schluß** (8, 5—14.) Nachdem so jede weitere Bewerbung des Königs als unnütz erscheinen mußte, fügt der Dichter den Schluß hinzu. Dieser Schluß mußte wesentlich darin bestehen, den Ausgang anzudeuten und das höhere Resultat des ganzen Gedichtes auszusprechen. Höchst sinnig läßt daher der Dichter die Jungfrau, auf ihren Freund gestützt, also mit ihm vereinigt, erscheinen, wodurch er voraussetzt, daß Schelomoh, von der Erfolglosigkeit seiner Bewerbungen überzeugt, das Mädchen wieder frei gegeben hat. Die Jungfrau erinnert den Jüngling, wo ihre Liebe entstanden, spricht nun die Bitte aus, daß er sie ewig treu und fest halte, und hebt als das Wesen wahrer Liebe hervor, daß sie untilgbar, und insonders, daß sie unkäuflich sei (8, 5—7.) Diesen Ausspruch mußte der Dichter als das wesentliche Motiv seines Gedichtes dadurch bezeichnen, daß er es als den Angelpunkt des Vorganges selbst zu erkennen gab. Die Jungfrau giebt daher zu verstehen, daß bei ihrer Entführung ihre Brüder thätig waren, indem sie sie dem König um Lohnes d. i. um hoher Morgengabe willen übergaben, daß sie aber von ihm um ihrer Standhaftigkeit willen in Frieden entlassen wurde (9. 10.) So viel ihr auch Schelomoh angeboten, das habe sie nicht gereizt, sondern sie habe sich selbst gewahrt (11. 12.) Zu einem höhern poetischen Schlusse ruft nun der Jüngling das Mädchen auf, vor den Genossen ein Lied anzustimmen (13.), sie thut es, indem sie mit Benutzung früheren Ausrufs den Jüngling auffordert, stets in seiner Liebe frisch und flink zu ihr zu eilen (14.) — Der Schluß zeichnet sich in seinem Anfang durch die Worte ab, mit denen der Hauptheil selbst begann (3, 6,) Gleich diesen sind die Worte von den Zuschauern gesprochen, gedacht. Aber die Szene ist eine andere, nämlich in der Heimath. Jetzt (mit תחת) hebt die Jungfrau wieder an, und zeigt dem Jüngling den Baum, unter dem sie in ihm zum ersten Male die Liebe geweckt habe, und dieser Baum ist ihnen um so heiliger, als zugleich der Jüngling darunter geboren worden. Es sind dies individuelle Züge, welche gerade den Dichter auszeichnen. Ihre Liebe wird dadurch als aus frühzeitiger Vertraulichkeit entsprungen und geheiligt bezeichnet. Im Morgenlande sind Geburten unter freiem Himmel häufig. עוררתיך steht dem תעררו V. 4. zu nahe, als daß der Sinn ein andrer sei. Die gewöhnliche Annahme, sie habe ihn unter dem Baume schlafend gefunden und geweckt, schwindet dadurch. Ueber תפוח s. zu 2, 3. — 6. Die erste Versh. drückt in einem bekannten Bilde (s. II. S. 1016, 1491) die Bitte aus, unverbrüchlich an ihr zu halten. Der Siegelring wurde entweder am Finger oder an einer Schnur auf der Brust

לֹא יוּכְלוּ לְכַבּוֹת אֶת־הָאַהֲבָה וּנְהָרוֹת
לֹא יִשְׁטְפוּהָ אִם־יִתֵּן אִישׁ אֶת־כָּל־הוֹן
בֵּיתוֹ בָּאַהֲבָה בּוֹז יָבוּזוּ לוֹ׃ (ח) אָחוֹת
לָנוּ קְטַנָּה וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ מַה־נַּעֲשֶׂה
לַאֲחֹתֵנוּ בַּיּוֹם שֶׁיְּדֻבַּר־בָּהּ׃ (ט) אִם־
חוֹמָה הִיא נִבְנֶה עָלֶיהָ טִירַת כָּסֶף וְאִם־
דֶּלֶת הִיא נָצוּר עָלֶיהָ לוּחַ אָרֶז׃ (י) אֲנִי
חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת אָז הָיִיתִי בְעֵינָיו
כְּמוֹצְאֵת שָׁלוֹם׃ (יא) כֶּרֶם הָיָה לִשְׁלֹמֹה
בְּבַעַל הָמוֹן נָתַן אֶת־הַכֶּרֶם לַנֹּטְרִים
אִישׁ יָבִא בְּפִרְיוֹ אֶלֶף כָּסֶף׃ (יב) כַּרְמִי
שֶׁלִּי לְפָנָי הָאֶלֶף לְךָ שְׁלֹמֹה וּמָאתַיִם
לְנֹטְרִים אֶת־פִּרְיוֹ׃ (יג) הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגַּנִּים
חֲבֵרִים מַקְשִׁיבִים לְקוֹלֵךְ הַשְׁמִיעִנִי׃

die Liebe viele Wasser zu löschen, Ströme über-
fluthen sie nicht: so Jemand gäbe seines Hauses
ganze Fülle um die Liebe, man würde sein nur
schmähen! 8. „Eine kleine Schwester haben wir,
noch ohne Brüste: was thun mit unsrer Schwe-
ster wir zur Zeit, wo um sie wird geworben?
9. Ist eine Mauer sie, so bauen wir ein silbern
Schloß auf sie; ist eine Thüre sie, so schließen
wir mit Zedertafel sie!“ 10. Ja, eine Mauer
bin ich, meine Brüste Thürmen gleich; doch
war ich da in seinen Augen wie eine, die da
Frieden findet. 11. Schelomoh hatte einen Wein-
berg in Bal-Hamon; den Weinberg hatte er
den Hütern übergeben, daß jeder tausend Silber-
stücke bringe für seine Frucht. 12. Mein Wein-
berg, der mein eigen, war vor mir! Behalt die
tausend dir, Schelomoh, zweihundert deinen
Hütern für seine Frucht! — 13. „„O die du
wohnest in den Gärten, auf deine Stimme
harren die Genossen, laß sie mich hören.““ —

getragen (s. I. S. 206 und II. S. 592). Die zweite Versh. ist ein Erkennen der wahren Liebe in ihrer Unerschütterlichkeit, Standhaftigkeit. Sowie der Text besteht, muß רשפיה als Subj., רשפי אש als Apposition, שלהבת יה als Prädikat verstanden werden. Die Flamme der Liebe ist göttlich, kommt von Gott und vergöttlicht. Vgl. Jirm. 2, 31. — 7. Die Unverlöschlichkeit und Unkäuflichkeit der wahren Liebe. — 8. 9. Letztere, die Unkäuflichkeit erweiset der dem Gedichte zu Grunde liegende Vorgang, wo die Brüder das Mädchen um Vortheils willen hingaben, dieses aber widerstand und siegte. Es wird hier überall vorausgesetzt, daß das Mädchen keinen Vater mehr hatte, sondern Brüder, die schon 1, 6. als ihr feindlich gesinnt, angedeutet wurden. Daß Brüder im Morgenlande stets vielen Einfluß auf das Schicksal ihrer Schwester hatten, sieht man schon I. S. 115. 179. Diese Brüder führt nun der Dichter redend ein (jedoch nur durch das Mädchen, wie אני V. 10. erweist), wie sie sich, als sie noch klein und unreif war, überlegten, welchen Vortheil sie aus ihr ziehen könnten? (8.) Sie sagten, entweder sie wird wie eine Mauer sein, schwer zugänglich für die Liebe, dann wollen wir sie nur für eine große Morgengabe („silbernes Schloß“) an uns hingeben; oder sie wird wie eine Thüre, leicht zugänglich sein für die Liebe, dann wollen wir sie bewahren, damit wir doch irgend eine Morgengabe für sie erhalten. Man erinnre sich, daß im Oriente die Verwandten der Braut vom Bräutigam eine Morgengabe erhalten. — 10. Da fügt sie triumphirend hinzu, allerdings sie sei eine mit Thürmen versehene Mauer; aber nicht im Sinne der Brüder, sondern fest und unerschütterlich in ihrer Liebe; dies habe aber für die Brüder keinen Gewinn gebracht, sondern gerade darum habe Schelomoh sie in Frieden entlassen. אז, als Schelomoh dies einsah, בעיניו in den Augen Schelomoh's. מצא שלום wie מצא חן. — 11. 12. Schelomoh habe ihr zwar einen ungeheuern Weinberg zu Baal-Hamon als Morgengabe angeboten, einen Weinberg, den er unter mehrere Bearbeiter so vertheilt, daß jeder 1000 Silberstücke (Schekel, wahrscheinlich für 1000 Reben s. Jesch. 7, 23. u. Anm.) geben mußte und doch 200 Schekel gewann. Sie aber habe gesagt: behalte Schelomoh, deinen Weinberg, ich behalte meinen, nämlich mich selbst (vgl. 1, 6.) Daß dies die Art und Weise ist wie Eigenthümer ihre Grundstücke gegen eine Rente verpachten, ersieht man aus Matth. 21, 34. Baal-Hamon, für dessen Identität mit Baalbec man nur unsichere Vermuthungen hat, kommt nur noch Judith 8, 3. vor, wonach es im Reiche Ephrajim gelegen, hier gewählt, weil המון auch Reichthum heißt. — 13. 14. Der Dichter hat vollendet; aber er will noch einen poet. Schluß geben, daher fordert der Jüngling seine Braut auf ein Lied anzustimmen vor den Genossen. Sie stimmt es an und zwar

(יד) בְּרַ֣ח ׀ דּוֹדִ֗י וּֽדְמֵה־לְךָ֤ לִצְבִי֙ א֚וֹ לְעֹ֣פֶר הָֽאַיָּלִ֔ים עַ֖ל הָרֵ֥י בְשָׂמִֽים׃

14. Eile, mein Freund, und gleiche dem Hirsche oder dem Jungen der Rehe, über die Balsamberge!

חזק

סכום פסוקי דשיר השירים מאה ושבעה עשרי וסימנו אשר דבר טוב על המלךי וחציו נרד וכרכום:

mit tiefer Sinnigkeit, die Worte anklingend, die sie im Palast voll Sehnsucht gesungen 2, 9. 17., hier andeutend: der Jüngling möge immer frisch und flink in der Liebe sein und zu ihr eilen. ברח eilen wie חפז Ps. 48, 5. נום Jesch. 30, 16., wie סב 2, 17. die Balsamberge statt 2, 17. die Berge der Trennung, die nun nicht mehr statthaft, als Bild der Liebe, wie 4, 6. —

Einleitung zum Hohenliede.

1. **Form.** Bei näherer Betrachtung des Hohenliedes stellt sich in formeller Beziehung Das sofort als eigenthümlich heraus, daß in demselben auch nicht die geringste Geschichtserzählung vorhanden ist, sondern alle Theile des Buches Reden von Personen sind. Während im Buche Ijob nicht bloß in einem Vorbericht die zum Grunde liegenden Thatsachen und in einem Schlußbericht der Ausgang referirt, sondern auch die Reden und Gespräche der Einzelnen mit berichtenden Worten eingeführt werden (vgl. namentlich 32, 1 ff.), findet dergleichen im Hohenliede nicht Statt, sondern vom ersten bis zum letzten Worte ist Alles Rede. Und diese Reden sind nicht bloß Austausch der Meinungen, wie im Buche Ijob, sondern sie setzen auch aufs Bestimmteste ein Handeln der betreffenden Personen voraus, und dieses Handeln hat einen bestimmten Ausgangspunkt, ein Fortschreiten und ein Ende. Hiermit ist das Hohelied vollständig als Drama gesetzt und also einzig in seiner Art unter den heil. Schriften. Ja, da nun diesem Drama nicht einmal die vorausgehende Nennung des Ortes und der Personen, sowie die Bezeichnung der Akte und Szenen zu Hülfe kam: so war der Dichter genöthigt, all dies durch geschickte Wendungen nebenbei zu verrathen, was jedoch das Verständniß des Gedichts in materieller, wie in formeller Hinsicht sehr erschweren mußte. Eine Aushülfe fand der Dichter darin, daß er sich einen Chor von Zuschauern durchweg anwesend dachte, welche da, wo eine neue Person auf neuer Oertlichkeit auftreten sollte, die Einführung übernehmen, sie kommen sehend, fragen: wer das sei? (מי זאת עלה מן המדבר), und dies beantworten. So 3, 6—11., so 8, 5. Es sei schon hier bemerkt, daß der handelnden Personen eigentlich nur zwei sind, der König und die Jungfrau; daß aber zur Ausführung noch zwei zur Hülfe genommen sind, der Chor der Palastfrauen (außer dem der Zuschauer) und ganz zuletzt der Jüngling; und daß zwei verschiedene Oertlichkeiten gedacht sind, zuerst und hauptsächlich im Palaste, jedoch so, daß zugleich der Aufgang zum Palaste mit da ist, dann zum Schluß (8, 5.) im heimathlichen Garten des Jünglings.

2. **Idee.** Wenn bei so sorgfältig gewahrtem Charakter, daß in den Reden der Personen Alles auf die Handlung und Situation Bezug hat, sich gegen den Schluß eine allgemeine Sentenz auf die Lippen der Hauptperson drängt, so läßt es sich schon voraussetzen, daß jene den Grundgedanken der ganzen Dichtung enthält. Diese Sentenz lautet 8, 6. 7.: „Denn stark ist gleich dem Tode Liebe, fest wie die Gruft ihr Eifer, ihre Gluthen, Feuergluthen, Gottesflammen. Viele Wasser vermögen die Liebe nicht zu verlöschen, Ströme überfluthen sie nicht, so Jemand gäbe seines Hauses ganze Fülle um die Liebe, man würde sein nur schmähen." Diesen Gedanken also, daß **wahre Liebe unerschütterlich und unkäuflich ist**, durch die Handlung zu bethätigen und durch die Reden der Personen zum Bewußtsein zu bringen, ist die Idee des Hohenliedes. Mit Nichten wird man aber diesen Gedanken als einen so profanen und darum das Gedicht als ein so weltliches ansehen dürfen, daß es deshalb in den Kanon der heil. Schriften nicht hineinpasse. Denn es wird hier die bloß sinnliche Liebe geradezu als nichtig und unwürdig bekämpft, die wahre Liebe als eine „Gottesflamme" gefeiert, die also in Gott ihren Ursprung hat und in der Verschmähung des Irdischen heiligt. Dieser Gedanke, der die wahre Liebe zwischen Mann und Weib als ein höchst Religiöses hervorhebt, ist sicher der Schrift nicht fremd und unwürdig, welche die besondere Schöpfung des menschlichen Weibes aus dem Manne berichtet, um die menschliche Ehe in ihrem Ursprung auf Gott zurückzuführen. (Vgl. noch Ps. 45. und Einleitung zu diesem).

3. **Ausführung.** Um demnach diese Idee von der Unerschütterlichkeit und Unkäuflichkeit der wahren Liebe zur Erscheinung zu bringen, setzt der Dichter folgenden Vorgang voraus. Der König Schelomoh (3, 7. 3, 11. 8, 11.) hat auf einem Ausfluge aufs Land, wo er die Fortschritte des Frühlings beobachten und genießen wollte, in einem Lusthain (Nußgarten 6, 11. 3, 6.) ein Mädchen aus einer Landstadt (3, 2. 5, 7.), nämlich aus Scharon (2, 1.), erblickt und war von ihrer strahlenden Schönheit so ergriffen worden (6, 10.), daß er sie zu gewinnen trachtete. Er verhandelt mit den gewinnsüchtigen, gegen sie hart gesinnten (1, 6.) Brüdern des Mädchens, und sie überlassen sie ihm

(8, 8. 9.) Er läßt sie daher nach seinem Palaste in Jeruschalajim bringen (1, 4. 2, 4.). Das Mädchen, Schulammith ihr Name, liebt aber bereits einen Jüngling, einen Landmann (Hirt und Landbebauer 1, 7. 2, 16. 6, 2. und öfter) aus Engeddi (1, 13.), aufs innigste. Hier beginnt nun das Gedicht und zwar in seinem ersten Akte, in welchem Schulammith mit den Frauen des Palastes (1, 5. 2, 6. 3, 5.) im königlichen Palaste zu Jeruschalajim noch allein (1, 12.) ist; sie drückt in steigender Weise ihre Sehnsucht nach dem fernen Geliebten, von dem sie entfernt worden ist und nicht weiß, wo er weilt (1, 7.), aus. Sie sehnt sich nach einem seiner Küsse; sie sehnt sich, mit ihm von dannen zu eilen; da die Frauen über diese Heftigkeit sich wundern, und das Mädchen glaubt, daß dies über ihr ländlich gebräuntes Aussehen sei, so erklärt sie ihnen dies, wendet sich aber gleich wieder zu ihrer Sehnsucht, indem sie verlangt zu wissen, wo ihr Geliebter weile? Sie verräth hierbei den niedern Stand ihres Geliebten, und die Frauen verspotten sie deshalb (1, 8.) Da erhebt sie sich im Bewußtsein ihrer Liebe, wie hoch ihr Geliebter sie hält, wie warm sie ihn liebt, nach dessen Gegenwart sie so sehr sich sehnt, daß, da sie alle Lust und Herrlichkeit des Palastes verschmäht, sie vom Weh krank sich fühlt; sie erzählt zwei Vorgänge aus ihrer jüngsten Vergangenheit, wie ihr Geliebter sie gesucht, um mit ihr in den Weinbergen zu lustwandeln, und wie sie ihn gesucht und in ihrer Mutter Gemach gebracht (1, 2—3, 5.) Der zweite, der Hauptakt beginnt, die Bewerbung Schelomoh's, um in den Besitz des Mädchens zu kommen. Er geht demnach zwischen Schelomoh und Schulammith vor, jedoch so, daß sowohl die Frauen des Palastes gegenwärtig (5, 8. 9. 16. 6, 1. 8, 4.) als auch entferntes Volk als Zuschauer gedacht sind (3, 6—11.) Der König kommt. Die Szene ist zuerst vor dem Palast angenommen. Die Zuschauer sehen den König in seiner Sänfte, von der Leibwache und Trägern dampfender Weihrauchpfannen umgeben, vom Lande zurückkehren, beschreiben den Zug und die Sänfte, und rufen die Frauen auf, den glänzend geschmückten, aussteigenden König zu sehen (3, 6—11.) Nunmehr ist Schelomoh in den Palast ein- und vor das Mädchen getreten, und beginnt seine Werbung; er beginnt sie voll Zuversicht des Sieges, schildert ihre Schönheit, indem er alle Schönheiten der Natur auf sie anwendet, und spricht die Hoffnung aus, am Abend sie zu besitzen (4, 1—7.) Schulammith schweigt. Er hebt daher von Neuem und noch vertraulicher an, zeigt ihr die Hochgenüsse, die er ihr als König bereiten werde, wie er von ihr ergriffen, wie sie so treu und voll Wonne für ihn sein werde, wie ein verschlossener Lustgarten voll Würzbäume (4, 8—15.) Da beginnt Schulammith schüchtern die kurze Gegenrede: sei sie ein Garten, so komme ihr Geliebter da hinein (4, 16.) Der König versteht dies als Einwilligung und spricht triumphirend seine Freude aus (5, 1.) Da benimmt die Jungfrau ihm seinen Irrthum, sie hat schon einen Freund, mit dem sie im innigsten Verhältniß stehe, um den sie selbst schon Mißhandlung erlitten habe; sie fordert die Frauen auf, wenn sie ihn fänden, ihm zu berichten, daß sie krank vor Liebe nach ihm sei (5, 2—8.) Die Frauen fragen ironisch, was denn ihr Geliebter für Vorzüge habe, (daß sie ihn dem Könige vorziehe), und sie schildert in begeistertem Lobe den Jüngling; jene fragen ferner, wohin er denn wohl gegangen? und sie antwortet: er ist sicher nur mit seiner Liebe beschäftigt, und schließt mit der Versicherung, daß sie nur ihres Freundes, ihr Freund nur ihr sei (5, 9—6, 3.) Der König ist dadurch noch nicht abgeschreckt; in der Gluth seiner sinnlichen Liebe ist es ihm nichts, daß das Herz des Mädchens schon einem Andern gehört, und er sucht sie dennoch zu gewinnen. Er verheißt ihr, sie zur ersten seiner Gemahlinnen zu machen, sie einzig zu halten vor Allen, er beschreibt ihr, wie er hingerissen worden von ihrem Anblick (6, 4—12.) Sie wendet sich ab, sie weicht zurück. Da bittet er sie, wieder umzukehren, er schildert in gesteigertem und immer sinnlicher glühendem Tone ihre Schönheit, er verlangt ihrer und zeichnet mit Gluth den Genuß, den sie ihm schaffen würde (7, 1—10.) Sie aber spricht nun entschieden ab; womit sie geendet, hebt sie an: sie ist allein ihres Freundes! sie verlangt allein, mit ihrem Geliebten wieder vereint zu sein und auf der Flur zu wandeln, sie sehnt allein nach seinem Kuß, nach seiner Umarmung sich, und hat nur die schon ausgesprochene Warnung an die Frauen zu wiederholen: die Liebe niemals zu wecken, bis sie von selber kommt, (da neben vieler Lust sie vieles Weh bereitet) 7, 11—8, 4. Der dritte Akt beginnt. Der König hat das Erfolglose seiner Bewerbung eingesehen und in der Bewunderung ihrer Standhaftigkeit sie in Frieden nach der Heimath entlassen. Sie hat ihren Geliebten wiedergefunden. Der Palast, der König, die Frauen sind verschwunden. Die Szene ist im heimathlichen Garten des Jünglings. Die Zuschauer fragen: wer ist das Mädchen gelehnt auf ihren Freund, die da in dem Garten heraufkommen? Das Mädchen spricht: sie zeigt dem Freunde den Baum, unter dem ihre Liebe entstanden, sie bittet ihn, sie immer fest und treu zu halten, und bringt den Gedanken des Gedichtes zu klarer Aussprache; dann erinnert sie zur Bethätigung des ausgesprochnen Gedankens, wie ihre Brüder sie um große Morgengabe dem Könige überlassen, wie Schelomoh ihr große Weinberge zum Geschenk geboten, sie aber Alles zurückgewiesen, und in Frieden entlassen worden. Da ruft der Jüngling sie auf, ein Lied vor den Genossen anzustimmen. Sie singt, in Reminiszenz aus früherer Zeit und der Sehnsucht, als sie fern gehalten worden, daß ihr Geliebter stets frisch und flink in seiner Liebe zu ihr eilen möge (8, 5—14.) — Zur Uebersicht sei also bemerkt, wie sich das Ganze zusammensetzt. Erster Akt im Palaste: Schulammith und die Frauen des Palastes 1, 2—3, 5. Schulammith spricht 1, 2—7. Die Frauen V. 8. Schulammith 9—3, 5. Zweiter Akt, erste Szene vor dem Palaste: Volk, spricht 3, 6—11.; zweite Szene im Palast: Schelomoh, Schulammith, die Frauen. Schelomoh spricht 4, 1—15. Schulammith V. 16. Schelomoh 5, 1. Schulammith 2—8. Die Frauen V. 9. Schulammith 10—16. Die Frauen 6, 1. Schulammith V. 2. 3. Schelo-

moh 4—7, 1. bis בך. Schulammith in dems. V. die Worte: מה תחזו בשולמית. Schelomoh in dems. V. von כמחולת bis 7, 10. Schulammith 11—8, 4. Dritter Akt im Garten des Jünglings: Volk, Schulammith, der Jüngling. Volk spricht 8, 5. bis דודה. Schulammith in dems. V. von תחת an bis V. 12. Der Jüngling V. 13. Schulammith V. 14. — Der Vorgang, den der Dichter seinem Gedichte zum Grunde gelegt hat, ist demnach ein einfacher, in den morgenländischen Sitten völlig begründeter. Es ist keine Raub- und Entführungsgeschichte, sondern, wie sie oft in jedes morgenländischen Herrschers Leben vorkömmt, daß ihm ein Weib gefällt, und er sie von ihren Verwandten erhält. Das Eigenthümliche ist nur, daß der König sich auf Bewerbung durch das Wort beschränkt, daß das Mädchen allen Verlockungen der Macht, des Glanzes und der Rede widersteht, und der König auf ihre Beharrlichkeit und Treue sie friedlich entläßt. Der König erscheint als Repräsentant der sinnlichen Liebe, wie sie in der Form des Ausdrucks schon bis zum Raffinement des Hoftons gelangt ist; da er aber doch nur die freie Einwilligung der Jungfrau in Anspruch nimmt und sie auf deren Verweigerung entläßt, so trifft ihn kein Tadel und nur die Situation als verschmähter Liebhaber ist nicht sehr erhebend, wie auch leise Ironie, daß er Reichthum und Stellung zur Hülfe genommen, nicht ausgeblieben. Dahingegen eröffnet das Mädchen eine Fülle von Gefühlen in der Liebe, die, gegenüber dem klassischen Alterthum, durch Reinheit, Innigkeit und Zartheit höchst überraschend sind, gegenüber dem romantischen Germanismus, durch Natürlichkeit, Wahrheit und Mangel an allen Nebulismus, höchst bedeutend entgegentreten. Die reine, wahre Liebe, die den niedern Hirten dem hohen Könige vorzieht, die den Zauber des Lebens im vereinten Lustwandeln durch die heimathliche Flur findet, aber Palast und Herrschaft von sich weist, die unverlöschlich aus der Ferne allein nach dem Geliebten sich sehnt und alle Herrlichkeiten und Reize des Hoflebens mißachtet, die aber dennoch nicht etwa in romantischem Puritanismus jede natürliche Liebkosung spröde vermeidet, sondern vielmehr ihren rechten Ausdruck in Kuß und Umarmung findet und dies unverholen ausspricht, die überhaupt nichts weiter im Sinne hat, als den geliebten Gegenstand der innigsten Liebe zu versichern, diese ist es, welche hier in großer Fülle zur Erscheinung kommt. Diese beiden Charaktere des Stückes sind denn auch sicher in ihrer Ausdrucksweise, in ihren Bildern und Wendungen gezeichnet, der König künstlich, gelehrt, geschroben, hie und da bis zur Schwulst, aber vom Drang der Sinnlichkeit durchglüht, die er, in feinen Zügen hervortreten zu lassen, sich selbst gefällt — das Mädchen natürlich, einfach, in ihrem Kreise lebend und webend; aber glühend und tief die höchsten Seiten der wahren Liebe anschlagend. Nur in der Schilderung ihres Geliebten (5, 11 ff.) verlor sich der Dichter etwas in die Manier, die er dem Könige gegeben. Hervorzuheben ist noch, wie durch das Ganze sich noch ein außerordentliches Gefühl für den Genuß an den Schönheiten der Natur zieht. Es sind nicht bloß die Schönheiten der Natur, die geschildert werden, es ist der Genuß an ihnen, der wiederholt ausgedrückt wird, und der so in der heil. Schrift nirgends weiter, im ganzen Alterthume niemals so begegnet (2, 11 ff. 4, 8. 6, 2. 11. 7, 11 ff.)

4. **Integrität. Titel. Verfasser. Abfassungszeit.** Die obige Darstellung erhärtet, daß das ganze Buch ein in sich zusammenhängendes Ganzes, ein dramatisches Stück ist, zu dem alle seine Theile nothwendig gehören. Weil der Vorgang beim Mangel aller Relation nur in versteckten Andeutungen sich verräth, war das Buch allerdings lange Zeit ein Räthsel und versuchte man von allen Seiten des Verständnisses mächtig zu werden. Bald spaltete man das Ganze in kleine Theile, so daß es nur eine Sammlung von Liedern wäre, die aber dann nur kleine Räthsel wurden, bald verschob man nach willkürlich gedachtem Faden, nach Gutdünken die Stücke durcheinander in der Meinung, daß es in Unordnung gerathen wäre, bald nahm man ein großes Ganzes mit eingeschobenen und angehängten Fragmenten an. Dem gegenüber zeigt die einfache Entwickelung, die wir gegeben und in der Erläuterung erwiesen haben, daß es vielmehr nach einem geschickt entworfenen Plane gearbeitet und vollständig abgerundet ist. Hierzu kommt, daß alle Theile nicht allein von einem Geiste durchdrungen, sondern auch von einerlei Färbung und denselben Ausdrücken, die der Dichter sogar verschiedenen Personen in den Mund legt, durchdrungen sind, so daß an ihrer Einheit nicht zu zweifeln ist. Die Wiederholung besonderer Bezeichnungen (z. B. רעיתי, הנך יפה, „der unter Lilien weidet" u. A.), derselben Bilder (z. B. deine Augen Tauben), derselben Redeweisen, die wie Refrains das Ganze durchziehen (z. B. „ich bin meines Freundes ff." „ich beschwöre euch ff." „gleich einem Hirsch ff.") bezeugen dies über alle Frage hinaus. Einen großen Schritt zum Verständniß that Ewald, der die dramatische einheitliche Anlage und das vorausgesetzte Faktum richtig erkannte; aber noch allzugroße Künstlichkeit und willkürliche Annahme (z. B. Träume) verfolgte. Wir haben die Kunst der Anlage auf das einfachste Maaß zurückzubringen und überall die natürliche Entwickelung zu Tage zu fördern gesucht. Man vergleiche die jüngste Darstellung Ewalds („die poetischen Bücher des alten Bundes" Th. I. S. 41 ff.) mit der unsrigen und dem Werke selbst. — Die richtige Deutung des Titels שיר השירים „Lied der Lieder" d. h. vorzüglichstes Lied, wie ein solcher Superlativ im Hebr. nicht selten ist, wird nicht mehr beanstandet werden. (Schon Midr. Jalkut: שיר המשובח והמעולה בשירים). Wenn שיר (s. S. 361) das Lied von lebhaftem Charakter, von dichterischem Aufschwung bezeichnete, wenn damit auch Lieder nicht streng religiösen Inhalts benannt wurden, so konnte ein Lied von so größerem Umfang, von so ausgezeichnetem Plane und das, seinem Gegenstande gemäß, sich in so leichtem, schwingendem Style hielt, nicht besser

betitelt werden. Es steht dann auch nach der Untersuchung über die Authentie der Ueberschriften S. 366 nichts entgegen, diese Ueberschrift 'שׁ' השׁ vom Verfasser selbst gegeben anzusehen. Nicht zweifelhaft kann auch לשׁלמה als die Bezeichnung des angeblichen Verfassers sein. Aber es versteht sich nun wohl von selbst, wenn man die Situation Schelomoh's im ganzen Stücke beachtet, und die ihn, obgleich nicht tadelnswürdig, doch benachtheiligt und im Schatten erscheinen läßt, daß Schelomoh der Verfasser nicht sein kann. Die Schilderung, die von Schelomoh 3, 7 ff. gemacht wird, ja die Ironie mit der er 8, 11 ff. behandelt wird, machen Schelomoh als Verfasser unmöglich. Um so mehr aber erweist sich dieser Theil der Ueberschrift als unächt, als אשׁר auf eine sonst ganz ungebräuchliche Weise vor den Namen des Verf. mit ל gesetzt ist, noch dazu da im Buche selbst אשׁר nirgends vorkömmt, sondern stets -שׁ dafür gebraucht ist. Die spätere Hinzufügung der Worte אשׁר לשׁלמה geht hieraus hervor. Es ist offenbar, daß dieser Zusatz zu einer Zeit getroffen wurde, wo schon die höchste, geheimnißvollste Allegorie in dem Hohenliede gefunden ward, so daß die Situation Schelomoh's dem spätern, nachexilischen Leser in demselben nicht deutlich war, aber die verborgene und im Buche gesuchte Weisheit am füglichsten Schelomoh zugeschrieben werden konnte, da sein Name in dem Buche wiederholt begegnete. Der Name des wirklichen Verfassers ist ebenso, wie der des Buches Ijob dem Dunkel der Vergessenheit anheimgefallen. In Ermangelung dessen drängt sich um so mehr die Frage auf: zu welcher Zeit das Buch verfaßt sei? Für ihre Beantwortung ergeben sich zwei Kriterien, die sachlichen Zustände, die berührt werden, und die Sprache. Wohl zu beachten ist, daß das Buch die Integrität des ganzen Landes in der Gewalt Jisraels voraussetzt. Daß die Szene nach Jeruschalajim verlegt worden, lag in der Natur der Sache, da Schelomoh als handelnde Person auftritt; es werden aber auch die Stadt Cheschbon, der Berg Gilead, der Chermon im ostjardischen Lande; es wird der Thurm auf dem Lebanon, „der nach Dammesek ausschaut," im höchsten Norden des Landes, ebenso wie Engeddi und Scharon im südlichen Theile des Landes erwähnt; wichtig ist aber, daß 6, 4. die Jungfrau zuerst mit der Stadt Thirzah, dann mit Jeruschalajim verglichen wird. Es setzt dies jedenfalls einen Zustand der Stadt Thirzah voraus, der sie würdig machte, neben, ja vor Jeruschalajim genannt zu werden. Thirzah war aber die Residenz der ersten Könige des Reichs Jisrael, bis Omri es verließ und Schomron erwählte, da Simri den königl. Palast zu Thirzah verbrannt hatte. Seitdem verschwand es in der Geschichte und es haben sich nicht einmal Spuren erhalten. Wenn also die Schilderungen den Besitz des ganzen Landes durch Jisrael erweisen, wenn das Gedicht jedenfalls nach Schelomoh geschrieben sein muß, wenn aber Thirzah noch neben Jeruschalajim als Königsstadt bezeichnet ist, so haben wir die Zeit von Jarabeam bis Omri, am füglichsten die des Königs Baescha als Abfassungszeit anzunehmen. Zu gleicher Annahme gelangte Ewald, der aus dem Umstand, daß Thirzah vor Jeruschalajim steht, schloß, daß der Dichter im Reiche Jisrael gelebt. Obschon nun dieser Schluß sehr gewagt ist, da jenes rein zufällig sein kann, so will er uns doch aus anderen Gründen gerechtfertigt erscheinen, nämlich aus der Weise, wie Schelomoh dargestellt wird. Als Repräsentanten der sinnlichen Liebe, zurückgewiesen von einem einfachen Landmädchen, das die reine Liebe vertheidigt, in Liebesbewerbungen glühend und doch geschraubt sich ergießend, Pracht, Reichthum und Ueppigkeit (der zahlreiche Harem 6, 8.!) um sich verbreitend, konnte ihn kein Anhänger Davids schildern, sondern so mußte er in der Auffassung eines Ephrajimiten leben, damit war ihr fortdauernder Abfall entschuldigt. Nun war es allerdings dem Dichter gänzlich fern, eine politische Anspielung zu suchen, eine politische Nebentendenz zu verfolgen, wohl aber war ihm Schelomoh bei dieser Anschauung die günstigste Persönlichkeit für sein Stück. (Unbiblisch ist diese Ansicht von Schelomoh gewiß nicht s. 1 Kön. 11.) — Die meisten Neueren setzen hingegen das Gedicht in viel spätere Zeit, nach dem Exil, bis tief in die persische Periode. Sie berufen sich auf die Sprache, weil sie so viele Aramäismen in dem Buche finden; besonders aber aus dem Gebrauche des פרדס (4, 13.), das nur noch Nechem. 2, 8. und Kohel. 2, 5. vorkommt. Allein, daß der erstere Grund nicht stichhaltig ist, da es gar kein Buch der heil. Schrift giebt, in welchem nicht s. g. Aramäismen vorkommen, muß man jetzt wohl zugeben; wenn -שׁ statt אשׁר zumeist in späteren Schriften vorkommt, so hat das Hohelied das Eigene, nie אשׁר zu gebrauchen, so daß es eben als ein eigenthümlicher Gebrauch des Verfassers selbst anzusehen, da -שׁ übrigens schon Richt. 5, 7. im Liede der Deborah, das. 6, 17. 7, 12. 8, 26. in Prosa vorkommt; פרדס aber ist nicht einmal sicher persischen Ursprungs, Altpersien hat dies Wort nie gekannt, es gehört zu den Worten, welche sehr frühzeitig aus Innerasien nach Vorderasien gekommen, wie ארגמן (Ewald). Hingegen ist die Sprache gewandt und kräftig, die Bilder neu und originell, die ganze Dichtung entschieden, eigenthümlich und selbstständig, so daß sie nur der Zeit der besten Blüthe zugeschrieben werden kann. In der exilischen und nachexilischen Zeit haben wir keinen Anhaltepunkt für dieselbe, indem der Charakter jener Zeit nicht frei und unabhängig von den waltenden Verhältnissen genug war, um eine Dichtung von dieser Tendenz zu produziren, während wir aus der nachschelomohnischen Zeit den 45ten Psalm, in formeller Beziehung das Buch Ijob als nahe bezeichnen können.

5. Auslegung. Mit der Zeit, wo der höhere Aufschwung des Volkes abgenommen, wo die Anhänglichkeit an den väterlichen Glauben gewachsen, aber auch einen tief asketischen Charakter angenommen hatte, mußte überall das Streben erstehen, da, wo das heil. Wort das einfache, dem gewöhnlichen Leben gehörige Wort giebt, einen verborgenen, tiefen Sinn zu suchen, und um so leichter ergab es sich, das Hohelied, dessen Gedanken der frommen Askese

so fern lag, ja zuwider war, allegorisch zu deuten. Es ist einsichtlich, daß dieser allegorischen Auffassung das Buch nicht bloß den Zusatz zu seiner Ueberschrift אשר לשלמה, sondern überhaupt seine Aufnahme in den Kanon zu verdanken hat. Um so weniger durfte die letztere für die Späteren der Beweis sein, daß das Lied einen allegorischen Charakter und Sinn habe. Dahin gehört es, wenn Rabe sagt: חלילה חלילה להיות שיר השירים בדברי חשק כי אם על דרך משל ולולי גדל מעלתו לא נכתב בסוד כתבי הקדש ואין עליו מחלקת. Daß aber dieser Einwand an sich nicht zutreffend ist, ward schon §. 2. dieser Einl. besprochen. Daher schon die alte Warnung im Midr. Schir haschir. rab. אל יהי המשל הזה קל בעיניך שעל ידי המשל הזה אדם יכול לעמוד בדברי תורה. Konnte es nun Niemandem entgehen, daß in dem Liede von der Liebe gehandelt, daß in ihm die Sehnsucht nach der Vereinigung zweier getrennten Liebenden ausgesprochen wurde, so war es um so leichter, als den Geliebten Gott, als die Geliebte Jisrael (כנסת ישראל) anzusehen und die mystische Vereinigung Beider gefeiert zu finden, als allerdings ähnliche Bilder und Ausdrücke von „Liebe" „Vermählung," „Ehe" „Ehebruch" u. s. w. für das Verhältniß Jisraels zu Gott bei den Propheten gefunden wurde. So daher bei den jüdischen Auslegern, denen dann die „Töchter Jeruschalajims" die Engel oder auch die anderen Völker (אומות העולם) waren; sie betrachteten namentlich die Sehnsucht der Geliebten als die Sehnsucht des verbannten, zerstreuten Jisraels nach der Wiedervereinigung mit Gott, auf welches Schelomoh im Voraus das Lied geschrieben (Raschi); oder sie deuteten das Lied auf die ganze Geschichte Jisraels von Abraham bis zum Messias (Rabe). Bei den christlichen Auslegern wandelte sich der Geliebte in „Christus," die Geliebte in „die Kirche." In neuerer Zeit deuteten einige den Geliebten auf Chiskijah, die Geliebte auf das Reich Jisrael, Einige nahmen Serubabel als den erstern u. s. f. Die Zurückweisung dieser allegorischen Auslegung übernimmt das Buch selbst, denn 1) wäre die Allegorie durch das ganze Lied vom ersten bis zum letzten Worte durchgeführt, wofür es gar kein Beispiel giebt, denn die Propheten gebrauchen das angeführte Verhältniß nur als kurze Bilder, nicht aber, daß eine ganze Geschichte dafür erfunden, ein ganzes Gedicht darauf aufgebauet worden; 2) giebt das Lied nirgends auch nur die geringste Andeutung, daß es allegorisch zu verstehen, während die Propheten stets aussprechen, was sie mit dem Bilde meinen, so daß Bild und Sache immer einander folgt, Gott und Jisrael immer ausdrücklich genannt werden; 3) bedarf es der wunderlichsten Quälerei und Verdrehungen, der willkürlichsten Annahmen, um die allegorische Deutung durchzuführen. (Wer sehen will, wie unter der Herrschaft der allegorischen Auslegung die verschiedensten Deutungen auf einmal in jedem Worte zu finden sind, der studire den Midr. rab. zu schir hasch.) Wenn also das Lied nirgends eine Andeutung giebt, daß es allegorisch zu verstehen, wenn es den allegorischen Sinn auch mit keinem Worte verräth, wenn es überall verdreht und gezwungen werden muß, um den allegorischen Sinn herauszubringen, so verwirft sich diese Deutung von selbst.

רות

Ruth.

Ruth.

I. Elimelech's Auswanderung nach Moab und Noomi's Rückkehr mit Ruth nach dem heil. Lande.

1. 1. Es geschah in den Tagen, als die
Richter richteten, da war Hungersnoth im Lande,
und es ging ein Mann aus Beth-Lechem in Je-
hudah, zu weilen in den Gefilden Moab's, er
und sein Weib und seine beiden Söhne. 2. Der
Name des Mannes war Elimelech, und der Name
seines Weibes Noomi, und der Name seiner beiden

א (א) וַיְהִי בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים וַיְהִי
רָעָב בָּאָרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה
לָגוּר בִּשְׂדֵי מוֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי
בָנָיו׃ (ב) וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם
אִשְׁתּוֹ נָעֳמִי וְשֵׁם שְׁנֵי־בָנָיו ׀ מַחְלוֹן

1. 1. Elimelech aus Beth-Lechem mit seinem Weibe Noomi und seinen beiden Söhnen Machlon und Chiljon verläßt zu der Zeit der Richter das Land Jisrael wegen der im Lande wüthenden Hungersnoth und geht nach Moab. Während ihres zehnjährigen Aufenthaltes daselbst stirbt Elimelech, die beiden Söhne heirathen Moabiterinnen, Orpah und Ruth, und sterben ohne Kinder zu hinterlassen. Da entschließt sich Noomi nach der Heimath zurückzukehren. Anfangs begleiten beide Schwiegertöchter sie; aber auf ihr Einreden kehrt Orpah nach Moab zurück; Ruth aber verweigert dies, und so kommen Noomi und Ruth nach Jisrael zurück, nach Beth-Lechem, zur Anfangszeit der Gerstenernte. — Da der Sohn der Ruth, Obed, der Großvater David's, David selbst 30 Jahre bei seiner Thronbesteigung war (2 Schem. 5, 4.), so würde, wenn wir Jischai bei David's (des achten Sohnes Jischai's) Geburt 50 (s. 1 Schem. 17, 12.), Obed bei Jischai's Geburt 30 Jahre alt annehmen, Obed's Geburt 110 Jahre vor der Thronbesteigung David's, also die Auswanderung Elimelech's 120 Jahre vor der letztern stattgefunden haben. Die talmud. Ansicht ist, daß Boas identisch sei mit dem Richter Ibzan (weil dieser von Bethlechem war und daselbst begraben ward Richt. 12, 8. 10.) Wenigstens stimmt die Zeit hiermit (s. II. S. 516 ff.) und der Vorgang des Buchs ist ungefähr nach dem Richter Jiphthach zu setzen. — Ueber ויהי s. zu Josch. 1, 1. Ueber die Bedeutung des Richteramts s. II. S. 130. Ueber Beth-Lechem s. I. S. 186 und II. S. 1444. „Jehudah," denn es gab noch ein Beth Lechem im St. Sebulun (Josch. 19, 15.) Moab s. I. S. 90. 785. — 2. Die Namen haben etwas Signifikantes an sich, Elimelech „dem Gott ist König," Noomi „meine Süßigkeit," Machlon „Kranker," Chiljon „Schwindsucht, Verderben." — „Ephrathim," auch Jischai wird 1 Schem. 17, 12. ein Ephrathi aus Beth-Lechem-Jehudah genannt, aus welchen Stellen klar ist, daß, wenn auch schon 1 M. 35, 19. die Identität von Ephrath und Beth-Lechem aus-

Söhne Machlon und Chiljon, Ephrathim aus
Beth-Lechem in Jehudah, und sie kamen in die
Gefilde Moab's, und waren daselbst. 3. Da starb
Elimelech, Noomi's Mann, und sie blieb übrig
mit ihren beiden Söhnen. 4. Und sie nahmen sich
Moabitinnen zu Weibern, der Name der einen
Orpah, und der zweiten Name Ruth, und wohn-
ten daselbst bei zehn Jahren. 5. Da starben auch
die beiden, Machlon und Chiljon, und die Frau
blieb übrig von ihren beiden Kindern und ihrem
Manne. 6. Da machte sie sich auf, sie und ihre
Schwiegertöchter, und kehrte heimwärts von den
Gefilden Moab's, denn sie hatte gehört im Ge-
filde Moab's, daß der Ewige seines Volkes ge-
dacht, ihm Brod verleihend. 7. Und sie verließ
den Ort, woselbst sie gewesen, und ihre beiden
Schwiegertöchter mit ihr, und sie gingen des
Weges, nach dem Lande Jehudah zurückzukehren.
8. Da sprach Noomi zu ihren beiden Schwieger-
töchtern: Gehet, kehret um, eine jede nach ihrer
Mutter Hause; der Ewige erweise euch Liebe,
wie ihr sie den Verstorbenen und mir erwiesen!
9. Der Ewige gebe euch, daß ihr eine Ruhestatt
findet, jede im Hause ihres Mannes! Und sie
küßte sie, und sie erhoben ihre Stimme und
weinten. 10. Und sie sprachen zu ihr: Fürwahr,
mit dir wollen wir heimkehren zu deinem Volke!
11. Da sprach Noomi: Kehret um meine Töch-

וְכִלְיוֹן אֶפְרָתִים מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וַיָּבֹאוּ
שְׂדֵי־מוֹאָב וַיִּהְיוּ־שָׁם׃ (ג) וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ
אִישׁ נָעֳמִי וַתִּשָּׁאֵר הִיא וּשְׁנֵי בָנֶיהָ׃
(ד) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם
הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ
שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים׃ (ה) וַיָּמוּתוּ גַם־שְׁנֵיהֶם
מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן וַתִּשָּׁאֵר הָאִשָּׁה מִשְּׁנֵי
יְלָדֶיהָ וּמֵאִישָׁהּ׃ (ו) וַתָּקָם הִיא וְכַלֹּתֶיהָ
וַתָּשָׁב מִשְּׂדֵי מוֹאָב כִּי שָׁמְעָה בִּשְׂדֵה
מוֹאָב כִּי־פָקַד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם
לָחֶם׃ (ז) וַתֵּצֵא מִן־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיְתָה־
שָׁמָּה וּשְׁתֵּי כַלֹּתֶיהָ עִמָּהּ וַתֵּלַכְנָה בַדֶּרֶךְ
לָשׁוּב אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה׃ (ח) וַתֹּאמֶר נָעֳמִי
לִשְׁתֵּי כַלֹּתֶיהָ לֵכְנָה שֹּׁבְנָה אִשָּׁה לְבֵית
אִמָּהּ יַעֲשֶׂה יְהוָה עִמָּכֶם חֶסֶד כַּאֲשֶׁר
עֲשִׂיתֶם עִם־הַמֵּתִים וְעִמָּדִי׃ (ט) יִתֵּן יְהוָה
לָכֶם וּמְצֶאןָ מְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִישָׁהּ
וַתִּשַּׁק לָהֶן וַתִּשֶּׂאנָה קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה׃
(י) וַתֹּאמַרְנָה לָּהּ כִּי־אִתָּךְ נָשׁוּב לְעַמֵּךְ׃
(יא) וַתֹּאמֶר נָעֳמִי שֹׁבְנָה בְנֹתַי לָמָּה

נ״א שָׁמָּה v. 7.
יעש קרי v. 8.

gesprochen ist, wenn Ruth 4, 11. beide parallel gebraucht werden, Ephrath doch den ganzen Landstrich bezeichnet und Beth-Lechem die Stadt in demselben; bestätigt wird dies durch Ps. 132, 6. — 4. 5. Trad. Erkl. finden die Ursache des kinderlosen Todes der beiden Söhne in dem Vergehen, Moabiterinnen zu Frauen genommen zu haben, wobei sie sich auf 5 M. 23, 3. stützten, da 5 M. 7, 1—3. Moab nicht genannt wird. Orpah erkl. Simonis עפרה cerva juvenca, Gesen. juba, antiae; wir leiten es von ערף „dunkel sein" ab, wovon עריף, ערפל, weil sie nach ihrer Rückkehr gänzlich vom Schauplatz verschwindet. רות nach Ein. für ראות species, venustas, nach Gesen. רעות Freundin, wie schon der Syrer den Namen giebt. Ruth war nach 4, 10. Machlon, des ältern Sohnes, Frau. Einige trad. Erkl. geben sie für die Tochter des Eglon von Moab aus. — 6. Die ganze nachfolgende Schilderung zeigt, daß die Familie in Moab verarmt war. — 8. Noomi hatte die Begleitung der Schwiegertöchter nur als ein Bringen auf den Weg angesehen, die folgende Unterredung ging noch im Moabiterlande vor sich. Jedenfalls wird ein sehr inniges Verhältniß zwischen der Schwiegermutter und den Schwiegertöchtern vorausgesetzt. — 9. Die Worte im Munde einer Wittwe, die Mann und Kinder verloren, sind von der ergreifendsten Resignation, insonders, daß sie sie ermahnt, wieder zu heirathen. — 11—13. Noomi hebt als den Hauptgrund der Rückkehr für ihre Schwiegertöchter hervor,

ter, warum wollet ihr mit mir gehen? sind mir denn noch Söhne in meinem Schooße, daß sie eure Männer würden? 12. Kehret um, meine Töchter, gehet, denn ich bin zu alt, noch eines Mannes zu werden; ja, dächte ich: ich habe Hoffnung, würd' ich auch diese Nacht eines Mannes, und gebäre auch Söhne: 13. wollet ihr ihrer harren bis daß sie groß würden, ihrer euch verschließen, keines Mannes zu sein? Nicht, meine Töchter, denn mir ist es viel bittrer als euch, denn die Hand des Ewigen ist über mich ausgegangen. 14. Und sie erhoben ihre Stimme und weinten lange; da küßte Orpah ihre Schwiegermutter, aber Ruth hing ihr an. 15. Sie aber sprach: Siehe, deine Schwägerin ist umgekehrt zu ihrem Volke und zu ihren Göttern: kehre um deiner Schwägerin nach! 16. Da sprach Ruth: Dringe nicht in mich, dich zu verlassen, mich abwendend von dir; denn wohin du gehest, will ich gehen, und wo du verweilest, will ich verweilen; dein Volk sei mein Volk, und dein Gott sei mein Gott; 17. wo du wirst sterben, will ich sterben und da begraben werden; so thue mir der Ewige, und so thue er ferner: denn der Tod soll zwischen mir und dir scheiden! 18. Als sie sah, daß sie fest beharrte, mit ihr zu gehen, so hörte sie auf,

תֵלַכְנָה עִמִּי הַעוֹד־לִי בָנִים בְּמֵעַי וְהָיוּ
לָכֶם לַאֲנָשִׁים׃ (יב) שֹׁבְנָה בְנֹתַי לֵכְןָ כִּי
זָקַנְתִּי מִהְיוֹת לְאִישׁ כִּי אָמַרְתִּי יֶשׁ־לִי
תִקְוָה גַּם הָיִיתִי הַלַּיְלָה לְאִישׁ וְגַם
יָלַדְתִּי בָנִים׃ (יג) הֲלָהֵן ׀ תְּשַׂבֵּרְנָה עַד
אֲשֶׁר יִגְדָּלוּ הֲלָהֵן תֵּעָגֵנָה לְבִלְתִּי הֱיוֹת
לְאִישׁ אַל בְּנֹתַי כִּי־מַר־לִי מְאֹד מִכֶּם
כִּי־יָצְאָה בִי יַד־יְהוָה׃ (יד) וַתִּשֶּׂנָה קוֹלָן
וַתִּבְכֶּינָה עוֹד וַתִּשַּׁק עָרְפָּה לַחֲמוֹתָהּ
וְרוּת דָּבְקָה־בָּהּ׃ (טו) וַתֹּאמֶר הִנֵּה שָׁבָה
יְבִמְתֵּךְ אֶל־עַמָּהּ וְאֶל־אֱלֹהֶיהָ שׁוּבִי
אַחֲרֵי יְבִמְתֵּךְ׃ (טז) וַתֹּאמֶר רוּת אַל־
תִּפְגְּעִי־בִי לְעָזְבֵךְ לָשׁוּב מֵאַחֲרָיִךְ כִּי
אֶל־אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ וּבַאֲשֶׁר תָּלִינִי אָלִין
עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי׃ (יז) בַּאֲשֶׁר
תָּמוּתִי אָמוּת וְשָׁם אֶקָּבֵר כֹּה יַעֲשֶׂה
יְהוָה לִי וְכֹה יֹסִיף כִּי הַמָּוֶת יַפְרִיד בֵּינִי
וּבֵינֵךְ׃ (יח) וַתֵּרֶא כִּי־מִתְאַמֶּצֶת הִיא
לָלֶכֶת אִתָּהּ וַתֶּחְדַּל לְדַבֵּר אֵלֶיהָ׃

v. 14. חסר א׳

daß sie keine Söhne mehr habe, sie ihnen zu Männern zu geben, und zu alt sei, um noch Söhne zu gebären, ja selbst wenn dies nicht der Fall wäre und sie Söhne gebäre, würde es zu lang dauern, bis daß diese ihre Männer werden könnten. Der Zweck dieser breiten Ausführung ist, den Frauen als eine Nothwendigkeit hinzustellen, wieder zu heirathen, wenn sie dies auch im Augenblicke nicht so empfänden, und darum umzukehren. Daß, nach der Bemerkung Einiger, sich dies an das Gesetz der Leviratsehe knüpfe, wonach der Bruder des kinderlos verstorbenen Bruders Frau zu ehelichen und die mit ihr erzeugten Kinder auf dessen Namen zu benennen habe, wies Rabe zurück, da dieses Gesetz Brüder desselben Vaters, nicht derselben Mutter befasse. Allein dies, wie, daß nachgeborne Brüder ausgenommen waren, ist nur Deduktion der Tradition s. I. S. 941. Jedenfalls ging die uralte Sitte s. I. S. 204 weiter als das Gesetz, und Noomi's ausgeführte Bemerkungen knüpfen sich an diese an. עגן ἅπ. λεγ. verschließen (גן), talmud. עגונה ein Weib ohne Mann, das sich im Hause hält. מכם für מכן, Ein. „um euch," And. „ohne euch," am einfachsten „mehr als euch," denn ihr habt jede nur einen Mann verloren, ich Mann, Söhne, Vermögen, so daß an mir das Geschick Gottes offenbar worden; um so weniger hängt euch an mir, denn ihr könnt noch ein besseres Loos erlangen, ich nicht. — 15. Orpah gab diesen Gründen nach, Ruth nicht. Noomi macht daher neue Gründe geltend: die Liebe zum Vaterlande und die Anhänglichkeit an ihren heimischen Göttern. Ueber die moabit. Götzen s. I. S. 784. — 16. 17. Ruth erwiedert, daß sie in nichts von ihrer Schwiegermutter verschieden sein wolle, auch nicht in Vaterland und Gottesanbetung, und selbst im Tode wolle sie mit ihr vereint sein durch ein Grab. Die

zu ihr zu reden. 19. Und beide gingen, bis sie
nach Beth-Lechem kamen, und es war, als sie
nach Beth-Lechem kamen, da gerieth die ganze
Stadt in Bewegung um sie, und man sprach:
Ist das Noomi? 20. Sie aber sprach zu ihnen:
Nennet mich nicht Noomi, nennet mich Mara,
denn sehr Bittres hat mir der Allmächtige ge-
than. 21. Reich zog ich von dannen, und leer
hat mich der Ewige zurückgeführt; warum wollet
ihr mich Noomi nennen, da der Ewige wider
mich gezeugt, und der Allmächtige mir Leid ge-
geben? 22. So war Noomi zurückgekehrt, und
Ruth, die Moabitin, ihre Schwiegertochter, mit
ihr, welche heimkehrte aus den Gefilden Moab's;
und sie waren nach Beth-Lechem am Anfang der
Gerstenernte gekommen.

(יט) וַתֵּלַכְנָה שְׁתֵּיהֶם עַד־בֹּאָנָה בֵּית
לָחֶם וַיְהִי כְּבֹאָנָה בֵּית לֶחֶם וַתֵּהֹם כָּל־
הָעִיר עֲלֵיהֶן וַתֹּאמַרְנָה הֲזֹאת נָעֳמִי׃
(כ) וַתֹּאמֶר אֲלֵיהֶן אַל־תִּקְרֶאנָה לִי נָעֳמִי
קְרֶאןָ לִי מָרָא כִּי־הֵמַר שַׁדַּי לִי מְאֹד׃
(כא) אֲנִי מְלֵאָה הָלַכְתִּי וְרֵיקָם הֱשִׁיבַנִי
יְהוָה לָמָּה תִקְרֶאנָה לִי נָעֳמִי וַיהוָה עָנָה
בִי וְשַׁדַּי הֵרַע־לִי׃ (כב) וַתָּשָׁב נָעֳמִי וְרוּת
הַמּוֹאֲבִיָּה כַלָּתָהּ עִמָּהּ הַשָּׁבָה מִשְּׂדֵי
מוֹאָב וְהֵמָּה בָּאוּ בֵּית לֶחֶם בִּתְחִלַּת
קְצִיר שְׂעֹרִים׃

II. Ruth sammelt Aehren auf dem Felde des Boas.

2. 1. Und Noomi hatte einen Verwandten
ihres Mannes, einen sehr tapfern Mann aus
der Familie Elimelech's, sein Name Boas.
2. Und Ruth die Moabitin sprach zu Noomi:
Laß mich auf's Feld gehen, und unter den Aehren
auflesen hinter dem her, in dessen Augen ich
Gunst finden werde. Da sprach sie zu ihr: Geh,

ב (א) וּלְנָעֳמִי מֹידַע לְאִישָׁהּ אִישׁ גִּבּוֹר
חַיִל מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ וּשְׁמוֹ בֹּעַז׃
(ב) וַתֹּאמֶר רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֶל־נָעֳמִי
אֵלְכָה־נָּא הַשָּׂדֶה וַאֲלַקֳטָה בַשִּׁבֳּלִים
אַחַר אֲשֶׁר אֶמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו וַתֹּאמֶר לָהּ

נ״א לִי v. 20. א׳ במקום ה׳ ibid.
נ״א לִי v. 21. נ״א וְלָ׳ v. 1. מודע קרי ibid.

Ausschmückung des Autors ist ersichtlich, aber die Worte tief ergreifend. — 19—21. Die Antwort Noomi's bezeugt, daß mit der kurzen Frage die Leute in der Stadt die Verwunderung über Noomi's armseligen Zustand und ihre Rückkehr ohne Mann und Söhne ausdrücken. Sept. und Ein. ענה בי beugte mich; aber ענה ב־ überall „wider Jem. zeugen, wider Jem. aussagen" (Raschi, Rabe), wodurch auch der Parallelismus seine Einförmigkeit verliert. Die Namens-Veränderung (Noomi „meine Süßigkeit" in Mara „Bittre") ist eine sehr volksthümliche Wendung, da das Volk sich gern an die Namen hält; im Ganzen ist aber die Antwort Noomi's nicht einfach. — 22. השבה bezieht sich auf Noomi zurück, indem ורות — עמה als Zwischensatz zu nehmen. Beim Anfange der Gerstenernte d. i. zur Zeit des Peßachfestes, an welchem die Ernte durch Weihe eröffnet ward. —

2. 1. Ruth geht hinaus, um Aehren hinter den Erntenden zu lesen, kommt auf das Feld des mit ihrem Schwiegervater Elimelech verwandten Boas; wird von diesem sehr freundlich behandelt und liest auf seinen Feldern bis zu Ende der ganzen Ernte. — איש גבור חיל Ein. stark von Vermögen, And. sehr wacker, wird überall vom Helden verstanden und es ist nicht abzusehen, warum der Verf. den Boas nicht als solchen konnte bezeichnen wollen, um ihn auch mit dieser Eigenschaft zu schmücken. בעז erkl. man בו עז „in ihm Stärke," Gesen. von بغز Gewandtheit, Beweglichkeit, vgl. 1 Kön. 7, 21. — 2. Hinter Jemandem her, der es mir gestattet, der mich nicht verjagt oder übel behandelt, vgl. V. 9. Der Abfall der Ernte sollte nach dem Gesetze dem Armen und Fremdling gehören,

לְבִי בִתִּי׃ (ג) וַתֵּלֶךְ וַתָּבוֹא וַתְּלַקֵּט
בַּשָּׂדֶה אַחֲרֵי הַקֹּצְרִים וַיִּקֶר מִקְרֶהָ
חֶלְקַת הַשָּׂדֶה לְבֹעַז אֲשֶׁר מִמִּשְׁפַּחַת
אֱלִימֶלֶךְ׃ (ד) וְהִנֵּה־בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם
וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְהוָה עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ
יְבָרֶכְךָ יְהוָה׃ (ה) וַיֹּאמֶר בֹּעַז לְנַעֲרוֹ
הַנִּצָּב עַל־הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת׃
(ו) וַיַּעַן הַנַּעַר הַנִּצָּב עַל־הַקּוֹצְרִים וַיֹּאמַר
נַעֲרָה מוֹאֲבִיָּה הִיא הַשָּׁבָה עִם־נָעֳמִי
מִשְּׂדֵה מוֹאָב׃ (ז) וַתֹּאמֶר אֲלַקֳטָה־נָּא
וְאָסַפְתִּי בָעֳמָרִים אַחֲרֵי הַקּוֹצְרִים וַתָּבוֹא
וַתַּעֲמוֹד מֵאָז הַבֹּקֶר וְעַד־עַתָּה זֶה שִׁבְתָּהּ
הַבַּיִת מְעָט׃ (ח) וַיֹּאמֶר בֹּעַז אֶל־רוּת
הֲלוֹא שָׁמַעַתְּ בִּתִּי אַל־תֵּלְכִי לִלְקֹט
בְּשָׂדֶה אַחֵר וְגַם לֹא תַעֲבוּרִי מִזֶּה וְכֹה
תִדְבָּקִין עִם־נַעֲרֹתָי׃ (ט) עֵינַיִךְ בַּשָּׂדֶה
אֲשֶׁר־יִקְצֹרוּן וְהָלַכְתְּ אַחֲרֵיהֶן הֲלוֹא
צִוִּיתִי אֶת־הַנְּעָרִים לְבִלְתִּי נָגְעֵךְ וְצָמִת
וְהָלַכְתְּ אֶל־הַכֵּלִים וְשָׁתִית מֵאֲשֶׁר יִשְׁאֲבוּן
הַנְּעָרִים׃ (י) וַתִּפֹּל עַל־פָּנֶיהָ וַתִּשְׁתַּחוּ
אָרְצָה וַתֹּאמֶר אֵלָיו מַדּוּעַ מָצָאתִי חֵן
בְּעֵינֶיךָ לְהַכִּירֵנִי וְאָנֹכִי נָכְרִיָּה׃ (יא) וַיַּעַן
בֹּעַז וַיֹּאמֶר לָהּ הֻגֵּד הֻגַּד לִי כֹּל אֲשֶׁר־
עָשִׂית אֶת־חֲמוֹתֵךְ אַחֲרֵי מוֹת אִישֵׁךְ

meine Tochter.
3. Da ging sie und kam und las auf dem Felde hinter den Schnittern, und es traf sich der Zufall, das Ackerfeld gehörte dem Boas, der von der Familie Elimelech's war.
4. Und siehe, Boas kam aus Beth-Lechem und sprach zu den Schnittern: Der Ewige mit euch! und sie sprachen zu ihm: Der Ewige segne dich!
5. Da sprach Boas zu seinem Knechte, der über die Schnitter bestellt war: Wem gehört dieses Mädchen an?
6. Da antwortete der Knecht, der über die Schnitter bestellt war, und sprach: Ein Moabitisches Mädchen ist es, die mit Noomi aus den Gefilden Moab's zurückgekehrt ist;
7. und sie sprach: laß mich auflesen, ich will unter den Garben hinter den Schnittern sammeln! und sie kam und blieb von da an, den Morgen bis jetzt, was sie im Hause geruht, ist wenig.
8. Da sprach Boas zur Ruth: Hörst du wohl, meine Tochter, geh nicht auf einem andern Felde zu lesen, und von hier geh nicht anderswo hin, und halte dich zu meinen Mägden;
9. blicke nur auf das Feld, welches sie schneiden, und geh hinter ihnen her: sieh, ich habe den Knechten geboten, dich nicht anzutasten, und durstest du, geh zu den Gefäßen, und trinke von dem, was die Knechte schöpfen.
10. Da fiel sie auf ihr Angesicht und bückte sich zur Erde und sprach zu ihm: Warum habe ich Gunst gefunden in deinen Augen, dich meiner anzunehmen, und ich bin doch eine Fremde?
11. Da antwortete Boas und sprach zu ihr: Es ist mir berichtet worden Alles, was du an deiner Schwiegermutter nach dem Tode deines Mannes gethan, wie du dei-

לקט s. I. S. 434. — 4. Aehnliche Begrüßung bei der Ernte s. Ps. 129, 8. — 5. Rabe meint, Boas habe aus der Kleidung Ruths gesehen, daß sie eine Fremde sei. נערה auch 4, 12. für ein jüngeres Frauenzimmer, auch wenn sie verheirathet war. — 7. Nach Bericht des Aufsehers an Boas, בעמרים unter, zwischen den Garben, was da von Aehren beim Zusammenbinden niedergefallen auf dem Boden lag. Der Fleiß, mit dem Ruth gesammelt, sie gönnte sich wenig Ruhe in der Hütte oder dem Zelte, das für die Arbeiter auf den Feldern errichtet ward, um darin im Schatten auszuruhen. And. sie ging wenig nach ihrem Hause in Beth-Lechem, was V. 18 f. zurückweist. — 8. Die Treue, welche Ruth der Noomi erwiesen, hatte den Boas für sie eingenommen, sie sollte weder auf eines Andern Feld gehen, noch aus diesem Strich der Flur überhaupt, vgl. V. 3. חלקת. — 11. Die Anhänglichkeit der

ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך
ותלכי אל־עם אשר לא־ידעת תמול
שלשום׃ (יב) ישלם יהוה פעלך ותהי
משכרתך שלמה מעם יהוה אלהי
ישראל אשר־באת לחסות תחת־כנפיו׃
(יג) ותאמר אמצא־חן בעיניך אדני כי
נחמתני וכי דברת על־לב שפחתך
ואנכי לא אהיה כאחת שפחתך׃
(יד) ויאמר לה בעז לעת האכל גשי
הלם ואכלת מן־הלחם וטבלת פתך
בחמץ ותשב מצד הקצרים ויצבט־לה
קלי ותאכל ותשבע ותתר׃ (טו) ותקם
ללקט ויצו בעז את־נעריו לאמר גם בין
העמרים תלקט ולא תכלימוה׃ (טז) וגם
של־תשלו לה מן־הצבתים ועזבתם
ולקטה ולא תגערו־בה׃ (יז) ותלקט
בשדה עד־הערב ותחבט את אשר־
לקטה ויהי כאיפה שערים׃ (יח) ותשא
ותבוא העיר ותרא חמותה את אשר־
לקטה ותוצא ותתן־לה את אשר־הותרה
משבעה׃ (יט) ותאמר לה חמותה איפה

נ״א לָהּ או לָה v. 14.
ב׳ טעמים במלה אחת ibid. נ״א וַתֹּתַר ibid.

nen Vater und deine Mutter und das Land deiner Geburt verlassen und zu einem Volke zogest, das du gestern wie vorgestern nicht gekannt. 12. Der Ewige vergelte dein Thun, und dein Lohn sei vollständig vom Ewigen, dem Gotte Jisrael's, unter dessen Flügel dich zu bergen du gekommen! 13. Und sie sprach: Mög' ich ferner Gunst finden in deinen Augen, mein Herr! denn du hast mich getröstet und deiner Magd zu Herzen geredet, und ich bin doch nicht wie eine deiner Mägde! 14. Und zur Essenszeit sprach Boas zu ihr: Tritt näher und iß von dem Brode, und tunke deinen Bissen in den Essig. Und sie setzte sich neben die Schnitter, und man reichte ihr Geröstetes, und sie aß und sättigte sich und behielt noch über. 15. Dann stand sie auf zu lesen, und Boas befahl den Knechten, sprechend: Auch zwischen den Garben mag sie lesen, und schmähet sie nicht; 16. und herausziehen sollt ihr auch aus den Bündeln für sie und liegen lassen, daß sie lese, und scheltet sie nicht. 17. Und sie las auf dem Felde bis zum Abend, und klopfte aus was sie gelesen, und es war bei einem Ephah Gerste. 18. Und sie nahm es und ging in die Stadt, und ihre Schwiegermutter sah was sie gelesen, und sie zog hervor und gab ihr was sie über gelassen als sie satt gewesen. 19. Da sprach ihre Schwiegermutter zu ihr: Wo hast du heute gelesen, und wo bist du thätig gewesen? Ge-

Schwiegertochter an die Schwiegermutter wie eine seltene Tugend hervorgehoben und nachdrücklich bezeichnet. — 12. Sehr inniger Ausdruck für die Bekehrung zum Ewigen, den Jisrael anbetete. Das Bild an sich nicht selten und von den, unter die Flügel der Mutter sich flüchtenden Küchlein genommen. — 14. Wie aber Boas ihr das Trinken gestattet, so läßt er sie jetzt an der Mahlzeit seiner Arbeiter Theil nehmen. Daß die Morgenländer viel einfacher leben, als die Abendländer, ist bekannt. Essig erfrischt, doch war mit ihm wahrscheinlich etwas Oel gemischt, wie es in Algier Sitte ist. Durch das muhamedanische Verbot des Weinessigs ist dieser im Oriente außer Sitte gekommen. צבט ἅπ. λεγ. schon durch J. Kimchi mit dem arab. dhabata verglichen. — 15. 16. V. 15. בין was בּ־ V. 7. Das zweite וגם nun Steigerung. של von שלל. צבת ἅπ. λεγ. wahrscheinlich die kleinen Bündel Aehren, ehe sie zu großen Garben verbunden wurden (Raschi). Vor Allem befiehlt er ihnen gute Behandlung der Ruth. — 17. Ueber Ephah s. I. S. 396. Sie schlug die Aehren gleich auf dem Felde aus, weil sie so viel hatte, daß sie es nicht nach Hause tragen konnte. — 18. Ueberall kleine Züge der Liebe für ihre Schwiegermutter eingestreut,

segnet sei, der sich deiner angenommen! Da berichtete sie ihrer Schwiegermutter, bei wem sie thätig gewesen, und sprach: Der Name des Mannes, bei dem ich heute thätig war, ist Boas. 20. Da sprach Noomi zu ihrer Schwiegertochter: Gesegnet sei er dem Ewigen, da er seine Liebe den Lebenden und Todten nicht entzogen! Und Noomi sprach zu ihr: Verwandt ist mit uns der Mann, von unsern Lösern ist er. 21. Und Ruth die Moabiterin sprach: Er sprach auch zu mir: zu meinen Knechten halte dich, bis sie meine ganze Ernte beendigt haben. 22. Und Noomi sprach zu ihrer Schwiegertochter Ruth: Es ist gut meine Tochter, daß du mit seinen Mägden hinausgehest, daß man dir nicht übel thue auf einem andern Felde. 23. Da hielt sie sich zu den Mägden Boas' zu lesen, bis die Gerstenernte und die Waizenernte beendigt war, und wohnte bei ihrer Schwiegermutter.

לִקַּטְתְּ הַיּוֹם וְאָנָה עָשִׂית יְהִי מַכִּירֵךְ
בָּרוּךְ וַתַּגֵּד לַחֲמוֹתָהּ אֵת אֲשֶׁר־עָשְׂתָה
עִמּוֹ וַתֹּאמֶר שֵׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עָשִׂיתִי
עִמּוֹ הַיּוֹם בֹּעַז׃ (כ) וַתֹּאמֶר נָעֳמִי לְכַלָּתָהּ
בָּרוּךְ הוּא לַיהוָה אֲשֶׁר לֹא־עָזַב חַסְדּוֹ
אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַמֵּתִים וַתֹּאמֶר לָהּ
נָעֳמִי קָרוֹב לָנוּ הָאִישׁ מִגֹּאֲלֵנוּ הוּא׃
(כא) וַתֹּאמֶר רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה גַּם ׀ כִּי־אָמַר
אֵלַי עִם־הַנְּעָרִים אֲשֶׁר־לִי תִּדְבָּקִין עַד
אִם־כִּלּוּ אֵת כָּל־הַקָּצִיר אֲשֶׁר־לִי׃
(כב) וַתֹּאמֶר נָעֳמִי אֶל־רוּת כַּלָּתָהּ טוֹב
בִּתִּי כִּי תֵצְאִי עִם־נַעֲרוֹתָיו וְלֹא יִפְגְּעוּ
בָךְ בְּשָׂדֶה אַחֵר׃ (כג) וַתִּדְבַּק בְּנַעֲרוֹת
בֹּעַז לְלַקֵּט עַד־כְּלוֹת קְצִיר־הַשְּׂעֹרִים
וּקְצִיר הַחִטִּים וַתֵּשֶׁב אֶת־חֲמוֹתָהּ׃

III. Ruth fordert von Boas die Ehe und erhält sein Versprechen.

3. 1. Und Noomi, ihre Schwiegermutter, sprach zu ihr: Meine Tochter, hab' ich dir nicht eine Ruhestatt zu suchen, wo es dir wohlergehe? 2. Und nun, ist nicht Boas unser Verwandter, bei dessen Mägden du warst? Siehe, er wurfelt auf der Tenne Gerste diese Nacht. 3. So

ג (א) וַתֹּאמֶר לָהּ נָעֳמִי חֲמוֹתָהּ בִּתִּי
הֲלֹא אֲבַקֶּשׁ־לָךְ מָנוֹחַ אֲשֶׁר יִיטַב־לָךְ׃
(ב) וְעַתָּה הֲלֹא בֹעַז מֹדַעְתָּנוּ אֲשֶׁר הָיִית
אֶת־נַעֲרוֹתָיו הִנֵּה־הוּא זֹרֶה אֶת־גֹּרֶן
הַשְּׂעֹרִים הַלָּיְלָה׃ (ג) וְרָחַצְתְּ ׀ וָסַכְתְּ

vgl. V. 14. — 19. עשה steht hier als allgemeiner als לקט, Alles was zu dem Geschäft des Einsammelns gehört. מכירך s. V. 10. — 20. Den Lebenden und Todten, da Boas um der letztern, seiner Verwandten, willen, den ersteren also that. Die Schlußworte des V. haben ihre Erkl. in den Worten 3 M. 25, 25.: ויבא גאלו הקרב אליו וגאל את ממכר אחיו, wonach die Verwandten und zwar nach der Nähe der Verwandtschaft die Pflicht hatten, das verkaufte Erbgut für ihren verarmten Verwandten für den Kaufpreis zu lösen, wieder zu erwerben. Boas war aber nur der nachnächste, zur Lösung verpflichtete Verwandte. —

3. 1. Auf den Rath der Noomi geht Ruth Abends zur Tenne des Boas, wo dieser ruhete, legt sich zu seinen Füßen und fordert ihn auf, sie zum Weibe zu nehmen, da er der Löser sei. Er aber entsendet sie mit der Ansicht, daß, so lieb sie ihm geworden, erst der nähere Löser um seinen Willen gefragt werden müsse. — Noomi giebt zuerst den Zweck ihres folg. Rathes an; „Ruhestatt," unter dem Schutze eines Mannes sichres und sorgenfreies Leben. — 2. „Die Nacht," wenn im Morgenlande die Sonne sehr brennt, so werden die ländlichen Arbeiten gegen Abend und tief in die Nacht hinein gethan, insonders das Worfeln wegen des Abendwindes. — 3. Maßregeln, um den Boas

bade und salbe dich, und lege deine Gewänder dir an, und geh zur Tenne hinab; werde dem Manne nicht bemerklich, bis er sein Essen und Trinken beendet hat; 4. und es sei, wenn er sich niederlegt, so merke den Ort, wohin er sich legt, und gehe hin, und decke zu seinen Füßen auf, und lege dich, da wird er dir schon sagen, was du thun sollst. 5. Und sie sprach zu ihr: Alles was du zu mir sprichst, will ich thun. 6. Da ging sie zur Tenne hinab, und that Alles, wie ihr ihre Schwiegermutter geboten. 7. Und Boas aß und trank und sein Herz war fröhlich, und er ging sich niederzulegen am Ende des Garbenhaufens; da kam sie leise und deckte zu seinen Füßen auf und legte sich nieder. 8. Und es war um Mitternacht, da erschrak der Mann und beugte sich, und siehe, ein Weib lag zu seinen Füßen. 9. Da sprach er: Wer bist du? Und sie sprach: Ich bin Ruth, deine Magd, breite deine Decke über deine Magd aus, denn du bist Löser. 10. Da sprach er: Gesegnet sei dem Ewigen, meine Tochter! Du hast deine Liebe später noch besser bethätigt als früher, daß du nicht den Jünglingen, ob arm ob reich, nachgegangen. 11. Und nun, meine Tochter, fürchte nichts, Alles was du sprichst, werde ich dir thun, denn das ganze Thor meines Volkes weiß, daß du ein Biederweib

וְשַׂמְתְּי שִׂמְלֹתַיִךְ עָלַיִךְ וְיָרַדְתִּי הַגֹּרֶן
אַל־תִּוָּדְעִי לָאִישׁ עַד כַּלֹּתוֹ לֶאֱכֹל
וְלִשְׁתּוֹת׃ (ד) וִיהִי בְשָׁכְבוֹ וְיָדַעַתְּ אֶת־
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכַּב־שָׁם וּבָאת וְגִלִּית
מַרְגְּלֹתָיו וְשָׁכָבְתְּי וְהוּא יַגִּיד לָךְ אֵת
אֲשֶׁר תַּעֲשִׂין׃ (ה) וַתֹּאמֶר אֵלֶיהָ כֹּל
אֲשֶׁר־תֹּאמְרִי אֶעֱשֶׂה׃ (ו) וַתֵּרֶד
הַגֹּרֶן וַתַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוַּתָּה חֲמוֹתָהּ׃
(ז) וַיֹּאכַל בֹּעַז וַיֵּשְׁתְּ וַיִּיטַב לִבּוֹ וַיָּבֹא
לִשְׁכַּב בִּקְצֵה הָעֲרֵמָה וַתָּבֹא בַלָּט וַתְּגַל
מַרְגְּלֹתָיו וַתִּשְׁכָּב׃ (ח) וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה
וַיֶּחֱרַד הָאִישׁ וַיִּלָּפֵת וְהִנֵּה אִשָּׁה שֹׁכֶבֶת
מַרְגְּלֹתָיו׃ (ט) וַיֹּאמֶר מִי־אָתְּ וַתֹּאמֶר
אָנֹכִי רוּת אֲמָתֶךָ וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל־
אֲמָתְךָ כִּי גֹאֵל אָתָּה׃ (י) וַיֹּאמֶר בְּרוּכָה
אַתְּ לַיהוָה בִּתִּי הֵיטַבְתְּ חַסְדֵּךְ הָאַחֲרוֹן
מִן־הָרִאשׁוֹן לְבִלְתִּי־לֶכֶת אַחֲרֵי הַבַּחוּרִים
אִם־דַּל וְאִם־עָשִׁיר׃ (יא) וְעַתָּה בִּתִּי אַל־
תִּירְאִי כֹּל אֲשֶׁר־תֹּאמְרִי אֶעֱשֶׂה־לָּךְ כִּי
יוֹדֵעַ כָּל־שַׁעַר עַמִּי כִּי אֵשֶׁת חַיִל אָתְּ׃

ושמת קרי v. 3. וירדת קרי ibid.
ושכבת קרי v. 4.
אלי קרי ולא כתיב v. 5.

mehr zu gefallen und ihn zur Erreichung des Zweckes geneigter zu finden. „Deine Kleider," deine besten (Raschi: Schabbathkleider). — 4. Was hier Noomi vorschreibt, ist nichts als ein Entgegenkommen der Ruth hinsichtlich Boas', gestützt auf die alte Sitte der Löserverpflichtung, nachdem sich ihr Boas so gütig gezeigt. Im Morgenlande schlafen, wie die Reisenden berichten, zumeist die Diener zu den Füßen der Herren, indem sie das Ende der Decke über sich ziehen. — 7. Die Tenne war im Morgenlande ohne Bedachung. — 8. לפת vgl. Ijob 6, 18. — 9. Die jüd. Erkl. verstehen ופרשת וגו׳ als „nimm mich zum Weibe," und ein Anderes kann wohl nicht verstanden werden, da der Schluß des V. auf eine bestimmte Forderung zeigt und die Bitte „um Schutz," wie Ein. wollten (2, 12.), weder was sie, noch was er bis dahin gethan, nöthig machte. Derselbe züchtige Ausdruck für eheliche Beiwohnung Jech. 16, 8. כנף als Zipfel des Mantels, für Mantel oder Decke selbst Secharj. 8, 23. — 10. Freundliche Entgegnung des Boas. Ihre „spätere Liebe" ist die, daß sie, statt nach einem Jüngling zu trachten, sich lediglich dem Verwandten ihres ersten Mannes, selbst bei seinem vorgerückten Alter, angeschlossen und um ihn wirbt. — 11. Er verspricht ihr die Ehe. „Thor" für die ganze Stadt, wie oft, And. die Aeltesten der Stadt, die im Thore Gericht

bist. 12. Und nun allerdings, Löser bin ich, aber es ist noch ein näherer Löser als ich. 13. Bleibe diese Nacht, und am Morgen sei es, wenn er dich lösen will, gut, so löse er, und wenn er dich nicht lösen will, so werde ich dich lösen, ich, beim Leben des Ewigen! Bleibe liegen bis zum Morgen. 14. Da lag sie zu seinen Füßen bis zum Morgen, und stand auf, bevor Einer den Andern erkennen konnte, denn er sprach: Es darf nicht bemerkt werden, daß dies Weib zur Tenne gekommen. 15. Da sprach er: Gieb den Mantel her, den du anhast, und fasse ihn an. Sie faßte ihn an, und er maß sechs (Maß) Gerste, und legte sie ihr auf, und ging zur Stadt. 16. Sie aber kam zu ihrer Schwiegermutter, da sprach sie: Wie ist es um dich, meine Tochter? Da berichtete sie ihr Alles, was der Mann ihr gethan, 17. und sprach: Diese sechs (Maß) Gerste gab er mir, denn er sprach zu mir: du sollst nicht leer zu deiner Schwiegermutter kommen. 18. Da sprach sie: Bleibe, meine Tochter, bis du erfährst, wie die Sache ausfällt; denn dieser Mann wird nicht ruhen, bis daß er die Sache heute zu Ende gebracht.

IV. Boas löset und heirathet Ruth.

4. 1. Boas aber ging hinauf in's Thor, und setzte sich daselbst, und siehe, der Löser ging vorüber, von dem Boas geredet, und er sprach:

(יב) וְעַתָּה כִּי אָמְנָם כִּי אם גֹּאֵל אָנֹכִי
וְגַם יֵשׁ גֹּאֵל קָרוֹב מִמֶּנִּי׃ (יג) לִינִי ׀
הַלַּיְלָה וְהָיָה בַבֹּקֶר אִם־יִגְאָלֵךְ טוֹב
יִגְאָל וְאִם־לֹא יַחְפֹּץ לְגָאֳלֵךְ וּגְאַלְתִּיךְ
אָנֹכִי חַי־יְהוָה שִׁכְבִי עַד־הַבֹּקֶר׃ (יד)
וַתִּשְׁכַּב מַרְגְּלוֹתָו עַד־הַבֹּקֶר וַתָּקָם
בְּטֶרוֹם יַכִּיר אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וַיֹּאמֶר אַל־
יִוָּדַע כִּי־בָאָה הָאִשָּׁה הַגֹּרֶן׃ (טו) וַיֹּאמֶר
הָבִי הַמִּטְפַּחַת אֲשֶׁר־עָלַיִךְ וְאֶחֳזִי־בָהּ
וַתֹּאחֶז בָּהּ וַיָּמָד שֵׁשׁ־שְׂעֹרִים וַיָּשֶׁת
עָלֶיהָ וַיָּבֹא הָעִיר׃ (טז) וַתָּבוֹא אֶל־
חֲמוֹתָהּ וַתֹּאמֶר מִי־אַתְּ בִּתִּי וַתַּגֶּד־לָהּ
אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה־לָהּ הָאִישׁ׃ (יז)
וַתֹּאמֶר שֵׁשׁ־הַשְּׂעֹרִים הָאֵלֶּה נָתַן לִי כִּי
אָמַר אַל־תָּבוֹאִי רֵיקָם אֶל־חֲמוֹתֵךְ׃
(יח) וַתֹּאמֶר שְׁבִי בִתִּי עַד אֲשֶׁר תֵּדְעִין
אֵיךְ יִפֹּל דָּבָר כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי־
אִם־כִּלָּה הַדָּבָר הַיּוֹם׃

ד (א) וּבֹעַז עָלָה הַשַּׁעַר וַיֵּשֶׁב שָׁם וְהִנֵּה
הַגֹּאֵל עֹבֵר אֲשֶׁר דִּבֶּר־בֹּעַז וַיֹּאמֶר

כתיב ולא קרי v. 12. נ״א גֹּאֵל ibid.
ל׳ רבתי v. 13. קמץ בז״ק ibid.
מרגלותיו קרי v. 14. יתיר ו׳ ibid.
נ״א וְאֶחֱזִי־ v. 15. אלי קרי ולא כתיב v. 17.

halten 4, 1. 2. — 12—14. Jedoch ist noch ein näherer Löser da, der damit Vorrecht und Pflicht hat, so daß dieser seinen Willen erst aussprechen muß. Seine Geneigtheit aber zeigt Boas dadurch, daß er sie ruhig bis zum Morgen zu seinen Füßen liegen läßt. Er berührt sie nicht allein nicht, sondern sorgt dafür, daß Niemand beim Weggehen sie sehe, damit er auch ohne Bedenken den nähern Löser auffordern könne. — 15. Er gab ihr ein Geschenk als Zeichen mit, daß er sie wohlwollend aufgenommen (V. 17.) Ueber מטפחת s. II. S. 720. —

4. 1. Boas fordert nun im Thore (in der Gerichtsversammlung der Stadt) den nähern Verwandten als Löser auf, dieser verweigert zu lösen. Boas erwirbt die früheren Besitzungen Elimelech's und heirathet Ruth, die

סוּרָה שְׁבָה־פֹּה פְּלֹנִי אַלְמֹנִי וַיָּסַר
וַיֵּשֵׁב׃ (ב) וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי
הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ־פֹה וַיֵּשֵׁבוּ׃ (ג) וַיֹּאמֶר
לַגֹּאֵל חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאָחִינוּ
לֶאֱלִימֶלֶךְ מָכְרָה נָעֳמִי הַשָּׁבָה מִשְּׂדֵה
מוֹאָב׃ (ד) וַאֲנִי אָמַרְתִּי אֶגְלֶה אָזְנְךָ
לֵאמֹר קְנֵה נֶגֶד הַיֹּשְׁבִים וְנֶגֶד זִקְנֵי עַמִּי
אִם־תִּגְאַל גְּאָל וְאִם־לֹא יִגְאַל הַגִּידָה לִּי

מלרע v. 1. קמץ בז"ק v. 4.

Komm, setze dich hierher, du da! und er kam herbei und setzte sich.
2. Da nahm er zehn Männer von den Aeltesten der Stadt, und sprach: Setzet euch hierher! und sie setzten sich.
3. Und er sprach zum Löser: Das Ackerfeld, welches unserm Bruder, dem Elimelech, gehört hat, hat Noomi zu verkaufen, die aus dem Gefilde Moab's zurückgekehrt ist.
4. Ich aber dachte, ich will es dir kund geben, sprechend: erwirb es vor den hier Sitzenden und vor den Aeltesten meines Volkes; willst du lösen, so löse, willst du nicht lösen, sag' es mir an, daß ich es

ihm Obed, den Großvater David's, gebiert. — Um das Folgende zu verstehen, müssen wir uns die damals herrschende Sitte klar machen. Es war ein, tief in der Auffassung der vorderasiatischen Völker beruhendes, in das graueste Alterthum zurückreichendes Gesetz, daß, wenn Jemand kinderlos stürbe, der nächste Verwandte die Wittwe zu heirathen habe, und die Kinder, die er mit ihr zeugt, auf den Namen und das Erbtheil des Verstorbenen gehen. Wir sahen bei der Geschichte Thamars (s. I. S. 204), daß dies in der vormosaischen Zeit eine Zwangspflicht war, die auf Beiden lastete, wir sahen, daß das heil. Wort im Sinne der Humanität die Sitte zu einer freiwilligen machte, indem es die Erfüllung in das Belieben des Bruders stellte (s. I. S. 941.) Aber, wie öfter, das Gesetz vermochte die Sitte nur erst sehr spät zu modifiziren und wir haben daher den Umfang der Sitte in Ruths Zeit aus dem Buche selbst zu erkennen. Ein Gleiches fand mit dem Erbrecht statt. Nach dem mos. Gesetz fiel die Hinterlassenschaft Elimelech's seinen Söhnen und nach deren Tode Elimelech's Brüdern, in Ermangelung derer seinen Schwestern, in Ermangelung derer seinen Vaters-Brüdern zu (s. I. S. 811). Es scheint demnach, daß der unbenannte Löser ein Bruder Elimelech's, Boas ein Vaters-Bruder war. Niemals aber wird die Hinterlassenschaft der Wittwe zugewiesen, also hier weder Ruth noch Noomi. Und doch wird hier Alles der Noomi als Hauptbesitzerin und der Ruth als Nebenbesitzerin abgekauft und mit dem Kauf auch die Pflicht, Ruth zu heirathen und mit ihr Kinder für den Namen und das Gut ihres verstorbenen Mannes zu zeugen, erworben (V. 3. 5. 9. 10.) Hierzu kommt aber, daß Noomi und Ruth im armseligsten Zustande zurückgekehrt sind, so daß Ruth durch Aehrenlesen sie ernähren mußte, ja, der Noomi nach Hause bringt, was ihr von den ihr gereichten Speisen übrig geblieben (2, 18.) Es ist daraus sicher, daß Elimelech vor seiner Abreise seine Güter in Jisrael verkauft hatte, also hier nur von einem Anrecht auf die verkauften Aecker die Rede sein kann, sie nach ihrer Lösung wieder zu erhalten. Dieses Anrecht wird der Noomi zugesprochen, daher wird zwischen גאל und קנה unterschieden; der Löser löst die verkauften Güter von ihrem jetzigen Besitzer durch Zahlung des Kaufpreises (גאל), hat sie aber dann von der Noomi zu erwerben (קנה), mit diesem Erwerb ist aber die Pflicht, Ruth zu heirathen u. s. w. verbunden. Denn es ist wohl zu bemerken, daß der eigentliche Löser zwar die Güter lösen und von der Noomi erwerben will, aber sobald er erfährt, daß er dann auch die Ruth heirathen und die Güter etwaigen Kindern mit ihr überweisen muß, steht er davon ab. Hieraus ergiebt sich, daß die Sitte sich folgendermaßen gestaltet hatte: 1) verkaufte ein Jisraelit armuthshalber sein Erbgut, so hatten die Verwandten der Reihe nach die Pflicht, es zu lösen, 2) starb ein Jisraelit kinderlos, so verblieben die Güter so lange bei der Wittwe, bis einer der Verwandten der Reihe nach die Pflicht, sie zu heirathen, erfüllte; 3) die mit ihr erzeugten Kinder erben Namen und Gut des verstorbenen Mannes ihrer Mutter. Hieraus ist die Situation völlig klar. Nach dem Tode Elimelech's erbten das Anrecht auf die in Jisrael verkauften Erbgüter dessen zwei Söhne, nach deren Tode fiel das Anrecht der Noomi zu, weil auf ihres Mannes Namen kein Sohn und Erbe mehr vorhanden war, in zweiter Stelle der Ruth, da Orpah verzichtet hatte. Die Noomi zu heirathen, dazu war diese zu alt, es ging also die Verpflichtung auf Ruth über, durch die dem Machlon und somit auch dem Elimelech Name und Erbe geboren werden konnte. — Der Verfasser des Buches kannte den Namen des ersten Lösers nicht mehr, oder hielt ihn für zu unwichtig um ihn zu nennen. S. Einleit. zu Ruth. Vgl. noch II. S. 343. — 2. Die zehn Aeltesten als Zeugen des vorzunehmenden Aktes. „Zehn" vgl. 1 Schem. 25, 5. und öfter. — 3. Daß מכרה nicht als Prät. zu verstehen, ist klar, da im folg. der Erwerb immer „aus der Hand Noomi's" stattfinden soll, also „verkauft, hat zu verkaufen." — 4. הישבים Ein. die Bewohner der Stadt, wogegen V. 2. Für יגאל muß תגאל

וְאֵדְעָ כִּי אֵין זוּלָתְךָ לִגְאוֹל וְאָנֹכִי אַחֲרֶיךָ
וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֶגְאָל׃ (ה) וַיֹּאמֶר בֹּעַז
בְּיוֹם־קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד נָעֳמִי וּמֵאֵת
רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֵשֶׁת־הַמֵּת קָנִיתִי לְהָקִים
שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ׃ (ו) וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל
לֹא אוּכַל לִגְאָול־לִי פֶּן־אַשְׁחִית אֶת־
נַחֲלָתִי גְּאַל־לְךָ אַתָּה אֶת־גְּאֻלָּתִי כִּי לֹא־
אוּכַל לִגְאֹל׃ (ז) וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל
עַל־הַגְּאוּלָּה וְעַל־הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל־דָּבָר
שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת
הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל׃ (ח) וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל
לְבֹעַז קְנֵה־לָךְ וַיִּשְׁלֹף נַעֲלוֹ׃ (ט) וַיֹּאמֶר
בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל־הָעָם עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם
כִּי קָנִיתִי אֶת־כָּל־אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ וְאֵת
כָּל־אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נָעֳמִי׃
(י) וְגַם אֶת־רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן
קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם־הַמֵּת עַל־
נַחֲלָתוֹ וְלֹא־יִכָּרֵת שֵׁם־הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו

ואדעה קרי v. 4.
v. 6. יתיר ו׳ v. 5. קנית קרי

wisse, denn außer dir ist Keiner zum Lösen da und ich nach dir. Da sprach jener: ich will lösen.
5. Und Boas sprach: Am Tage, wo du das Feld von Noomi's Hand erwirbst, erwirbst du es auch von Ruth, der Moabiterin, dem Weibe des Verstorbenen, um den Namen des Verstorbenen zu erhalten auf sein Erbgut.
6. Da sprach der Löser: Kann ich nicht für mich lösen, daß ich nicht mein Erbgut verderbe, so löse du meine Lösung für dich, denn ich kann nicht lösen.
7. Und das war vormals in Jisrael bei Lösung und Tausch, Jedwedes zu bestätigen: es zog der Eine seinen Schuh ab und gab ihn dem Andern, und das war das Zeugniß in Jisrael.
8. Da sprach der Löser zu Boas: Erwirb es dir! und zog seinen Schuh ab.
9. Und Boas sprach zu den Aeltesten und zum ganzen Volke: Zeugen seid ihr heute, daß ich erworben habe Alles, was dem Elimelech, und Alles, was dem Chiljon und Machlon gehört hat, von Noomi's Hand;
10. und auch Ruth die Moabiterin, das Weib Machlon's, habe ich mir zum Weibe erworben, den Namen des Verstorbenen auf sein Erbgut zu erhalten, daß nicht der Name des Ver-

gelesen werden. — 5. ומאת ist viel feiner als ואת, der Sinn aber bei Beiden gleich. — 6. Der Grund, den der Löser nunmehr angiebt, ist: wenn ich durch die Lösung die Güter frei mache und sie mir zufallen, so will ich lösen; wenn aber die Güter durch die Heirath mit Ruth von den meinigen getrennt bleiben und den mit ihr zu zeugenden Kindern anheimfallen, so werden meine Güter und somit das Erbgut meiner bisherigen Kinder durch die Zahlung jenes Lösegeldes zu sehr benachtheiligt, verschuldet. Die bisherigen Erkl. haben dies nicht verstanden. — 7. Die hier erwähnte Sitte unterschied sich wesentlich von der 5 M. 25. vorgeschriebenen, daß hier derjenige, der ein Recht oder eine Verpflichtung überträgt, dem Andern, dem sie übertragen wird, seinen Schuh übergiebt, während dort die Schwägerin dem ihr die Ehe verweigernden Schwager den Schuh abzieht und vor ihm ausspeit, weil er eine auf ihm ruhende Verpflichtung nicht lösen will. Da es sich bei Tausch und Verkauf in ältester Zeit zumeist um Ländereien gehandelt, so drückt die hier bezeichnete Zeremonie aus, daß ihm die alleinige Erlaubniß, den Acker nach Belieben zu betreten, übergeben worden. Targ. überträgt den Handschuh der rechten Hand, wahrscheinlich nach seiner Zeit; bei den späteren Juden irgend ein beliebiges Zeug (לקבל קנין). Der Gebrauch des Schuhs in solchen und ähnlichen Akten ist bei den Westasiaten noch jetzt sehr gebräuchlich. Ob die alten Hebräer mehr Schuhe oder Sandalen getragen haben, läßt sich kaum noch bestimmen, da im Morgenlande noch jetzt der Schuh die Sandalen nicht ersetzt hat. Vgl. I. S. 308. Indem wir hier eine größere Zahl alter Schuhe und Sandalen in der Abbildung geben, ersieht man, wie es bei den alten Aegyptern häufig war, die Sandale in eine verlängerte Spitze auslaufen zu lassen (Fig. c.), oder sie aus Papyrus zu machen, wo dann die Sohle mit schief geflochtenen Streifen besetzt war,

storbenen verlösche aus seinen Brüdern und aus dem Thore seines Ortes: Zeugen seid ihr heute. 11. Da sprach das ganze Volk, welches im Thore war, und die Aeltesten: Zeugen sind wir! der Ewige mache das Weib, die zu deinem Hause eingeht, wie Rachel und Leah, welche beide das Haus Jisrael erbauet haben, und erwirb Fülle in Ephrathah, und mache

וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם׃
(יא) וַיֹּאמְרוּ כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־בַּשַּׁעַר
וְהַזְּקֵנִים עֵדִים יִתֵּן יְהוָה אֶת־הָאִשָּׁה
הַבָּאָה אֶל־בֵּיתֶךָ כְּרָחֵל ׀ וּכְלֵאָה אֲשֶׁר
בָּנוּ שְׁתֵּיהֶם אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וַעֲשֵׂה־
חַיִל בְּאֶפְרָתָה וּקְרָא־שֵׁם בְּבֵית לָחֶם׃

die an dem Riemen, der um die Sohle lief, befestigt waren (Fig. a.) Unsere beiden Holzschnitte zeigen den Fortgang in den Formen und Verzierungen der Sandalen, bis sie bei den Griechen und Römern zu Gegenständen des Luxus und der höchsten Kunst wurden. Daß auch die Hebräerinnen viel Aufmerksamkeit darauf verwandten, sieht man aus dem H. L. 7, 1. Judith 16, 9. — 11. 12. Segensspruch, der vom ganzen Jisrael bis zu Perez, dem Hause, welchem Boas angehörte, herabgeht. Ephrath und Beth-Lechem s. Anmerkung zu 1, 2. Thamar 1 M. 38. —



Antike Schuhe und Sandalen,
a. b. c. Aegyptische; d. e. f. g. h. i. Persische; k. Asiatische; l. n. Phrygische;
m. q. r. s. Dazische; o. p. Griechische.

dir einen Namen in Beth-Lechem; 12. und dein Haus werde wie das Haus Perez', die Thamar dem Jehudah gebar, durch die Nachkommen, die der Ewige dir geben wird von diesem Weibe! 13. Und Boas nahm die Ruth, und sie ward ihm zum Weibe, und er kam zu ihr, und der Ewige verlieh ihr Schwangerschaft, und sie gebar einen Sohn. 14. Da sprachen die Frauen zur Noomi: Gepriesen sei der Ewige, der dir heute einen

(יב) וִיהִ֤י בֵֽיתְךָ֙ כְּבֵ֣ית פֶּ֔רֶץ אֲשֶׁר־יָלְדָ֥ה
תָמָ֖ר לִֽיהוּדָ֑ה מִן־הַזֶּ֗רַע אֲשֶׁ֨ר יִתֵּ֤ן יְהוָה֙
לְךָ֔ מִן־הַנַּעֲרָ֖ה הַזֹּֽאת׃ (יג) וַיִּקַּ֨ח בֹּ֤עַז
אֶת־רוּת֙ וַתְּהִי־ל֣וֹ לְאִשָּׁ֔ה וַיָּבֹ֖א אֵלֶ֑יהָ
וַיִּתֵּ֨ן יְהוָ֥ה לָ֛הּ הֵרָי֖וֹן וַתֵּ֥לֶד בֵּֽן׃
(יד) וַתֹּאמַ֤רְנָה הַנָּשִׁים֙ אֶֽל־נָעֳמִ֔י בָּר֣וּךְ
יְהוָ֔ה אֲשֶׁ֨ר לֹ֣א הִשְׁבִּ֥ית לָ֛ךְ גֹּאֵ֖ל הַיּ֑וֹם



Griechische und Römische Sandalen.

וַיִּקָּרֵא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל׃ (טו) וְהָיָה לָךְ
לְמֵשִׁיב נֶפֶשׁ וּלְכַלְכֵּל אֶת־שֵׂיבָתֵךְ כִּי
כַלָּתֵךְ אֲשֶׁר־אֲהֵבַתֶךְ יְלָדַתּוּ אֲשֶׁר־הִיא
טוֹבָה לָךְ מִשִּׁבְעָה בָּנִים׃ (טז) וַתִּקַּח
נָעֳמִי אֶת־הַיֶּלֶד וַתְּשִׁתֵהוּ בְחֵיקָהּ וַתְּהִי־
לוֹ לְאֹמֶנֶת׃ (יז) וַתִּקְרֶאנָה לוֹ הַשְּׁכֵנוֹת
שֵׁם לֵאמֹר יֻלַּד־בֵּן לְנָעֳמִי וַתִּקְרֶאנָה
שְׁמוֹ עוֹבֵד הוּא אֲבִי־יִשַׁי אֲבִי דָוִד׃
(יח) וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת פָּרֶץ פֶּרֶץ הוֹלִיד
אֶת־חֶצְרוֹן׃ (יט) וְחֶצְרוֹן הוֹלִיד אֶת־רָם
וְרָם הוֹלִיד אֶת־עַמִּינָדָב׃ (כ) וְעַמִּינָדָב
הוֹלִיד אֶת־נַחְשׁוֹן וְנַחְשׁוֹן הוֹלִיד אֶת־
שַׂלְמָה׃ (כא) וְשַׂלְמוֹן הוֹלִיד אֶת־בֹּעַז
וּבֹעַז הוֹלִיד אֶת־עוֹבֵד׃ (כב) וְעוֹבֵד הוֹלִיד
אֶת־יִשָׁי וְיִשַׁי הוֹלִיד אֶת־דָּוִד׃

v. 15. נ״א שֵׂבָתֵךְ ibid. נ״א אֲהֵבָתֶךְ
v. 18. קמץ בז״ק v. 22. קמץ בז״ק

Löser nicht fehlen ließ, und sein Name werde gerühmt in Jisrael; 15. und er werde dir zum Erquicker der Seele und zum Versorger deines Alters, denn deine Schwiegertochter, die dich liebt, hat ihn geboren, sie die für dich besser war denn sieben Söhne. 16. Da nahm Noomi das Kind, und legte es in ihren Schooß, und ward ihm zur Wärterin. 17. Und die Nachbarinnen gaben ihm einen Namen, sprechend: Ein Sohn ward der Noomi geboren; und sie nannten seinen Namen Obed: das ist der Vater Jischai's, des Vaters Davids. 18. Und dies sind die Geschlechter des Perez: Perez zeugte Chezron, 19. und Chezron zeugte Ram, und Ram zeugte Amminadab, 20. und Amminadab zeugte Nachschon, und Nachschon zeugte Salmah, 21. und Salmon zeugte Boas, und Boas zeugte Obed, 22. und Obed zeugte Jischai, und Jischai zeugte David.

סכום פסוקי דספר רות שמונים וחמשה׳ וסימנו סורה שבה פה פלני אלמני׳ וחציו ותאמר רות המואביה גם כי אמר אלי׃

14. Löser, indem er die Familie des Elimelech und der Noomi fortpflanzen wird, ohne daß er eigentlich ihr angehört. — 17. Eigenthümlich ist es, daß die Nachbarinnen dem Neugebornen den Namen beilegen, vgl. Luc. 1, 57. Obed heißt Dienender, wahrscheinlich hier: der der Noomi dienen, nützen soll. Der Verf. wollte dem Namen eine Bedeutung zur Geschichte geben, es mißglückte ihm aber (s. Einl. zu Ruth). And.: der Gott dient. Christl. Ausleger wundern sich, daß er nicht nach V. 10. Machlon genannt wurde. Allein der eigene Sohn ward bei den Jisraeliten auch nicht wie der Vater genannt, sondern vielmehr Obed, Sohn Machlon's. — 18. Wir haben schon I. S. 365 auf die Unvollständigkeit der folg. Genealogie hingewiesen, indem von Chezron, der nach Aegypten mitzog, bis David nur 7 Geschlechter angegeben werden, während bis zur Geburt David's 876 (nach der trad. Annahme von 215 Jahren auf den Aufenthalt der Jisraeliten in Aegypten 661) Jahre verflossen waren. Noch mehr zeigt sich dies, wenn wir Nachschon, Sohn Amminadab's, am Sinai als Stammfürst nennen sehen (4 M. 1, 7. und öft.), so daß die von da bis zur Geburt David's verflossenen 445 Jahre nur 4 Zwischenglieder haben. Es ist daraus klar, daß die geneal. Tabelle nur die bedeutenderen Männer benennt mit Uebergehung vieler in Vergessenheit gekommener Mittelglieder. Einleuchtend ist es, daß von Boas an die Aufführung genau ist, weil sie von David bis dahin noch leicht im Gedächtniß sein konnte, und sich die erzählte Begebenheit daran knüpften. —

Einleitung zum Buche Ruth.

1. Inhalt. Von allen Büchern der Schrift unterscheidet sich dieses Büchlein wesentlich dadurch, daß es, weit ab von der großen Strömung des jisr. Volkes, deren stürmischer Wellenschlag die Bücher der Geschichte, wie der Propheten bewegt, eben so fern von den Tiefen der Spekulation oder der ewigen Gefühle des Menschenherzens, in welche sich Psalmen, Sprüche, Jjob, Hoheslied und Keheleth versenken, in den bescheidenen Kreis einer Familie uns versetzt, deren Weh und Noth, deren Tugend und Rettung im engen Rahmen mit scharfen Zügen und lebhaftem Kolorit vorgeführt werden. Es reiht sich so allein an einige Szenen des ersten Buches Moscheh im Leben der Erzväter, sonst hat es seines Gleichen in der Schrift nicht. Nur durch die Warnung, die es, auch ohne sie auszusprechen, an seine Spitze stellt vor der Auswanderung aus dem Lande der Väter, seine Mitbürger zur Zeit der Bedrängniß zu verlassen — wofür Elimelech und seine Söhne ihre Gräber weit in der Fremde und in der Armuth finden — und durch die genealogische Aufstellung der Familie David's am Schlusse knüpft es an die Geschichte der Nation an, und reiht sich als ein kleines, für sich bestehendes Gemälde in die große Bilderreihe, die uns über das Alterthum Jisraels überkommen ist, ein. Elimelech mit seinem Weibe und seinen zwei Söhnen, verläßt bei einer andauernden Hungersnoth das heil. Land und siedelt sich in Moab an. Dort stirbt er, sterben die mit Moabiterinnen verheiratheten Söhne kinderlos. In bitterster Armuth verläßt Noomi als kinderlose Wittwe die Fremde, um nach 10jähriger Entfernung in die Heimath zu kehren; sie will in edelster Resignation die sie begleitenden Schwiegertöchter bereden zurückzubleiben, die eine gehorcht ihr, die andere, Ruth, entfaltet die treueste, anhänglichste Liebe. Sie folgt ihr nach Bethlechem und ernährt sie durch Aehrenlesen. Aber die Vorsehung führt sie auf das Feld eines edeln Verwandten ihres Schwiegervaters, Boas', und es beginnt die Belohnung der Treue. Boas unterstützt sie wacker und doch aufs Schonendste und geht auf ihr Verlangen, nach uralter Sitte, sie, die kinderlose Wittwe, deren Familie mit ihr erlöschen würde, als Verwandter zu ehelichen, nachdem ein näherer es verweigert hat, ein. Er löst ihre Güter, heirathet sie und erhält von ihr einen Sohn, den Großvater David's. Vor Allen ist dadurch Noomi beglückt, deren Alter so durch frische Blüthen bekränzt wird (4, 15.)

2. Tendenz. Charakter. Form. Man hat der kleinen Schrift den Zweck beigelegt, durch die Erzählung dieses Vorganges die Ahnen David's, wenn auch nicht mit der weltlichen, doch mit der sittlichen Größe seiner Väter verherrlichen zu wollen. Daß dies allerdings ein Nebenzweck gewesen, kann man aus der scharfen Betonung „dies ist der Vater Jischai's, des Vaters David's" 4, 17. und aus der Hinzufügung des Davidischen Geschlechtsregisters leicht erkennen. Indeß muß man den Charakter des ganzen Büchleins genauer ins Auge fassen. Wenn man beachtet, daß hier aus einer Zeit, die mindestens über ein Jahrhundert vor David's Geburt hinaufreicht, des Breitesten alle Gespräche der handelnden Personen mitgetheilt werden, wie Noomi ihre Schwiegertöchtee bereden will, umzukehren und deren Gegenrede (1, 8—17.), was Noomi den Leuten bei ihrer Rückkehr erwiedert (1, 20. 21.), das Gespräch Boas' mit seinem Aufseher und der Ruth (2, 19—22.), Noomi's mit Ruth (3, 1—5.), Boas' mit Ruth (3, 9—15.), endlich sehr ausführlich die Verhandlung Boas' mit dem ersten Löser und die Worte des Volks dazu (4, 1—12.), die Worte der Nachbarinnen zur Noomi (4, 14. 15.) — so wird man leicht zugeben, daß hier von einer strikten und nackten Geschichtserzählung gar nicht die Rede sein kann, daß vielmehr in epischer Ruhe durch diese Reden der Charakter der Personen, ihre sie bewegenden Gedanken und Gefühle gezeichnet werden sollen, daß dies Alles Werk des Verfassers ist, der die einfachen Thatsachen zu einem idyllischen Gemälde ausarbeitet und schmückt. Es entgeht dies bei näherer Prüfung dieser Reden, die oft voll und breit ausfallen, und nach deren Wegfall das Buch nur wenige Verse ausmachen würde, noch weniger. Es bestätigt sich dies auch insonders, wenn man die meisten Namen der Personen ansieht. Machlon und Chiljon sind offenbar erdichtete Namen für zwei Männer, die frühzeitig wegsterben, ebenso Orpah für ein Weib, das durch sein Thun sofort von der Bühne verschwindet (s. Anm. I. zu 1, 4.); Noomi wird durch das Wortspiel in 1, 20. sehr verdächtig, und selbst in der Ruth scheint sich die Anspielung (רעות) geltend gemacht zu haben.

Während alle diese Namen eine glückliche Deutung erweisen, mißglückt es dem Verf. da, wo er einem bestimmt geschichtlichen Namen, dem Obed, der als Großvater David's nicht zweifelhaft sein konnte, eine Deutung, die ihn mit dem Geschehniß in Verbindung bringen soll, unterschieben will, gänzlich, was ein helles Schlaglicht auf den ganzen Charakter des Buches wirft. Nicht minder müssen die Namen Elimelech und Boas geschichtlich gewesen sein, wie denn auch ihre Bedeutung sich nicht ihrem Thun bezeichnend anschließt. All dies spiegelt sich auch darin ab, daß der Verf. den Namen des ersten Lösers nicht allein verschweigt, sondern auch seine Absicht ihn zu verschweigen, (4, 1. wo ihn zu nennen gar nicht nothwendig war [es ist Anrede], also das פלני אלמני gesucht ist), zu erkennen giebt. Hieraus geht hervor, daß die einfachen Thatsachen und einige Namen dem Verf. geschichtlich übergeben waren, daß er aber die Schrift in der Absicht, jene auszuführen und episch zu produziren, verfaßt hat. Das Schriftchen ist demnach nicht sowohl aus dem Drange, zu berichten, was vorgegangen, Geschichte zu schreiben, als vielmehr eine geschichtliche Ueberlieferung in episch dichterischer Weise auszuführen, hervorgegangen. Es kommt daher auch insonders dem Verf. auf die Zeichnung der Charaktere an. Die edle Resignation der Noomi, die außerordentliche Treue der Ruth (vgl. 2, 18.), die Biederkeit und Uneigennützigkeit (vgl. 3, 14.) des Boas treten in Wort und That leuchtend hervor. Urtheil und Spruch drückt der Verf. selbst nie aus, sondern weiß sie geschickt bald dem Boas, bald dem Volke in den Mund zu legen.

3. Abfasser. Abfassungszeit. Auch dieses Büchleins Verfasser ist uns unbekannt und wenn der Talm. Bab. bath. 14, 2. Schemuel als Verf. nennt, so beruht dies auf Voraussetzungen, die nicht zutreffen. Es ist vielmehr ersichtlich, daß der Abfasser vor dem Emporsteigen Davids nicht gelebt haben kann. Daß er aber unter David, bald nach dessen Thronbesteigung gelebt, geht aus folgendem hervor: 1) daß die genealogische Tabelle nur bis David geführt ist, was durch den Schluß des V. 4, 17. einen besondern Nachdruck erhält; es ist nicht abzusehen, wenn der Verf. unter einem spätern König gelebt, warum er jene nicht bis zu diesem hätte führen sollen; 2) daß mit dieser Annahme allein der Nebenzweck des Verf., David durch seine Väter zu verherrlichen, überhaupt, warum er diesen Vorgang zu einem ausführlichen Gemälde wählte, erklärlich ist; unter späteren Königen des Davidischen Hauses wäre das Ganze zu kleinlich für jene gewesen; 3) der Beginn des Buches „es war zur Zeit, als die Richter richteten" zeigt, verglichen mit Richt. 19, 1. 25., mehr auf noch nicht zu lange vergangene Zeit; 4) die ganze Schilderung, wie sie dem Verf. selbst entfließt, zeugt noch von einer in Sitten einfacheren, die sittliche Kraft über den äußern Glanz setzenden Zeit, wie sie mit Schelomoh aus Jisrael wich. Wenn man das „vormals" 4, 7. entgegensetzt, das auf eine frühere Sitte hinweist, die demnach in David's Zeit verschwunden sein müßte, während doch nach unserer Annahme nur etwas über ein Jahrhundert zwischen dem Vorgange und dem Buche lag, im Oriente sich aber Sitten nicht so schnell verändern: so muß man bedenken, daß die Schilderung des Schuhreichens zwischen Boas und seinem Verwandten schwerlich auf Faktisches sich stützte, sondern zu den vom Verf. gegebenen Ausschmückungen gehört, so daß diese Sitte viel früher erloschen sein konnte, aber vom Verf. hier benutzt wurde. Endlich beliebte man die Sprache hie und da als aramäisch zu bezeichnen, allein, daß die wenigen Archäismen kein Kriterium abgeben, muß jetzt zugegeben werden. Der Charakter der ganzen Sprache ist so einfach, die Schilderung hat durchaus das später beliebte Vergrößernde und Wunderbare nicht an sich, sondern beruht lediglich auf sittlicher Kraft und Größe und deren Anerkennung, daß die Abfassungszeit dadurch als eine frühe gesichert wird. Die Chronik benutzt bereits den genealogischen Schluß wörtlich 1 Chr. 2, 10 ff.

איכה

Threni.

Klagelieder.

I. Allgemeiner Schmerzensausbruch.

1. 1.*) Ach, wie einsam sitzt die Stadt; die an Volk so groß, ist wie Witwe worden; die so groß unter den Völkern, Fürstin unter den Ländern, sie ist frohnend geworden. 2. Bei Nacht selbst weinet sie, auf den Wangen die Thräne; Niemand tröstet sie von allen ihren Buhlen; all ihre Freunde

*) Namentlich in diesen Klageliedern ist die alphabetarische Form der rothe Faden, der sich durch das Ganze zieht, und deshalb in der Uebersetzung nicht zu vernachlässigen. Allerdings wird es dabei hier und da nothwendig, irgend ein Wort vorauszusetzen oder eine Versetzung vorzunehmen. Dieselbe Form bewahrten wir schon in Ps. 119. 111. 112. 145.

א (א) אֵיכָה ׀ יָשְׁבָה בָדָד הָעִיר רַבָּתִי
עָם הָיְתָה כְּאַלְמָנָה רַבָּתִי בַגּוֹיִם שָׂרָתִי
בַּמְּדִינוֹת הָיְתָה לָמַס׃ (ב) בָּכוֹ תִבְכֶּה
בַּלַּיְלָה וְדִמְעָתָהּ עַל לֶחֱיָהּ אֵין־לָהּ
מְנַחֵם מִכָּל־אֹהֲבֶיהָ כָּל־רֵעֶיהָ בָּגְדוּ בָהּ

v. 2. עטי׳ בָּגְדוּ

1. Erster Klagegesang. Wir stehen hier auf dem Boden eines großen Geschickes, eines außerordentlichen Trauerfalles. Eine Nation ist gefallen, aber sie lebt noch und betrauert sich selbst; eine Stadt ist zertrümmert, aber besteht noch, wenn auch nur im Herzen ihrer Bewohner, und stimmt das Klagelied über sich selbst an; ein Volk ist in die Verbannung geführt, aber sein Geist weilt in der Heimath und geht jammernd die Straßen nach seinem Heiligthume. Das ist Juda, das, oft besiegt, seinen Sieger immer überstehen sollte, dies Jeruschalajim, das, oft zerstört, aus seinen Trümmern immer wieder erstehen sollte, ein ewiges Volk, eine ewige Stadt, dem Wandel des Geschicks mehr als andere ausgesetzt, dennoch unwandelbar im Bestande. Jeruschalajim war vom Casdimkönige Nebuchadnezzar erobert, zerstört, der Tempel verbrannt, sein letzter König geblendet, sein Volk gefangen nach Babel geführt. Auch die Reste des ärmsten Theiles, anfangs im Lande geblieben, begannen sich zu zerstreuen. Da erhebt die Klage ihr Haupt und ringt nach Ausspruch; der immer erneuerte Seufzer gestaltet sich zum Wort; das jammererfüllte Herz sehnt sich nach Tröstung und thut den ersten Schritt dahin in dem Ausdrucke seines Wehs. Welche Form wird jene sich wählen? Die Klage hat nur einen innern Zusammenhang, sie ist nicht befähigt, Vers an Vers in engster Gedankenverbindung zu schließen; sie ist umhüllt von einem Mantel, aber ihre Glieder unter diesem sind nackt. So ist für sie auf dem Boden der israelitischen Poesie die angemessenste Form die alphabetarische, eine Form, die den Versen einen äußern Faden leiht, um in der Gesammtheit einen bestimmten Gedanken auszudrücken, aber desto mehr Freiheit für die

הָיוּ לָהּ לְאֹיְבִים׃ (ג) גָּלְתָה יְהוּדָה מֵעֹנִי
וּמֵרֹב עֲבֹדָה הִיא יָשְׁבָה בַגּוֹיִם לֹא
מָצְאָה מָנוֹחַ כָּל־רֹדְפֶיהָ הִשִּׂיגוּהָ בֵּין
הַמְּצָרִים׃ (ד) דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת מִבְּלִי
בָּאֵי מוֹעֵד כָּל־שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמֵמִין כֹּהֲנֶיהָ
נֶאֱנָחִים בְּתוּלֹתֶיהָ נּוּגוֹת וְהִיא מַר־לָהּ׃
(ה) הָיוּ צָרֶיהָ לְרֹאשׁ אֹיְבֶיהָ שָׁלוּ כִּי־
יְהוָה הוֹגָהּ עַל־רֹב־פְּשָׁעֶיהָ עוֹלָלֶיהָ הָלְכוּ
שְׁבִי לִפְנֵי־צָר׃ (ו) וַיֵּצֵא מִן־בַּת־צִיּוֹן כָּל־
הֲדָרָהּ הָיוּ שָׂרֶיהָ כְּאַיָּלִים לֹא־מָצְאוּ

נ״א נֶאֱנָחִים v. 4.
נ״א מִן בַּת־ מבת קרי v. 6.

verriethen sie, wurden ihr zu Feinden. 3. Darum wandert Jehudah vor Elend und schwerer Knechtschaft; weilt es unter den Völkern, findet's keine Ruhestatt; all seine Verfolger erreichen es mitten in Drangsalen. 4. Es trauern die Wege nach Zijon, ohne Pilger zum Feste; ihre Thore sind alle verödet, ihre Priester seufzen, ihre Jungfrauen wimmern, und sie, wie weh ist ihr! 5. Feinde wurden zum Haupt ihr, ihren Gegnern geht's wohl, denn der Ewige machte sie elend ob ihrer Sünden Fülle, ihre Kindlein gehen gefangen vor dem Dränger her. 6. Gewichen von der Tochter Zijon's ist all ihr Glanz; ihre Fürsten wie Hirsche, die

Aufeinanderfolge der Details läßt. Der Dichter hat so dem innern Drang genügt, der mit seiner Klage bald dahin, bald dorthin fahren und sie dennoch zusammenbinden will zu einem faßlichen Werke. Die verschiedenen Arten dieser alphabetarischen Form charakterisiren zugleich die Stimmung des Liedes. Der erste Klagegesang schildert zunächst den Gegenstand der Klage, die zertrümmerte Stadt, das verbannte, gefangene Volk, das zerstörte Heiligthum 1—6.; er personifizirt dann die Stadt, blickt in ihr Inneres und läßt sie zuerst einzelne Klageworte aussprechen 7—11. (s. V. 9. 11.), bis sie selbst in volle Klage 12—16. wiederholt ausbricht 18—22. Es ist noch nur Schilderung ihres schrecklichen Schicksals, durchbrochen hie und da vom Geständniß der Verschuldung (V. 5. 8. 14. 18.), und geschlossen vom Wunsch nach Vergeltung des Unrechts, das ihre Feinde an ihr verübt (V. 22.) Die alphabetarische Art in diesem Gesange ist daher die weiteste, am wenigsten zusammengedrängte, wie der Klagende noch keine Fassung erlangt hat, sondern sein Auge über die Mannigfaltigkeit der Trauer schweifen läßt. Der Buchstabe steht am Beginn jedes Verses, der aus drei Gliedern besteht, die aber meist wieder in zwei Hälften zerfallen. — 1. Der Midr. verbindet sinnig die drei איכה Moscheh's (5 M. 1, 12.), Jeschajah's (1, 21.) und der Klagel. hier, die drei Zustände Jisrael's bezeichnend. י paragog. in רבתי und שרתי, wodurch, wie durch das zweimalige היתה ein tief nachdrücklicher Klang hervorgebracht wird. רבת בנים 1 Schem. 2, 5. Der Streit, wessen Wittwe Jerusch. sei, ist überflüssig, da damit nur der verödete, vereinsamte Zustand der Stadt geschildert werden soll. Neuere ziehen der Versglieder wegen רבתי בגוים zum Vorhergehenden; allein der Gleichklang und die Verbindung mit ב weist die Worte zum Folgenden. Bei למם erinnert der Midr., daß es mit סיני gleichen Buchstabenwerth habe. — 2. „In der Nacht," selbst in der Nacht, also sicher am Tage auch, also Tag und Nacht. Ihre früheren Verbündeten leihen nicht allein ihr keinen Beistand, sondern haben an ihrer Zertrümmerung Theil genommen. Es ist dies jedes Gefallnen Erfahrung; daß aber die benachbarten Völkerschaften den Fall Juda's benutzten, um Beute und Besitz zu erwerben, geht aus mehrfachen Aussprüchen Jirmejah's hervor. — 3. Die Interpr. konnten sich nicht gut in den Vers finden, weil Juda schon ausgewandert, fortgeführt war, als das Lied geschrieben ward. Aber der Dichter will den damaligen Zustand Jisrael's überhaupt schildern. Es findet nirgends Ruhe, selbst unter den fremden Völkern kann es nicht weilen, weil es auch dort bedrängt und verfolgt wird, es ist daher überall im Fortwandern (גלתה) begriffen, also nicht blos aus dem heil. Lande. So schon 5 M. 28, 65. wörtlich. המצרים erkl. Raschi: auf beiden Seiten steile Höhen, so daß man nicht entfliehen kann; Midr. zwischen dem 17ten Thammus und 9ten Ab. And.: Grenzen. — 4. Die sonst, namentlich durch, zu den Festen (שלש רגלים) Pilgernde belebten Straßen nach Zijon sind jetzt verödet, die Thore, in denen die Masse der Kommenden und der Bewohner (Volks- und Gerichtsversammlungen) sich drängte, verwüstet. Priester und Jungfrauen, als die Geheiligten einer Nation. Die 3 einsylbigen Worte zum Schlusse sehr nachdrücklich. — 5. Vgl. 5 M. 28, 44. Die Worte des V. vereinigen sich um die ־יה, wie auch im vor. Verse. Die Wegführung als Wegtreibung der Kinder vor dem Feinde her sehr stark hervorgehoben. — 6. Der Glanz, zunächst in den Fürsten. Das vielgehetzte Gewild, ohne Nahrung, ohne Kraft, sucht immer noch vor dem Verfolger zu

מְרַעֶה וַיֵּלְכוּ בְלֹא־כֹחַ לִפְנֵי רוֹדֵף׃
(ז) זָכְרָה יְרוּשָׁלַםִ יְמֵי עָנְיָהּ וּמְרוּדֶיהָ כֹּל
מַחֲמֻדֶיהָ אֲשֶׁר הָיוּ מִימֵי קֶדֶם בִּנְפֹל
עַמָּהּ בְּיַד־צָר וְאֵין עוֹזֵר לָהּ רָאוּהָ צָרִים
שָׂחֲקוּ עַל־מִשְׁבַּתֶּהָ׃ (ח) חֵטְא חָטְאָה

v. 7. נ״א כָּל

keine Weide fanden, kraftlos flieh'n sie vor dem Verfolger. 7. Ha! in den Tagen des Elends und der Verfolgung denkt Jeruschalajim all ihrer Herrlichkeiten in den Tagen der Vorzeit: da ihr Volk sinkt durch Drängers Hand und Niemand hilft ihr, Feinde sehen auf sie, lachen ihres Untergangs. 8. Immer schwerer sündigte



Ein Thor des jetzigen Jeruschalajim, das St. Stephansthor.

fliehen. — 7. Die schwerfälligen Worte כל מחמדיה אשר היו מימי קדם will Ewald entfernen; dann hat aber זכרה keinen rechten Sinn, da es vom gegenwärtigen Elend nicht gesagt werden kann. Vielmehr ist der Vergleich des Ehemals und Jetzt in seiner ätzenden Gewalt recht Sache des Trauernden. Die zweite Versh. ist nun der Gegensatz zu dem Ehemals. ימי schon Midr. für בימי, Rabe weist auf 2 M. 20, 11. Vgl. noch Jesch. 58, 7. בנפל schließt sich an ימי עניה. Bei משבתה erinnert der Midr. an 3 M. 26, 34. — 8. 9. לנידה erkl. Raschi und Rabe von

Jeruschalajim, darum ward sie besudelt; all
ihre Verehrer schmähen sie, da ihre Scham sie
sehen; sie selbst seufzt und wendet sich abwärts.
9. Je mehr des Schmutzes an ihren Säumen,
dachte sie dennoch der Zukunft nicht; da stürzte
sie wunderbar, und Niemand tröstet sie: „Sieh,
Ewiger, mein Elend, denn groß thut der
Feind!“ 10. Kühn streckt die Hand der
Dränger nach all ihren Schätzen aus; ach, sie
sieht in ihr Heiligthum Völker dringen, von
denen du befahlst, sie sollen dir nicht in die
Gemeinde kommen. 11. Laut jammert ihr
Volk nach Brod, ihre Kleinode geben sie hin
um Speise, sich zu erquicken: „Sieh, Ewi-
ger, und schau, wie erniedrigt ich ward!“
12. „Merkt auf, all die ihr des Weges ziehet,
schauet und sehet, ist wohl ein Schmerz gleich
meinem Schmerze, der mir geschehen, die elend
machte der Ewige am Tage seiner Zornglut h.
13. Nach meinen Gebeinen schleudert' er Feu'r
aus der Höhe, und zerschmetterte sie; meinen
Füßen legte er Netze, und warf mich rücklings,
machte mich öde, siech den ganzen Tag. 14. O,
meiner Sünden Joch, durch seine Hand ward's
festgebunden, sie kamen auf meinen Nacken zu-
sammengeflochten, es lähmt meine Kraft: so

יְרוּשָׁלִַם עַל־כֵּן לְנִידָה הָיָתָה כָּל־
מְכַבְּדֶיהָ הִזִּילוּהָ כִּי־רָאוּ עֶרְוָתָהּ גַּם־
הִיא נֶאֶנְחָה וַתָּשָׁב אָחוֹר׃ (ט) טֻמְאָתָהּ
בְּשׁוּלֶיהָ לֹא זָכְרָה אַחֲרִיתָהּ וַתֵּרֶד פְּלָאִים
אֵין מְנַחֵם לָהּ רְאֵה יְהוָה אֶת־עָנְיִי כִּי
הִגְדִּיל אוֹיֵב׃ (י) יָדוֹ פָּרַשׂ צָר עַל כָּל־
מַחֲמַדֶּיהָ כִּי־רָאֲתָה גוֹיִם בָּאוּ מִקְדָּשָׁהּ
אֲשֶׁר צִוִּיתָה לֹא־יָבֹאוּ בַקָּהָל לָךְ׃
(יא) כָּל־עַמָּהּ נֶאֱנָחִים מְבַקְּשִׁים לֶחֶם
נָתְנוּ מַחֲמוֹדֵיהֶם בְּאֹכֶל לְהָשִׁיב נָפֶשׁ
רְאֵה יְהוָה וְהַבִּיטָה כִּי הָיִיתִי זוֹלֵלָה׃
(יב) לוֹא אֲלֵיכֶם כָּל־עֹבְרֵי דֶרֶךְ הַבִּיטוּ
וּרְאוּ אִם־יֵשׁ מַכְאוֹב כְּמַכְאֹבִי אֲשֶׁר
עוֹלַל לִי אֲשֶׁר הוֹגָה יְהוָה בְּיוֹם חֲרוֹן
אַפּוֹ׃ (יג) מִמָּרוֹם שָׁלַח־אֵשׁ בְּעַצְמֹתַי
וַיִּרְדֶּנָּה פָּרַשׂ רֶשֶׁת לְרַגְלַי הֱשִׁיבַנִי אָחוֹר
נְתָנַנִי שֹׁמֵמָה כָּל־הַיּוֹם דָּוָה׃ (יד) נִשְׂקַד
עֹל פְּשָׁעַי בְּיָדוֹ יִשְׂתָּרְגוּ עָלוּ עַל־צַוָּארִי

יתיר ו v. 11. ל׳ זעירא v. 12.
נ״א פָּרְשׂ v. 13.

נע ונד, Raschi: לגולה, Targ. und Midr.: בטלטול, And. lesen aber לְנִדָּה, die Unreinigkeit des Weibes, was mit ערותה und den Anfangsworten des V. 9. übereinstimmt. Ihre Unreinheit, das Menstruationsblut, an ihren Säumen, im Gegensatz zu der strengen Absonderung, welches das Gesetz dem Weibe in dieser Zeit vorschrieb. Schluß von 9. Ausruf Jerusch.'s selbst. — 10. Völker, die nicht einmal in die Gemeinde Jisrael's aufgenommen werden durften, Ammoniter und Moabiter, drangen selbst in das Heiligthum ein, vgl. 5 M. 23, 4. Daß diese mit den Casdim gegen Juda verbunden waren, s. 2 Kön. 24, 2. — 11. Noch jetzt bewahren die Morgenländer mit der äußersten Sorgfalt ihre Familienkleinode und entäußern sich derselben nur im äußersten Nothfall. Ausruf Jerusch.'s wie V. 9. — 12. Erster Klageausbruch Jerusch.'s selbst V. 12—16. לוא nehmen Sept. und Vulg. für „o!“ So auch Targ.: „ich beschwöre euch!“ And. fragend. Raschi und Rabe hingegen für לא: euch ist nicht begegnet, was mir begegnet. Da dieser Gedanke aber erst von אם יש an ausgesprochen und noch durch „schauet und sehet“ eingeführt wird, so kann לוא אליכם nichts anderes als Anruf der Vorüberziehenden sein. Die des Weges Ziehenden, die vor dem zerstörten Jerusch. Vorüberziehenden. Midr.: die anderen Völker außer Jisrael. עולל Raschi und Rabe נעשה. Bei הוגה suppl. Raschi אותי. — 13. „Aus der Höhe“ und „meinen Füßen“ bilden einen Gegensatz, von oben und unten hat Gott mich angegriffen und geschlagen. Die passendste Erkl. von וירדנה ist die Raschi's: er zerbrach einen Knochen nach dem andern, von רדה. Vgl. Joel 4, 13. Targ.: er bezwang, unterjochte sie. Durch das plötzliche Zuziehen des Netzes wird der Gefangene rückwärts geworfen. — 14. Das ἅπ. λεγ. שׂקד (Sept. Vulg.: lasen שׁקד ohne guten Sinn) vergleicht Raschi mit סקד, נקד pungere, Rdak mit עקד knüpfen, befestigen, was zu על am

gab der Herr mich hin, denen ich nicht widerstehen kann. 15. Preis gab der Herr all meine Starken in meiner Mitte, rief über mich Zusammenkunft, zu zerschmettern meine Jünglinge, die Kelter trat der Herr über der Jungfrau, der Tochter Jehudah's. 16. Ruhelos wein' ich darüber; mein Auge, mein Auge rinnet von Thränen; denn fern ist der Tröster von mir, der meine Seele erquickte, meine Söhne sind elend, da gesieget der Feind." 17. Streckt Zijon die Hände aus, Niemand tröstet es; über Jakob entbot der Ewige ringsher seine Dränger, besudelt ward unter ihnen Jeruschalajim. 18. „Traun, gerecht ist der Ewige, denn seinem Worte war ich widerspenstig; höret, ihr Völker alle, und sehet meinen Schmerz: meine Jungfrau'n und meine Jünglinge gingen in die Gefangenschaft. 19. Unter meinen Buhlen rief ich, sie haben mich betrogen; meine Priester und meine Aeltesten verschieden in der Stadt, denn sie suchten nach Speise sich zu erquicken. 20. Vernimm, o Ewiger, wie bang mir ist; meine Eingeweide brennen, mein Herz kehrt sich in meinem Innern um, dieweil ich widerspenstig war; von außen würgt das Schwert, von innen wie die Pest. 21. Wohl hören sie, wie sehr ich ächze, doch Niemand tröstet mich; all meine Feinde hören mein Unglück, frohlocken, daß du es gethan; o brächtest du den Tag, an dem du rufen mögest,

הִכְשִׁיל כֹּחִי נְתָנַנִי אֲדֹנָי בִּידֵי לֹא־אוּכַל קוּם׃ (טו) סִלָּה כָל־אַבִּירַי ׀ אֲדֹנָי בְּקִרְבִּי קָרָא עָלַי מוֹעֵד לִשְׁבֹּר בַּחוּרָי גַּת דָּרַךְ אֲדֹנָי לִבְתוּלַת בַּת־יְהוּדָה׃ (טז) עַל־אֵלֶּה ׀ אֲנִי בוֹכִיָּה עֵינִי ׀ עֵינִי יֹרְדָה מַּיִם כִּי־רָחַק מִמֶּנִּי מְנַחֵם מֵשִׁיב נַפְשִׁי הָיוּ בָנַי שׁוֹמֵמִים כִּי גָבַר אוֹיֵב׃ (יז) פֵּרְשָׂה צִיּוֹן בְּיָדֶיהָ אֵין מְנַחֵם לָהּ צִוָּה יְהוָה לְיַעֲקֹב סְבִיבָיו צָרָיו הָיְתָה יְרוּשָׁלִַם לְנִדָּה בֵּינֵיהֶם׃ (יח) צַדִּיק הוּא יְהוָה כִּי־פִיהוּ מָרִיתִי שִׁמְעוּ־נָא כָל־עַמִּים וּרְאוּ מַכְאֹבִי בְּתוּלֹתַי וּבַחוּרַי הָלְכוּ בַשֶּׁבִי׃ (יט) קָרָאתִי לַמְאַהֲבַי הֵמָּה רִמּוּנִי כֹּהֲנַי וּזְקֵנַי בָּעִיר גָּוָעוּ כִּי־בִקְשׁוּ אֹכֶל לָמוֹ וְיָשִׁיבוּ אֶת־נַפְשָׁם׃ (כ) רְאֵה יְהוָה כִּי־צַר־לִי מֵעַי חֳמַרְמָרוּ נֶהְפַּךְ לִבִּי בְּקִרְבִּי כִּי מָרוֹ מָרִיתִי מִחוּץ שִׁכְּלָה־חֶרֶב בַּבַּיִת כַּמָּוֶת׃ (כא) שָׁמְעוּ כִּי נֶאֱנָחָה אָנִי אֵין מְנַחֵם לִי כָּל־אֹיְבַי שָׁמְעוּ רָעָתִי שָׂשׂוּ כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ הֵבֵאתָ יוֹם־קָרָאתָ וְיִהְיוּ כָמוֹנִי׃

נ״א בְּבִכְיָה v. 16. העמים קרי v. 18.
נ״א נֶאֱנָחָה v. 21. נ״א כָּמוֹנִי ibid.

besten paßt. Inwiefern nun die Missethaten einem Joch gleichen, erkl. die Worte ישתרגו עלו על צוארי, wie ein Joch werden sie zusammengeflochten und auf den Nacken gelegt; nun die Wirkung des Joch's, es lähmt die Kraft, daß der Eingejochte sich nicht erheben kann, was nun aus dem Bilde heraus in den Schlußworten des V. erklärt wird. — 15. סלה Raschi רמם, רפס niedertreten, And. verwerfen, wie Ps. 119, 118., Sept. und Ewald: aufheben, hinwegbringen شلّ. מועד in seiner ursprünglichen Bedeutung „Zusammenkunft" (Raschi) s. I. S. 467. And. Fest, was mit dem Folg. nur gezwungen. Vgl. noch Joel 4, 13. — 16. Vgl. Jirm. 9, 17. Angemessener Schluß der ersten Rede Zijons. — 17. Der Dichter spricht wieder. לנדה vgl. V. 8. Jech. 7, 20. — 18. Zweite Klage Jeruschalajim's, mit der Anerkenntniß, daß Gott gerecht wider sie verfahren, beginnend; aber die Strafe ist schrecklich, und ebenso gerecht wird Gott wider ihre Feinde verfahren, die Solches zu üben kein Recht hatten. — 19. „Meine Buhlen," insonders wohl Aegypten, um dessen Bündniß Zidkijah, wider Jirm.'s Wort, gegen Nebuchadnezzar sich auflehnte. Midr.: die falschen Propheten. — 20. Zu den wirklichen Schrecknisseh gesellt sich noch die brennende Qual der Verschuldung. Vgl. Hosch. 11, 8. Ein. übersetzen: „wie im Hause der Tod." Tod hier für Pest, und כ weil es ein Sterben ist wie von der Pest, nicht aber diese selbst. — 21. Da auch der folg. V. Alles auf Gott zurückführt,

(כב) תָּבֹא כָל־רָעָתָם לְפָנֶיךָ וְעוֹלֵל לָמוֹ כַּאֲשֶׁר עוֹלַלְתָּ לִי עַל כָּל־פְּשָׁעָי כִּי־רַבּוֹת אַנְחֹתַי וְלִבִּי דַוָּי׃

daß ihnen sei wie mir! 22. Zu dir gelange alle ihre Bosheit, und thue ihnen wie du mir gethan ob allen meinen Sünden; denn viel sind meiner Seufzer, und siech mein Herz."

II. Schilderung der Zerstörung.

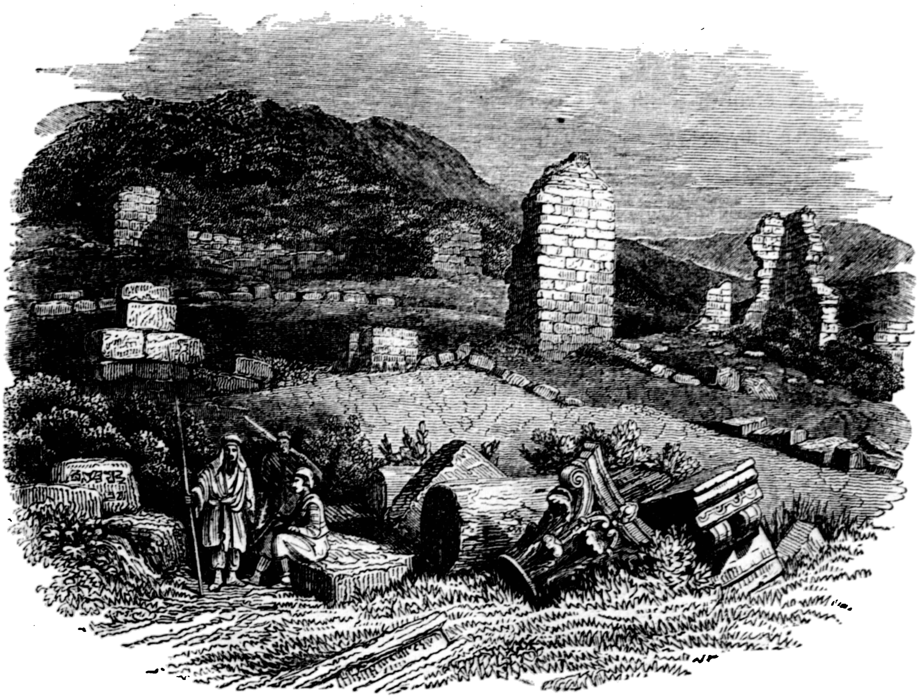
ב (א) אֵיכָה יָעִיב בְּאַפּוֹ ׀ אֲדֹנָי אֶת־בַּת־צִיּוֹן הִשְׁלִיךְ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ תִּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־זָכַר הֲדוֹם־רַגְלָיו בְּיוֹם

נ״א הֲדֹם־ v. 1.

2. 1. Ach, wie umwölkt in seinem Zorn der Herr die Tochter Zijon's, warf vom Himmel zur Erde Jisrael's Pracht, und gedachte des Schemels seiner Füße nicht am Tage seines

so ist כי „daß" zu verstehen. Die Schlußworte des V. werden vom folg. V. näher erklärt, weshalb הבאת wie תבוא als Optat. zu nehmen; ebenso ist קראת zu fassen, „an welchem du rufen mögest, daß sie u. s. w." Falsch die Meisten „den du verkündigt hast," da dann kein Wunsch auszudrücken wäre. — 22. Wenn auch Gott durch Böse sein Strafgericht vollziehen läßt, so sind deren Thaten doch böse und bedingen ihrerseits Strafe für ihre Gräuelthaten. —

2. Zweiter Klagegesang. Wie im ersten Klagegesange der Schmerz sich zunächst in sich selbst versenkte und seinen Inhalt deshalb nur noch allgemein aussprach, immer von Neuem nach Bezeichnung seines ganzen Wehs rang, wie daher dort der Dichter hinter den Gegenstand seiner Trauer selbst zurücktrat und denselben sich selbst beweinen ließ: so erreicht nun der zweite Klagegesang die erste Stufe der Tröstung, die darin besteht, daß der trauernde



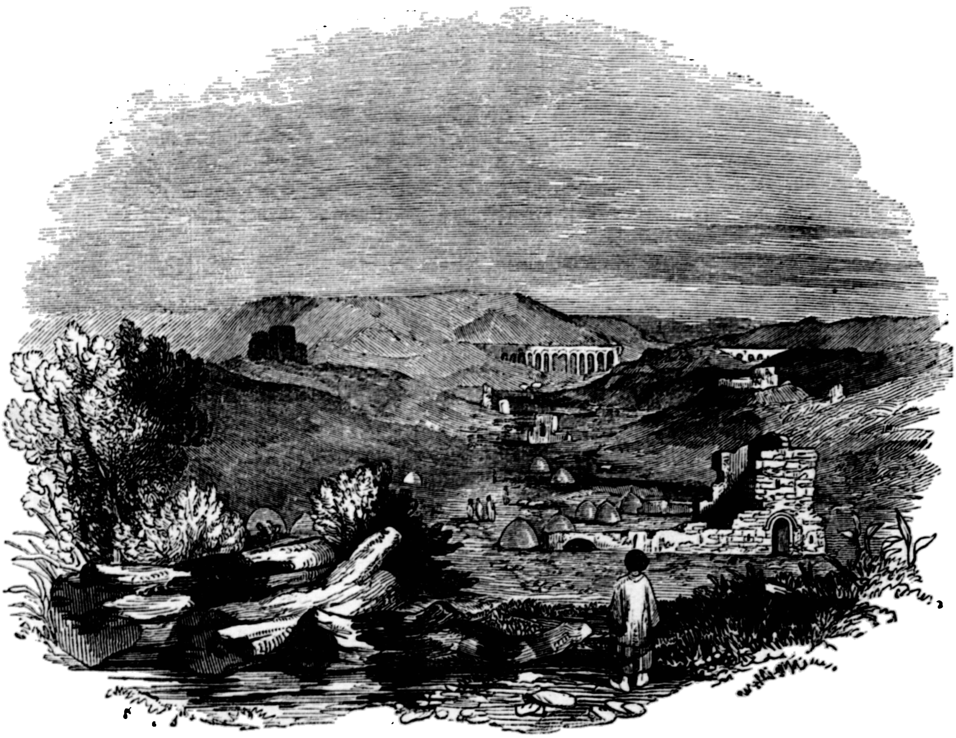
Ansicht von den Ruinen des alten Ephesus.

Zornes. 2. Bestürmt hat der Herr sonder Schonung alle Wohnungen Jakob's, zertrat in seinem Grimme die Vesten der Tochter Jehudah's,

אַפּֽוֹ׃ (ב) בִּלַּע אֲדֹנָי לֹא חָמַל אֵת כָּל־
נְאוֹת יַעֲקֹב הָרַס בְּעֶבְרָתוֹ מִבְצְרֵי בַת־

ולא קרי v. 2.

Dichter den Zustand seiner Stadt und seines Volks im Detail malt (1—12.), und zum erstem Male zu der Frage kommt: wie letzteres zu trösten sei (13.)? hieran aber wegen der Größe des Mißgeschicks noch verzweifeln muß (14—17.), so daß er nichts weiter weiß, als daß es immerfort seinen Schmerz ausweinen möge vor Gott (18—22.) Hier, in dieser höchsten Intensität des Weh's legt er das Wort dem zerstörten Jeruschalajim abermals in den Mund (20—22.) Im Falle Jerusch.'s mischte sich ein zwiefaches Element. Viele Städte des Alterthums, namentlich im Morgenlande, sanken in Trümmer; aber sie hatten nur Bedeutung für ihre Bewohner, und an ihrer Statt erhoben



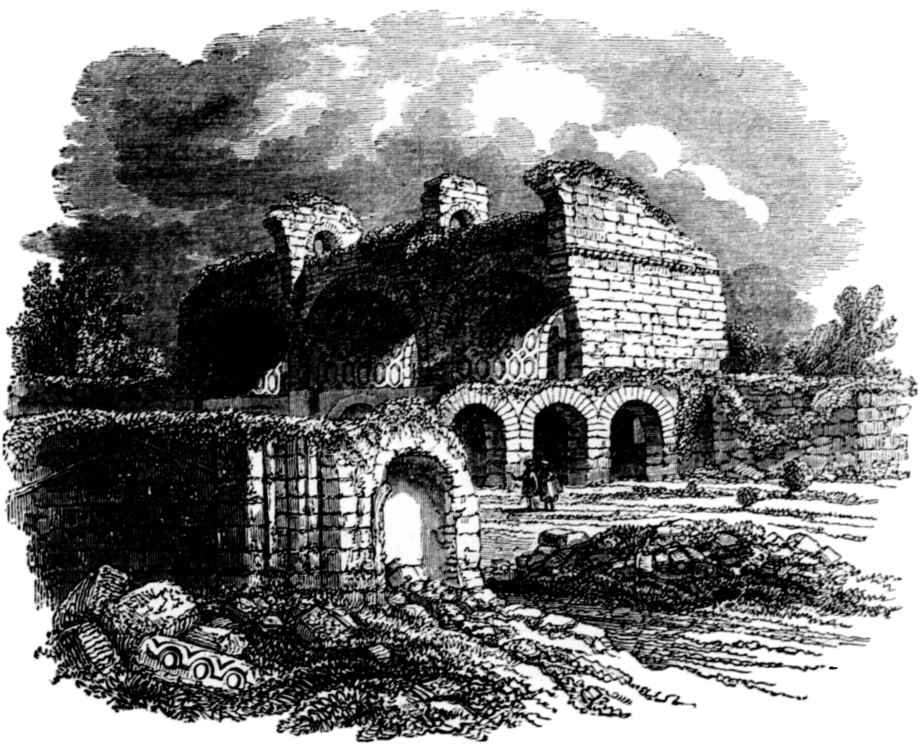
Ansicht von den Ruinen von Laodicea.

neue die reichen Zinnen. Aber Jerusch. war nicht nur der nationale Mittelpunkt Jis.'s, sondern in ihm erhob sich das Heiligthum, an welches sich seit so vielen Jahrhunderten der ganze Bestand der jisraelitischen Religion knüpfte. Darum war dem trauernden Propheten dieser Trümmerhaufe mehr, als die Ueberbleibsel des nationalen Bestandes und Reichthums. Denn mit ihm schien auch Lehre und Gesetz, jisrael. Erkenntniß und Frömmigkeit verschwunden. In seiner Detailzeichnung geht der Dichter daher von dem äußern Reichthum aus, von dem Falle aller Städte, Vesten, des ganzen Königreichs (1—5.), dann aber schildert er die Verwüstung des Heiligthums und deren Folgen (6—10.) Wie sich nun dieser zweite Gesang eng an den ersten schließt, hat es auch dieselbe Form erhalten, s. zu K. 1. — 1. Zuerst noch allgemeiner Ausdruck in Bildern. Das Dunkel, Umwölkte, für finstres Mißgeschick, wie der blaue Himmel das Bild der Freude, des ungetrübten Glückes. „Der Schemel seiner Füße," der Tempel (schon Targ.) — 2. Das ganze Königreich Jisraels mit allen seinen Städten und Festungen. נאות Wohnungen für נוות Raschi

hat zur Erde gestreckt, entweiht das Reich und seine Fürsten. 3. Da hieb er ab in seiner Zorngluth Jisrael's ganzes Horn, zog seine Rechte zurück vor dem Feinde, und brannte in Jakob wie flammendes Feuer, das ringsum frißt. 4. Er spannte seinen Bogen Feindesgleich, streckte seine Rechte wie ein Dränger, und würgte alle Lust der Augen; in das Zelt der Tochter Zijon's goß wie Feu'r er seinen Grimm. 5. Feindesgleich ward der Herr, bestürmte Jisrael, bestürmte all seine Paläste, zerstörte seine Vesten, und mehrte der Tochter Jehudah's Gestöhne und Stöhnen.

יְהוּדָה הִגִּיעַ לָאָרֶץ חִלֵּל מַמְלָכָה וְשָׂרֶיהָ׃
(ג) גָּדַע בָּחֳרִי־אַף כֹּל קֶרֶן יִשְׂרָאֵל הֵשִׁיב
אָחוֹר יְמִינוֹ מִפְּנֵי אוֹיֵב וַיִּבְעַר בְּיַעֲקֹב
כְּאֵשׁ לֶהָבָה אָכְלָה סָבִיב׃ (ד) דָּרַךְ
קַשְׁתּוֹ כְּאוֹיֵב נִצָּב יְמִינוֹ כְּצָר וַיַּהֲרֹג כֹּל
מַחֲמַדֵּי־עָיִן בְּאֹהֶל בַּת־צִיּוֹן שָׁפַךְ כָּאֵשׁ
חֲמָתוֹ׃ (ה) הָיָה אֲדֹנָי ׀ כְּאוֹיֵב בִּלַּע
יִשְׂרָאֵל בִּלַּע כָּל־אַרְמְנוֹתֶיהָ שִׁחֵת
מִבְצָרָיו וַיֶּרֶב בְּבַת־יְהוּדָה תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה׃

und Rabe. Targ. und Sept. von נאה Schmuck. הגיע לארץ Jesch. 25, 12. ebenfalls von מבצר. — 3. Vgl. Jirm. 48, 25. Das Horn als Symbol der Stärke, Macht, des Glückes. Gott zog seine Rechte vor dem Feinde zurück, kämpfte nicht für Jisrael. — 4. Noch mehr, er bekämpfte es, wie ein Feind. Die Lust der Augen Targ. jeder Jüngling und alle, deren Anblick angenehm. Der wahre Patriot freut sich am Anblick der Helden und Mächtigen seines Volkes. — 5. Immer weiter ringt der Schmerz nach Ausdruck, daher wiederholt das nachdrückliche



Ruinen von Nero's Palast in Rom.

6. Gleich an einem Garten warf er seine Umzäunung nieder, zerstörte seinen Versammlungsort; vergessen machte der Ewige in Zijon Fest und Ruhetag, und verschmäht' in seines Zornes Wuth König und Priester. 7. Hat doch der Ewige seinen Altar verworfen, sein Heiligthum geschändet, überließ der Feindeshand die Mauern ihrer Paläste; laut schreien sie im Haus des Ewigen, als wär's ein Festtag. 8. In des Ewigen Beschluß war's, die Mauer der Tochter Zijon's zu zerstören, er zog die Meßschnur, zog seine Hand nicht ab sie zu bestürmen, brachte zu Trauer Graben und Mauer, zumal verkümmern sie. 9. Jählings sanken ihre Thore, er zerriß, zerbrach ihre Riegel, ihr König und ihre Fürsten sind unter den Völkern, ohne Lehre, auch ihre Propheten erlangen nicht mehr Gesicht von dem Ewigen. 10. Klaglos sitzen am Boden die Aeltesten der Tochter Zijon's, werfen Asche auf ihr Haupt, gürten Sack um; zur Erde senken ihr Haupt die Jungfrauen Jeruschalajim's. 11. Längst vergeh'n meine Augen in Thränen, meine Eingeweide glühen, meine Leber ergießt sich zur Erde, ob der Wunde der Tochter meines Volkes, da Kind und Säugling verschmachten in den Straßen der Stadt. 12. Mutter, sprechen sie, wo ist Brod und Wein? da sie verschmachten, Verwundeten gleich, in den Straßen der Stadt, da sie aushauchen ihre Seele in ihrer Mütter Schooß. 13. Nun, wie soll ich dich mahnen, was dir vergleichen, Tochter

(ו) וַיַּחְמֹס כַּגַּן שֻׂכּוֹ שִׁחֵת מוֹעֲדוֹ שִׁכַּח
יְהֹוָה ׀ בְּצִיּוֹן מוֹעֵד וְשַׁבָּת וַיִּנְאַץ בְּזַעַם־
אַפּוֹ מֶלֶךְ וְכֹהֵן׃ (ז) זָנַח אֲדֹנָי ׀ מִזְבְּחוֹ
נִאֵר מִקְדָּשׁוֹ הִסְגִּיר בְּיַד־אוֹיֵב חוֹמֹת
אַרְמְנוֹתֶיהָ קוֹל נָתְנוּ בְּבֵית־יְהֹוָה כְּיוֹם
מוֹעֵד׃ (ח) חָשַׁב יְהֹוָה ׀ לְהַשְׁחִית חוֹמַת
בַּת־צִיּוֹן נָטָה קָו לֹא־הֵשִׁיב יָדוֹ מִבַּלֵּעַ
וַיַּאֲבֶל־חֵל וְחוֹמָה יַחְדָּו אֻמְלָלוּ׃ (ט) טָבְעוּ
בָאָרֶץ שְׁעָרֶיהָ אִבַּד וְשִׁבַּר בְּרִיחֶיהָ
מַלְכָּהּ וְשָׂרֶיהָ בַגּוֹיִם אֵין תּוֹרָה גַּם־
נְבִיאֶיהָ לֹא־מָצְאוּ חָזוֹן מֵיְהֹוָה׃ (י) יֵשְׁבוּ
לָאָרֶץ יִדְּמוּ זִקְנֵי בַת־צִיּוֹן הֶעֱלוּ עָפָר
עַל־רֹאשָׁם חָגְרוּ שַׂקִּים הוֹרִידוּ לָאָרֶץ
רֹאשָׁן בְּתוּלֹת יְרוּשָׁלָיִם׃ (יא) כָּלוּ בַדְּמָעוֹת
עֵינַי חֳמַרְמְרוּ מֵעַי נִשְׁפַּךְ לָאָרֶץ כְּבֵדִי
עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי בֵּעָטֵף עוֹלֵל וְיוֹנֵק
בִּרְחֹבוֹת קִרְיָה׃ (יב) לְאִמֹּתָם יֹאמְרוּ
אַיֵּה דָּגָן וָיָיִן בְּהִתְעַטְּפָם כֶּחָלָל בִּרְחֹבוֹת
עִיר בְּהִשְׁתַּפֵּךְ נַפְשָׁם אֶל־חֵיק אִמֹּתָם׃
(יג) מָה־אֲעִודֵךְ מָה אֲדַמֶּה־לָּךְ הַבַּת
יְרוּשָׁלַיִם מָה אַשְׁוֶה־לָּךְ וַאֲנַחֲמֵךְ בְּתוּלַת

ט׳ ועירא v. 9. נ״א הֶעֱלוּ· v. 10.
אעידך קרי v. 13.

בלע (V. 2.), daher das weich verklingende תאניה ואניה Jesch. 29, 2. — 6. חמם auch Jjob 15, 33. mit Gewalt niederwerfen. Da zu שחת schon מעדו, muß שכו (von שכך) zu ויחמס. כגן, כשך גן für, daher: wie an einem Garten. Dem analog מועד zuerst als Versammlungsort, wo ein Fest gefeiert wird (wie 1, 15.), dann dieses selbst (wie 1, 4.) — 7. An der Stelle dieser Feste jubelt der entweihende Feind im Heiligthume. — 8. Rabe supplirt aus Jesch. 34, 11. die Meßschnur der Verheerung. חל s. Ps. 48, 14. Vormauer. — 9. Der Trauernde glaubt mit dem Heiligthume die Religion auch in ihrer geistigen Erscheinung verloren. — 10. Die Greise als die Träger des Rechts, die Jungfrauen als die der Freude, des Glücks und seines Jubels. — 11. 12. Zum Schlusse ein Blick auf die Leiden der Einzelnen, sich gipfelnd in den, im Schooße der Mütter verschmachtenden Säuglingen und Kindern. Vgl. 1, 20. Leber als Sitz der Gefühle im heil. Worte sonst nicht, hier als Gefäß der Galle vgl. Jjob 16, 13. Vgl. noch Jirm. 8, 21. Der Dichter malt den Zustand, der dem Falle Jerusch.'s voranging, aber zu ihm gehört. — 13. In so großem Leid liegt der Wunsch zu trösten um so näher; aber die Möglichkeit ist um so ferner, je weniger ein irgend

Jeruschalajim's? was dir ähnlich finden, daß ich dich tröste, Jungfrau der Tochter Zijon's? Denn groß wie das Meer ist deine Wunde: wer kann dich heilen? 14. Offenbarten dir deine Propheten doch Falsch und Trug, deckten deine Schuld nicht auf, deine Gefangenschaft abzuwenden, offenbarten dir Aussprüche des Falschen und der Verleitung. 15. Pfeifend und zischend schlagen die Hände über dich zusammen all die des Weges ziehen, und schütteln ihr Haupt über die Tochter Jeruschalajims: Ist das die Stadt, die man der Schönheit Vollendung, der ganzen Erde Wonne nannte? 16. Reißen den Mund über dich auf, alle deine Feinde, zischen und fletschen die Zähne, sprechen: Wir haben bestürmt, ja, das ist der Tag, den wir erhofften, wir fanden, wir sahen! 17. So that der Ewige was er beschlossen, vollendete sein Wort, das er entboten seit der Vorzeit Tagen, trat nieder schonungslos, er ließ den Feind frohlocken über dich, hob deiner Dränger Horn empor. 18. Trauernd ruft ihr Herz zum Herrn: o Mauer der Tochter Zijon's, laß dem Strom gleich Thränen rinnen Tag wie Nacht, nicht Ruhe gönne dir, nicht raste deines Auges Tochter! 19. Um wehzuklagen in der Nacht steh auf an dem Beginn der Wachen; schütt' aus dein Herz wie Wasser vor des Herrn Antlitz, zu ihm erhebe deine Hände ob deiner Kinder Leben, die vor Hunger verschmachten an den Ecken aller Straßen. 20. „Vernimm, o Ewiger, und schaue,

בַּת־צִיּוֹן כִּי־גָדוֹל כַּיָּם שִׁבְרֵךְ מִי יִרְפָּא־
לָךְ׃ (יד) נְבִיאַיִךְ חָזוּ לָךְ שָׁוְא וְתָפֵל
וְלֹא־גִלּוּ עַל־עֲוֺנֵךְ לְהָשִׁיב שְׁבִיתֵךְ וַיֶּחֱזוּ
לָךְ מַשְׂאוֹת שָׁוְא וּמַדּוּחִים׃ (טו) סָפְקוּ
עָלַיִךְ כַּפַּיִם כָּל־עֹבְרֵי דֶרֶךְ שָׁרְקוּ וַיָּנִעוּ
רֹאשָׁם עַל־בַּת יְרוּשָׁלָםִ הֲזֹאת הָעִיר
שֶׁיֹּאמְרוּ כְּלִילַת יֹפִי מָשׂוֹשׂ לְכָל־הָאָרֶץ׃
(טז) פָּצוּ עָלַיִךְ פִּיהֶם כָּל־אֹיְבַיִךְ שָׁרְקוּ
וַיַּחַרְקוּ־שֵׁן אָמְרוּ בִּלָּעְנוּ אַךְ זֶה הַיּוֹם
שֶׁקִּוִּינֻהוּ מָצָאנוּ רָאִינוּ׃ (יז) עָשָׂה יְהוָה
אֲשֶׁר זָמָם בִּצַּע אֶמְרָתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה
מִימֵי־קֶדֶם הָרַס וְלֹא חָמָל וַיְשַׂמַּח עָלַיִךְ
אוֹיֵב הֵרִים קֶרֶן צָרָיִךְ׃ (יח) צָעַק לִבָּם
אֶל־אֲדֹנָי חוֹמַת בַּת־צִיּוֹן הוֹרִידִי כַנַּחַל
דִּמְעָה יוֹמָם וָלַיְלָה אַל־תִּתְּנִי פוּגַת לָךְ
אַל־תִּדֹּם בַּת־עֵינֵךְ׃ (יט) קוּמִי ׀ רֹנִּי
בַלַּיְל לְרֹאשׁ אַשְׁמֻרוֹת שִׁפְכִי כַמַּיִם
לִבֵּךְ נֹכַח פְּנֵי אֲדֹנָי שְׂאִי אֵלָיו כַּפַּיִךְ
עַל־נֶפֶשׁ עוֹלָלַיִךְ הָעֲטוּפִים בְּרָעָב בְּרֹאשׁ
כָּל־חוּצוֹת׃ (כ) רְאֵה יְהוָה וְהַבִּיטָה לְמִי

v. 14. שבותך קרי
v. 17. כולו קמץ הא׳ בסגול ibid.
v. 19. בלילה קרי

vorgekommenes Mißgeschick dem Jerusch.'s gleich zu stellen ist, seine Wunde ist unergründlich, bodenlos und unermeßlich, wie das Meer. — 14. Das größte Uebel ist aber, daß die Ursache in ihm selbst liegt. Juda wäre gerettet worden, hätte es der Wahrheit gefolgt; es hat aber falschen Propheten Gehör gegeben. מדוחים Rabe: שהדיחו מן דרך ישרה. — 15. Daß dies wirklich alt hergebrachte Bezeichnungen Jerusch.'s waren, sieht man aus Ps. 50, 2. 48, 3. — 16. Vgl. Ps. 35, 16. 21. — 17. Sprach doch schon Moscheh 3 M. 20. 5 M. 28. wörtlich aus, was nun gekommen. — 18. 19. Das Einzige, worauf als ein Mittel des Trostes hingewiesen werden kann, ist, seinen Schmerz vor Gott auszuweinen. Die Morgenländer nennen die Thräne: „Tochter des Auges," indeß zeigt Ps. 17, 8. daß der Hebräer den Augapfel darunter versteht. Ueber die Nachtwachen s. I. S. 377. Die Schlußworte des V. 19. von העטופים an sind verdächtig, weil sie ein viertes Versglied bilden, was der Dichter sich sonst nicht gestattet. Allein unpassend sind sie nicht, und vielleicht fügte der Dichter sie hinzu, um seine Worte von der nun folgenden Klage Zijons abzuscheiden. — 20. Vgl. 5 M. 28, 56 f. עללי טפחים die Kinder auf ihren Armen, für auf den Händen (Rabe),

עוֹלַלְתָּ כֹּה אִם־תֹּאכַלְנָה נָשִׁים פִּרְיָם
עֹלְלֵי טִפֻּחִים אִם־יֵהָרֵג בְּמִקְדַּשׁ אֲדֹנָי
כֹּהֵן וְנָבִיא׃ (כא) שָׁכְבוּ לָאָרֶץ חוּצוֹת
נַעַר וְזָקֵן בְּתוּלֹתַי וּבַחוּרַי נָפְלוּ בֶחָרֶב
הָרַגְתָּ בְּיוֹם אַפֶּךָ טָבַחְתָּ לֹא חָמָלְתָּ׃
(כב) תִּקְרָא כְיוֹם מוֹעֵד מְגוּרַי מִסָּבִיב
וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אַף־יְהוָה פָּלִיט וְשָׂרִיד
אֲשֶׁר־טִפַּחְתִּי וְרִבִּיתִי אֹיְבִי כִלָּם׃

ג (א) אֲנִי הַגֶּבֶר רָאָה עֳנִי בְּשֵׁבֶט
עֶבְרָתוֹ׃ (ב) אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ חֹשֶׁךְ וְלֹא־

wem hast du also angethan? dürfen Weiber ihre Frucht verzehren, ihrer Pflege Kinder? dürfen in dem Heiligthum des Herrn getödtet werden Priester und Prophet?
21. Wie liegen auf der Erde in den Straßen Knab' und Greis, meine Jungfrauen und Jünglinge fielen durch das Schwert, du hast gewürgt am Tage deines Zornes, du hast geschlachtet ohne Schonung!
22. Zusammenrottung wider mich ringsher riefst du, als wär's ein Fest, Keiner blieb übrig und entrann am Tage des Zornes des Ewigen: die ich gepflegt und großgezogen vernichtete mein Feind!"

III. Die Leiden des Einzelnen.

3. 1. Ach — ich bin der Mann, der das Elend gesehen unter seines Grimmes Ruthe.
2. Auch mich führte und leitete er, aber zur Finsterniß,

die zarten Kinder, die auf den Armen der Mutter groß werden (Raschi), And. allgemeiner: pflegen, erziehen, wie V. 22. Der Midr. bezieht es auf das Kind des Doeg, S. Josephs, das die Mutter täglich maß und Geld für sein Wachsthum in das Heiligthum gab, zuletzt aber in der Belagerung verzehrte. Die Tödtung der Priester und Propheten im Heiligthume bezeichnet Targ. als Strafe für die Tödtung Secharjah's, S. Jojada's, im Tempel 2 Chron. 24, 20. 21. — 22. מגור מסביב Zusammenrottung von ringsum Ps. 31, 14. Jirm. 20, 10. vgl. Ps. 56, 7. Gew. Schrecken. Sept. und Raschi die Umwohner, von גור. —

3. Dritter Klagegesang. Bei jedem großen Mißgeschick, das eine Nation trifft, leidet die Gesammtheit, leiden die Einzelnen. Wenn aber in der Gesammtheit kein Trost zu finden, als höchstens in der Klage über ihren großen Sturz, weil ihre Wunde in der Anschauung des Einzelnen „unerschöpflich und unermeßlich, wie das Meer" ist, so ist das Schicksal des Einzelnen überschaulich und die Quelle des Trostes für ihn zu finden. Was die Gesammtheit zu thun, kann nicht ersehen werden, da sie als solche nicht einmal mehr existirt; wohin aber die Einzelnen ihren Geist richten sollen, das kann bald ausgesprochen werden. Dahin wendet sich nun der klagende Seher, nachdem er die Klage der Gesammtheit in den beiden ersten Gesängen allgemein und speziell zum Ausdruck gebracht hat. Er ziehet sich in sich selbst zurück, schauet sein Elend an, sucht nach der Hoffnung und Heilung für sich, indem er in seiner Person zugleich alle Einzelnen der Nation anschaut. Daß der Seher, indem er ganz allein von sich spricht, doch nur das Geschick seines Volkes und in seinen Hoffnungen nur die aller Einzelnen im Auge hat, blickt überall hindurch, s. V. 22. 40—47. 48. 51. So schildert er denn zuerst sein Elend 1—20., ruft sich aber zur Hoffnung auf 21., indem er erinnert, daß Jisrael durch die Gnade Gottes noch nicht vernichtet sei, sondern in allen Einzelnen noch bestehe, und diese Gnade sich immer erneue 22—26., daß auch die Leiden dem Menschen zum Heile gereichen 27—30., daß Gott in Allem seinen Zweck habe und Alles auf seine Anordnung geschehe 31—38. Darum sei es vor Allem nothwendig, daß Jeder seinen Wandel prüfe und dann zu Gott sein Flehen erhebe 39—41. Dieses Flehen führt er nun aus, indem er Ursache und Wirkung der Leiden darlegt, die Tiefe und Größe des Schmerzes offenbart und um Rettung und Bestrafung der unersättlichen Feinde betet 42—66. Höchst sinnig wählt der Dichter in der Veränderung der Richtung seines Klagegesangs eine andere Form. Wie die Klage der Gesammtheit in schweren dreigliedrigen Versen nach dem Alphabet dahinschritt, trennt die Klage des Einzelnen diese Versglieder in drei eingliedrige Verse, deren jeder denselben Buchstaben an der Spitze trägt; es ist das Ueberschauliche, Ermeßliche in den kurzen Versen, das Intensive in den drei Versen mit gleichen Buchstaben charakterisirt. — 1. Dem איכה 1, 1. 2, 1. gegenüber ist das אני von tiefer Wirkung, und setzt uns sofort auf den Boden der Individualität. Er ist es, der wahrhaft und wirklich das Elend gesehen, den oft eingebildeten Uebeln anderer Menschen gegenüber. Raschi: weil Jirm. den Fall Jerusch.'s nicht allein vorausgesehen, sondern auch erlebt und durchlitten hat. Fälschlich bezieht Rabe עברתו auf den Feind im Zusammenhange mit 2, 22., Raschi richtig auf Gott, von dem öfter „Ruthe des Zornes" Jesch. 10, 5. Neuerdings versuchte Zunz das Elend zum Subjekt zu machen in allen folg. V., was an sich falsch ist (man sehe sich nur V. 2. an), dann

nicht zum Licht. 3. All Tage wendet er gegen mich seine Hand, und wieder und wieder; 4. Beschädigte mir Fleisch und Haut, zerbrach mein Gebein; 5. Baute wider mich und führte auf Gift und Leid; 6. Brachte mich in Finsternisse gleich den uralten Todten. 7. Dicht mauert' er mich ein, daß ich hinaus nicht kann, machte meine Fessel schwer. 8. Doch klag' und schreie ich, läßt er mein Fleh'n nicht zu. 9. Dicht mauert' er meine Wege mit Quadern ein, kehrte meine Pfade um. 10. Er ist mir lauernder Bär, Löw' im Versteck. 11. Er wühlet meine Wege auf, und zerreißt mich, machte mich elend. 12. Einspannt' er seinen Bogen, und stellte mich dem Pfeil zum Ziel; 13. Führte in meine Nieren seines Köchers Söhne. 14. Für all mein Volk ward ich Gelächter, ihr Spottlied alle Tage. 15. Füllt' er mich mit Bittrem, tränkte mich mit Wermuth; 16. Gab Kies meinen Zähnen zu zermalmen, bedeckte mich mit Asche: 17. Ganz verzichtete auf Frieden meine Seele, ich vergaß des Glückes, 18. Gab verloren meinen Sieg, meine Hoff-

אוֹר׃ (ג) אַךְ בִּי־יָשֻׁב יַהֲפֹךְ יָדוֹ כָּל־
הַיּוֹם׃ (ד) בִּלָּה בְשָׂרִי וְעוֹרִי שִׁבַּר
עַצְמוֹתָי׃ (ה) בָּנָה עָלַי וַיַּקַּף רֹאשׁ
וּתְלָאָה׃ (ו) בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי
עוֹלָם׃ (ז) גָּדַר בַּעֲדִי וְלֹא אֵצֵא הִכְבִּיד
נְחָשְׁתִּי׃ (ח) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם
תְּפִלָּתִי׃ (ט) גָּדַר דְּרָכַי בְּגָזִית נְתִיבֹתַי
עִוָּה׃ (י) דֹּב אֹרֵב הוּא לִי אֲרִיה
בְּמִסְתָּרִים׃ (יא) דְּרָכַי סוֹרֵר וַיְפַשְּׁחֵנִי
שָׂמַנִי שֹׁמֵם׃ (יב) דָּרַךְ קַשְׁתּוֹ וַיַּצִּיבֵנִי
כַּמַּטָּרָא לַחֵץ׃ (יג) הֵבִיא בְּכִלְיוֹתָי בְּנֵי
אַשְׁפָּתוֹ׃ (יד) הָיִיתִי שְּׂחֹק לְכָל־עַמִּי
נְגִינָתָם כָּל־הַיּוֹם׃ (טו) הִשְׂבִּיעַנִי בַמְּרוֹרִים
הִרְוַנִי לַעֲנָה׃ (טז) וַיַּגְרֵס בֶּחָצָץ שִׁנָּי
הִכְפִּישַׁנִי בָּאֵפֶר׃ (יז) וַתִּזְנַח מִשָּׁלוֹם
נַפְשִׁי נָשִׁיתִי טוֹבָה׃ (יח) וָאֹמַר אָבַד

v. 10. ארי קרי
v. 16. קמץ בז״ק

aber, da es doch von Gott verhängt ist, dennoch keinen andern Sinn giebt. — 5. Da נקף recht eigentlich vom Umlagern einer Stadt gebraucht wird, so heißt hier „bauen" nichts anderes, als Belagerungswerke aufführen. Uneigentlich werden nun als letztere ראש ותלאה (schon Raschi ראש ולענה s. I. S. 960) Gift und Mühsal bezeichnet, die den Leidenden einengen und gegen welche er sich zu vertheidigen. — 6. Vgl. Ps. 88, 7. — 7. Immer wiederholter Ausdruck, in welche Bedrängniß er gekommen. Vieles aus Ps. und B. Ijob. — 8. שתם für סתם. — 9. עוה Raschi: דרך עקלתון. — 10. Vgl. Ps. 10, 9. 17, 12. Die Reisenden bemerken, daß allerdings auch der Bär im Versteck auf Beute lauert, um unvermuthet über sie herzufallen. — 11. סורר bezieht Raschi auf סיר, dornenvoll. Das ἅπ. λεγ. פשח aus dem Aram. und Talm. zerreißen, namentlich von Bäumen, deren Zweige abgerissen werden. Rabe שומם zum Entsetzen machen, allein Jirm. gebraucht das Wort oft in seiner gewöhnlichen Bedeutung. — 14. Sept. Targ. nehmen עמי für „mein Volk," And. wollen hier, wie 2 Schem. 22, 44. Ps. 144, 2. den seltenen Plur. für עמים verstehen, weil mit „meinem ganzen Volke" der Dichter aus der Situation herausgefallen wäre. Allein indem er seine individuelle Lage schildert, kann er so sprechen, auch wenn er die Lage aller Einzelnen seines Volkes im Hintergrunde hat. Wie es ihm in seinem Volke, so ergeht es diesem unter allen Völkern. Dabei braucht man nur an die Erfahrungen Jirm.'s in seinem Volke zu denken, um den Ausdruck vollkommen gerechtfertigt zu finden. Ueber נגינה s. S. 363. — 15. Ueber Wermuth s. I. S. 961. — 16. Der Sinn ist klar, er schaffte mir soviel Schrecken, Schauer, Verluste, wie wenn man zwischen die Zähne Kies bringt oder mit Asche über und über bedeckt wird. An steiniges oder mit Asche bedecktes Brod braucht man dabei nicht zu denken. Das ἅπ. λεγ. כפש wie חבש bedecken; Ewald wie كعس krümmen, Hiph. wälzen. — 17. Die Anrede an Gott in der 2ten Pers. käme hier sehr unversehens und stimmt mit dem Folg. nicht überein. Vielmehr ist ותזנח dritte Person fem., נפשי Subj., also זנח intrans. So schon Targ. — 18. ואמר führt das Resultat, die ihm aus dieser Betrachtung gewordene

נִצְחִי וְתוֹחַלְתִּי מֵיְהוָה׃ (יט) זְכָר־עָנְיִי
וּמְרוּדִי לַעֲנָה וָרֹאשׁ׃ (כ) זָכוֹר תִּזְכּוֹר
וְתָשִׁיחַ עָלַי נַפְשִׁי׃ (כא) זֹאת אָשִׁיב אֶל־
לִבִּי עַל־כֵּן אוֹחִיל׃ (כב) חַסְדֵי יְהוָה כִּי
לֹא־תָמְנוּ כִּי לֹא־כָלוּ רַחֲמָו׃ (כג) חֲדָשִׁים
לַבְּקָרִים רַבָּה אֱמוּנָתֶךָ׃ (כד) חֶלְקִי יְהוָה
אָמְרָה נַפְשִׁי עַל־כֵּן אוֹחִיל לוֹ׃ (כה) טוֹב
יְהוָה לְקֹוָו לְנֶפֶשׁ תִּדְרְשֶׁנּוּ׃ (כו) טוֹב
וְיָחִיל וְדוּמָם לִתְשׁוּעַת יְהוָה׃ (כז) טוֹב
לַגֶּבֶר כִּי־יִשָּׂא עֹל בִּנְעוּרָיו׃ (כח) יֵשֵׁב
בָּדָד וְיִדֹּם כִּי נָטַל עָלָיו׃ (כט) יִתֵּן בֶּעָפָר
פִּיהוּ אוּלַי יֵשׁ תִּקְוָה׃ (ל) יִתֵּן לְמַכֵּהוּ לֶחִי
יִשְׂבַּע בְּחֶרְפָּה׃ (לא) כִּי לֹא יִזְנַח לְעוֹלָם
אֲדֹנָי׃ (לב) כִּי אִם־הוֹגָה וְרִחַם כְּרֹב
חֲסָדָו׃ (לג) כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ וַיַּגֶּה בְּנֵי־
אִישׁ׃ (לד) לְדַכֵּא תַּחַת רַגְלָיו כֹּל אֲסִירֵי

nung von dem Ewigen. 19. Halt' ich mein
Elend, meine Qual mir vor, das ist Wermuth
und Gift. 20. Hält meine Seele es sich vor,
so wird sie tief in mir gebeugt. 21. Ha, so
will ich Dies mir zu Gemüthe führen, darum
hoffen: 22. Ist es des Ew'gen Gnade doch, daß
wir noch nicht vernichtet sind, denn nie endet
sein Erbarmen, 23. Immer neu an jedem Mor-
gen, deine Treue groß! 24. In dem Ew'gen ist
mein Theil, spricht meine Seele, darum hoff'
ich sein. 25. Jedem ist der Ew'ge gütig, der
auf ihn vertraut, und der Seele, die ihn sucht.
26. Ja, gut ist's daß man schweigend harre auf
des Ew'gen Hülfe. 27. Joch zu tragen in der
Jugend, ist dem Manne gut, 28. Klagelos
und einsam zu sitzen, da Er es ihm auferlegt,
29. Küssend mit dem Mund den Staub, ach,
vielleicht ist Hoffnung noch, 30. Kindlich, schlägt
Er dich, die Wange reichend, Schmachgesättigt.
31. Lang verwirft der Herr nicht. 32. Liebe-
voll erbarmt er sich, so er betrübt hat. 33. Läßt
nicht gern die Menschensöhne plagen und be-
trüben. 34. Mit den Füßen zermalmen alle

ותשוח קרי v. 20.
קמץ בז"ק v. 22. רחמיו קרי ibid.
חסדיו קרי v. 32.

Ueberzeugung ein. — 19. 20. Schluß der Schilderung. In dem Denken an alles dieß ist seine Seele tief betrübt (19.) und gebeugt (20.), worauf mit 21. der Uebergang. Die gew. Auffassung זכר als imperat. hat gegen sich, daß eine Bitte an Gott hereinkommt, wo sie noch keinen Platz hat und daß „Wermuth und Gift" sich zusammenhangelos anschließen. Daher richtiger זכר mit Rabe wie Jirm. 17, 2. inf. constr. und „Wermuth und Gift" Prädikat, was mit dem Folg. genau zusammenhängt. Ebensowenig תזכור V. 20. als zweite Person, sondern נפשי Subj. wie V. 17. So Raschi. — 21. Dem entgegengesetzt erhebt er sich zu einer andern Betrachtungsweise, zu dem Gedanken an Gott, wodurch die Hoffnung wieder erweckt wird. Es leitet V. 21. das ganze Folgende ein, er bezeichnet den Wendepunkt des bis dahin trostlos Unglücklichen, der neue Hoffnung schöpft. — 22. Der an Trost unerschöpfliche Gedanke ist: Gottes Gnade endet nie, erneuet sich stets. Des Parall. wegen will man (Targ. und Raschi voran) תמנו für תַמּוּ nehmen, gegen 4 M. 17, 28. Jirm. 44, 18. Ps. 64, 7. und gegen die schöne Wendung, an der Spitze der Allgemeinsätze den Sondersatz zu stellen: wir Jisr. sind ja nicht vernichtet, das ist schon ein Beweis der göttlichen Gnade, und dadurch kann die nie endende Gnade sich an uns erneuen. (So Sept. im Cod. Vatic.) — 27—30. Die folgenden Sätze sind sämmtlich abhängig von טוב לגבר כי in V. 27. Der Gedanke ist: es ist gut, daß man in der Jugend die Bürde des Geschickes trage, weil man dadurch erstarkt, und daß man sie still, demüthig trage, dadurch verbleibt Hoffnung und erlangt man Anspruch auf besseres Schicksal. Daß V. 27. nicht speziell vom Dichter handelt, ist einsichtlich. Subj. zu נטל Gott. Ebenso ist mit למכהו V. 30. Gott gemeint, sich dem Willen Gottes demüthig (29.) und willig (30.) hingeben. — 31. Der Grund, warum man demüthig die Geschicke Gottes ertragen soll: weil Gott nur aus Liebe, nur um den Menschen zu bessern und zu läutern züchtigt, und dann das Glück des Menschen um so herrlicher hervorgeht. — 33. מלבו nicht gern, nicht aus eignem Anstoß, sondern aus der Nöthigung, die der

Gefangnen der Erde, 35. Menschenrecht beugen
vor dem Antlitz des Höchsten, 36. Männer
bedrücken in ihrem Streite: das sollte der Herr
nicht sehen? 37. Nicht hätt' es der Herr ge-
boten, so Jemand spricht und es geschieht?
38. Nicht käme aus des Höchsten Mund das
Böse und das Gute? 39. Nun, was klagt
der Mensch, so er noch lebet, Jeglicher bei sei-
nen Sünden? 40. O, laßt uns unsern Wandel
prüfen und durchforschen, und zum Ewigen
uns kehren! 41. O, laßt uns unser Herz
empor mit unsren Händen heben zu Gott im
Himmel! 42. Oft sündigten wir und waren
widerspenstig: du verziehest nicht. 43. Plötz-
lich bargst du dich im Zorne, verfolgtest uns,
würgtest und schontest nicht, 44. Plötzlich bargst
du in Gewölk dich, daß kein Gebet durchdrang.
45. Preis gabst du uns als Schmutz und Ab-
scheu in der Völker Mitte. 46. Reißen über uns
den Mund auf alle unsre Feinde. 47. Rasch
kam über uns Schrecken und Schlinge, Ver-
wüstung, Verwundung. 48. Rinnt von Wasser-
bächen mein Auge ob der Wunde der Tochter
meines Volkes, 49. Strömt mein Auge und
ruht nicht, ohne Linderung; 50. So lange bis
der Ewige blickt und sieht vom Himmel her,
51. Schmerzt mein Auge mich um alle Töchter
meiner Stadt. 52. Trieben mich auf wie einen

אָרֶץ׃ (לה) לְהַטּוֹת מִשְׁפַּט־גָּבֶר נֶגֶד פְּנֵי
עֶלְיוֹן׃ (לו) לְעַוֵּת אָדָם בְּרִיבוֹ אֲדֹנָי לֹא
רָאָה׃ (לז) מִי זֶה אָמַר וַתֶּהִי אֲדֹנָי לֹא
צִוָּה׃ (לח) מִפִּי עֶלְיוֹן לֹא תֵצֵא הָרָעוֹת
וְהַטּוֹב׃ (לט) מַה־יִּתְאוֹנֵן אָדָם חָי גֶּבֶר
עַל־חֲטָאוֹ׃ (מ) נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה
וְנָשׁוּבָה עַד־יְהוָה׃ (מא) נִשָּׂא לְבָבֵנוּ אֶל־
כַּפָּיִם אֶל־אֵל בַּשָּׁמָיִם׃ (מב) נַחְנוּ פָשַׁעְנוּ
וּמָרִינוּ אַתָּה לֹא סָלָחְתָּ׃ (מג) סַכֹּתָה בָאַף
וַתִּרְדְּפֵנוּ הָרַגְתָּ לֹא חָמָלְתָּ׃ (מד) סַכֹּתָה
בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה׃ (מה) סְחִי וּמָאוֹס
תְּשִׂימֵנוּ בְּקֶרֶב הָעַמִּים׃ (מו) פָּצוּ עָלֵינוּ
פִּיהֶם כָּל־אֹיְבֵינוּ׃ (מז) פַּחַד וָפַחַת הָיָה
לָנוּ הַשֵּׁאת וְהַשָּׁבֶר׃ (מח) פַּלְגֵי־מַיִם תֵּרַד
עֵינִי עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי׃ (מט) עֵינִי נִגְּרָה
וְלֹא תִדְמֶה מֵאֵין הֲפֻגוֹת׃ (נ) עַד־יַשְׁקִיף
וְיֵרֶא יְהוָה מִשָּׁמָיִם׃ (נא) עֵינִי עוֹלְלָה
לְנַפְשִׁי מִכֹּל בְּנוֹת עִירִי׃ (נב) צוֹד צָדוּנִי

קמץ בז״ק v. 35. חטאיו ק׳ v. 39.
נ״א וְנַחְקֹרָה v. 40.
עטי׳ נִשָּׂא v. 41. קמץ בז״ק ibid.
נ״א סַכֹּתָה v. 43.

Mensch selbst veranlaßt. — 34—36. Daß die Sätze im Inf. mit ל von ארני לא ראה abhängig sind, ersieht man aus לעות in V. 36. Daß jene Worte fragweise zu nehmen, geht daraus hervor, daß V. 37—39. Fragen sind; V. 38. ebenso bloß mit לא. Andere nehmen sie als Worte der Gottlosen, denen der Dichter mit V. 37. entgegenträte, was sehr gezwungen. Der Sinn ist, wenn Menschen Unrecht thun und ihre Mitmenschen bedrücken, sieht es Gott und bestraft sie; um wieviel weniger wird Er Unrecht thun מלבו aus eignem Willen. — 38. Von Gott kommt Glück und Unglück, um somehr hat Gott auch mit diesem letztern einen höheren Heilzweck und weicht es, wenn dieser Zweck erfüllt ist. — 39. חי, wie V. 22., da er nicht aufgehört hat, zu sein, und da bei seinen Sünden Niemand eigentlich das Recht hat, sich zu beklagen. Die Schlußworte also fortgesetzte Frage, wogegen gewöhnlich יתאונן wiederholt wird: Jeder klage über seine Sünden. — 40. 41. Nach diesem Uebergang: was sie thun sollen statt der dumpfen Klage. Aufrichtige Reue (40.) und Buße (41.) — 42. Das bis dahin obwaltende Verhältniß zwischen Israel und Gott. — 43. 44. Davon die Folgen. Die beiden V. gehören genau zusammen, indem ותרדפנו וגו׳ nur Zwischensatz ist, und בענן וגו Fortsetzung von באף; מעבר תפלה schließt sich an לא הלחת V. 42. — 47. Die Paronomasie schon Jesch. 24, 17. Jirm. 48, 43. — 48. Nun zu seiner Klage zurückkehrend, um desto inniger sein Flehen vor Gott auszuschütten. Vgl. 2, 11. — 49. Vgl. 2, 18. — 51. עוללה wie 1, 22. 2, 20. — 53. צמת Kal wie

כַּצִּפּוֹר אֹיְבַי חִנָּם׃ (נג) צָמְתוּ בַבּוֹר חַיָּי
וַיַּדּוּ־אֶבֶן בִּי׃ (נד) צָפוּ־מַיִם עַל־רֹאשִׁי
אָמַרְתִּי נִגְזָרְתִּי׃ (נה) קָרָאתִי שִׁמְךָ יְהוָה
מִבּוֹר תַּחְתִּיּוֹת׃ (נו) קוֹלִי שָׁמָעְתָּ אַל־
תַּעְלֵם אָזְנְךָ לְרַוְחָתִי לְשַׁוְעָתִי׃ (נז) קָרַבְתָּ
בְּיוֹם אֶקְרָאֶךָּ אָמַרְתָּ אַל־תִּירָא׃ (נח) רַבְתָּ
אֲדֹנָי רִיבֵי נַפְשִׁי גָּאַלְתָּ חַיָּי׃ (נט) רָאִיתָה
יְהוָה עַוָּתָתִי שָׁפְטָה מִשְׁפָּטִי׃ (ס) רָאִיתָה
כָּל־נִקְמָתָם כָּל־מַחְשְׁבֹתָם לִי׃ (סא)
שָׁמַעְתָּ חֶרְפָּתָם יְהוָה כָּל־מַחְשְׁבֹתָם
עָלָי׃ (סב) שִׂפְתֵי קָמַי וְהֶגְיוֹנָם עָלַי כָּל־
הַיּוֹם׃ (סג) שִׁבְתָּם וְקִימָתָם הַבִּיטָה אֲנִי
מַנְגִּינָתָם׃ (סד) תָּשִׁיב לָהֶם גְּמוּל יְהוָה
כְּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם׃ (סה) תִּתֵּן לָהֶם מְגִנַּת־
לֵב תַּאֲלָתְךָ לָהֶם׃ (סו) תִּרְדֹּף בְּאַף
וְתַשְׁמִידֵם מִתַּחַת שְׁמֵי יְהוָה׃

ד (א) אֵיכָה יוּעַם זָהָב יִשְׁנֶא הַכֶּתֶם
הַטּוֹב תִּשְׁתַּפֵּכְנָה אַבְנֵי־קֹדֶשׁ בְּרֹאשׁ כָּל־

v. 1. נ״א תִּשְׁתַּפֵּכְ׳

Vogel meine Feinde ohne Ursach, 53. Tilgten in
der Grube mein Leben, und wälzten Steine über
mich. 54. Traten die Wasser über mein Haupt,
sprach ich: ich bin verloren! 55. Unablässig
ruf' ich deinen Namen, Ewiger, aus tiefster
Grube. 56. Und erhöre meine Stimme, ver=
hüll' dein Ohr nicht meinem Rufe, meinem
Flehen! 57. Unfern sei mir zur Zeit, da ich
dich rufe, sprich: nicht fürchte dich! 58. Ver=
fechte meiner Seele Streit, Herr, erlöse mein
Leben! 59. Vernimm, o Ewiger, all meine
Unbill, richte mein Recht. 60. Vernimm
all ihre Rachgier, all ihre Pläne gegen mich.
61. Wohl höre ihren Hohn, o Ewiger, all ihre
Pläne wider mich, 62. Was meine Widersacher
reden und sinnen wider mich den ganzen Tag.
63. Wie ihr Sitzen, so ihr Aufsteh'n schaue, ihr
Spottlied bin ich. 64. Zahl ihnen Vergeltung,
Ewiger, nach ihrer Hände Werk. 65. Zerrüt=
tung des Geistes gieb ihnen, deinen Fluch ihnen.
66. Zornig verfolge und tilge sie unter des Ewi=
gen Himmel hinweg!

IV. Die verzweifelte Lage der Gemeinde.

4. 1. Ach, wie verdunkelt ist das Gold,
das glänzende Gold verändert, hingestreut die

Hiph. von Grund aus verderben, vernichten, Raschi: binden, einschliessen, ebenso Ewald, der צמר vergleicht. An das Ereigniß in Jirm.'s Leben 36, 6 ff. ist hier kaum zu denken, da auch das Folg. dem fern ist. — 55. Die Interpr. weichen darin von einander ab, ob die Prät. in den folg. Versen als solche zu fassen oder als Bitte. Erwägen wir aber, daß der Zustand sich noch nicht gebessert, daß der Dichter im Vorherg. die Bitte zu Gott als das wahre Trost=mittel bezeichnet hat, welches er nun ausführt, sehen wir, wie im V. 56. dem שמעת parallel אל תעלם steht, in V. 57. dem קרבת das אקראך entspricht, wie die Fut. in 64—66. Folgesätze der Prät. in 59—61., wo auch שפטה dem ראיתה V. 59. entspricht, so müssen wir das Ganze im Sinne des Flehens verstehen. Zu בור תח׳ s. Ps. 88, 7. — 56. Allerdings heißt רוחה Raum, insonders als Befreiung 2 M. 8, 11. So auch רוח 1 M. 32, 17. Allein unser Dichter liebt es, den V. in zwei gleichklingenden Worten auslaufen zu lassen, auch ohne ו, wie V. 54. 2, 16. Dann aber kann hier לרוחתי keine andere Bedeutung als לשועתי haben. Da nun der Stamm רוח den Sinn von wehen, athmen hat, so ist eine solche Bedeutung für רוחה (eig. Raum zum freien Athmen) zu vindi=ziren. — 60. נקמה Rachgier gegen Jemand Jech. 25, 15. — 63. Vgl. V. 14. — 65. מגנה ἅπ. λεγ. Bedeckung, Verhüllung, von Ein. Verstocktheit, Verblendung, von And. Schmerz, erdrückender Kummer. —

4. Vierter Klagegesang. Hat so der Einzelne mitten im nationalen Sturz die Trost= und Heilmittel gefunden, die ihn vor dem persönlichen Untergang schützen, so wendet er sich um so voller dem Zustand der Nation wieder zu und führt sich klagend die verzweifelte Lage des Ganzen vor 1—16.; aber die in den Einzelnen dennoch

חוּצוֹת׃ (ב) בְּנֵי צִיּוֹן הַיְקָרִים הַמְסֻלָּאִים
בַּפָּז אֵיכָה נֶחְשְׁבוּ לְנִבְלֵי־חֶרֶשׂ מַעֲשֵׂה
יְדֵי יוֹצֵר׃ (ג) גַּם־תַּנִּין חָלְצוּ שַׁד הֵינִיקוּ
גּוּרֵיהֶן בַּת־עַמִּי לְאַכְזָר כִּי עֵנִים בַּמִּדְבָּר׃

תנים ק׳ v. 3. כיענים קרי ibid.

heiligen Steine an allen Straßenecken! 2. Bewohner Zijon's, die theuern, für Gold geachteten, ach, wie gelten sie als irdene Krüge, Werk von Töpfers Hand! 3. Die Wölfe selbst reichen die Brust, säugen ihre Jungen, meines Volkes Tochter ist grausam worden, gleich den Straußen in

gerettete Nation kommt gerade dadurch wieder zum Bewußtsein der immer noch bestehenden Gemeinsamkeit, und hofft und fleht wieder als ein noch bestehendes Ganzes 17—22. Auf diese Weise wendet der vierte Klagegesang wieder zu den beiden ersten, den allgemeinen, um; aber mit wieder gestärktem, vom Boden der Einzelnen zum Allgemeinen erhobenem Bewußtsein. Wie naturwüchsig erscheint deshalb hier die alphabetarische Form in zweigliedrigen Versen, wie sie die beiden ersten Gesänge dreigliedrig hatten. Nachdem der Sänger auf die Zustände des Volkes den düstern Blick geworfen und lange darauf gerichtet hat 1—10., weiß er ja nun die Ursache alles dessen, das wohlverdiente Strafgericht Gottes 11—16., welches sich vollendet darin, daß das Volk selbst sein Ende weiß 17—20., und sich nur im Gefühle erhebt, daß auch seinen höhnenden Widersachern ein sichres Loos das ist, was ihm selbst geworden 21. 22. — 1. Mit tiefem Sinne läßt der Sänger das Gold nicht verschwinden, sondern nur seinen Glanz verlieren, verdunkelt werden. ישנא Raschi ישתנה ממראיתו. Michaelis erkl. „die heiligen Steine" die in den hohenpriesterlichen Kleidern waren. Richtiger und im Zusammenhange mit dem V. 2. Raschi: die Jugend. — 2. Die Ausbeutung des vorigen V. mit neuem Bilde. — 3. Das Schreckliche der Schilderung liegt darin, daß die



„Die heiligen Steine sind hingeworfen an allen Straßenecken."
Der Areopagus von Athen.

(ד) דָּבַק לְשׁוֹן יוֹנֵק אֶל־חִכּוֹ בַּצָּמָא
עוֹלָלִים שָׁאֲלוּ לֶחֶם פֹּרֵשׂ אֵין לָהֶם׃
(ה) הָאֹכְלִים לְמַעֲדַנִּים נָשַׁמּוּ בַּחוּצוֹת
הָאֱמֻנִים עֲלֵי תוֹלָע חִבְּקוּ אַשְׁפַּתּוֹת׃
(ו) וַיִּגְדַּל עֲוֺן בַּת־עַמִּי מֵחַטַּאת סְדֹם
הַהֲפוּכָה כְמוֹ־רָגַע וְלֹא־חָלוּ בָהּ יָדָיִם׃
(ז) זַכּוּ נְזִירֶיהָ מִשֶּׁלֶג צַחוּ מֵחָלָב אָדְמוּ
עֶצֶם מִפְּנִינִים סַפִּיר גִּזְרָתָם׃ (ח) חָשַׁךְ
מִשְּׁחוֹר תָּאֳרָם לֹא נִכְּרוּ בַּחוּצוֹת צָפַד
עוֹרָם עַל־עַצְמָם יָבֵשׁ הָיָה כָעֵץ׃ (ט)
טוֹבִים הָיוּ חַלְלֵי־חֶרֶב מֵחַלְלֵי רָעָב שֶׁהֵם
יָזוּבוּ מְדֻקָּרִים מִתְּנוּבוֹת שָׂדָי׃ (י) יְדֵי
נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת בִּשְּׁלוּ יַלְדֵיהֶן הָיוּ לְבָרוֹת
לָמוֹ בְּשֶׁבֶר בַּת־עַמִּי׃ (יא) כִּלָּה יְהוָה
אֶת־חֲמָתוֹ שָׁפַךְ חֲרוֹן אַפּוֹ וַיַּצֶּת־אֵשׁ
בְּצִיּוֹן וַתֹּאכַל יְסֹדֹתֶיהָ׃ (יב) לֹא הֶאֱמִינוּ

v. 9. ב׳ טעמים

der Wüste. 4. Es klebt die Zunge des Säug-
lings am Gaumen vor Durst, die Kindlein for-
dern Brod, Niemand bricht es ihnen. 5. Für-
wahr, die Leckerbissen aßen, verschmachten auf
den Straßen, die in Purpur erzogen, umfassen
Kothhaufen. 6. Größer ist die Schuld der Toch-
ter meines Volkes als die Sünde Sedom's, das
plötzlich unterging, Menschen legten Hand nicht
an. 7. Heller als Schnee strahlten ihre Gekrön-
ten, weißer als Milch, glänzender als Perlen der
Leib, als Saphir ihre Gestalt: 8. Ihr Ausseh'n
ist jetzt dunkler als Schwärze, unkenntlich auf
den Straßen, verschrumpft ist ihre Haut um ihr
Gebein, dürre wie Holz. 9. Ja, glücklicher als
die vor Hunger Gefallnen sind die durch's Schwert
Gefallnen, denn diesen, durchbohrt, entfließt das
Blut, unbesorgt um Feldfrüchte. 10. Kinder
kochten zärtlicher Frauen Hände, wurden zur
Speise diesen, ob der Wunde der Tochter mei-
nes Volkes. 11. Längst vollzog der Ew'ge sei-
nen Grimm, goß seine Zorngluth aus, zündete
ein Feu'r in Zijon, das ihre Vesten fraß. 12. Mit

zärtlichsten Mütter, weil in ihrem Elende die Milch ihnen vergangen ist, ihre Säuglinge müssen verschmachten lassen und so grausamer, umbarmherziger erscheinen, als die wildesten Thiere, die ihre Jungen säugen: eine unermeßliche Ironie. תנין Plur. für תנים, Wölfe. Ueber die Sorglosigkeit des Straußes für seine Jungen s. S. 606. — 4. Erkl. des vor. V. Die Mütter haben nichts ihren Kindern gegen Durst und Hunger zu reichen. Eine stärkere Schilderung der Noth und des Mangels enthalten allein die folg. V. namentlich V. 10. — 5. Schärfste Gegensätze. — 6. Die Strafe Jerusch.'s ist härter als die Sedom's (1 M. 18.), also muß auch seine Sünde größer gewesen sein. And. nehmen עון und חטאת gleich als Strafe. Härter war jene, weil Sedom mit einem Male vernichtet wurde, das Leiden Jisrael's lange, lange währte, und weil Sedom durch Gottes Hand allein fiel, Jerusch. dagegen durch der höhnenden Feinde Sieg. Vgl. 2 Schem. 24, 14. — 7. נזיר Gekrönter 1 M. 49, 26. Der alte Streit, ob פנינים Perlen, wie die Trad. behauptet, oder Korallen, wie אדמו „roth sein" hier erweisen soll, sind, entscheidet sich immer mehr für „Perlen." Denn Jjob 28, 18. ist für „Korallen" noch ein anderes Wort gebraucht, und hier darf die rothe Farbe in אדם nicht urgirt werden, da es gleich weiter heißt: „ihre Gestalt als Saphir" (s. I. S. 445), wo die himmelblaue Farbe des Saphirs ebensowenig in Betracht gezogen werden kann. Vielmehr heißt אדם hier röthlich glänzen, wie es die Haut um ein volles, fettes Fleisch thut, was der Gegensatz im folg. V. erweist: „die Haut ist verschrumpft um das Gebein." Durch diesen Gegensatz wird auch die Meinung Ewald's zurückgewiesen, der „sie glänzten am Körper vor Perlen" übersetzt. — 9. Die zweite Vershälfte, die den Grund angiebt, warum die vom Schwerte Erschlagenen besser dran sind, als die vor Hunger Verschmachtenden, ist sehr schwierig. Die Erkl. beziehen die Worte auf die Letzteren und übersetzen: die verschmachten durchbohrt aus Mangel an Feldfrüchten, Ewald: die dahinschmelzen durchbohrt von der Dürre des Feldes, indem er תלובות liest. Allein זוב heißt an allen Stellen „fließen" und מדקרים sind die wirklich Durchbohrten Jirm. 37, 10. 51, 4. Nun heißt aber זב dem etwas aus-fließt und wir beziehen daher die Worte besser auf die vom Schwerte Erschlagenen, denen, durchbohrt, das Blut und damit das Leben entfließt, wie Jirm. 49, 4., מתנובות שדי „fern vom Ertrage des Feldes" d. h. ohne daß sie sich

Nichten glaubten der Erde Könige und alle Bewohner der Welt, daß Feind und Dränger kommen würden in die Thore Jeruschalajim's:
13. Nun ist es so ob ihrer Propheten Sünden, ihrer Priester Verschuldung, die in ihrer Mitte Gerechter Blut vergossen.
14. O, sie schweiften blind in den Straßen, besudelt mit Blut, daß ihre Kleider Niemand berühren mochte;
15. „Platz da! Unrein!" rief man ihnen zu, „Platz da! Platz da, rührt nicht an!" — so fliehen sie nun und schweifen auch, unter den Völkern sprach man: sie dürfen nicht bleiben (in ihrem Lande)!
16. Rache des Ewigen hat sie zertheilet, nicht blickt er mehr auf sie; des Priesters Ansehn achtet man nicht, Greise verschont man nicht.
17. Schmachten doch unsre Augen noch jetzt nach unsrem nichtigen Beistand, in unsrem Harren harren wir des Volkes, das nichts hilft.
18. Tritt auf Tritt verfolgen sie uns, daß wir nicht gehen können in unsren Straßen, nah ist unser Ende, voll unsre Zeit, denn es kam unser Ende.
19. Und schneller waren unsre Verfolger als die Adler des Himmels; auf den Bergen jagten sie uns, in der Wüste belauerten sie uns.
20. Von dem wir sprachen: in seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern! unsres Lebens Odem, des Ewigen Gesalbter, in ihren

מַלְכֵי־אֶרֶץ וְכֹל יֹשְׁבֵי תֵבֵל כִּי יָבֹא צַר
וְאוֹיֵב בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלִָם׃ (יג) מֵחַטֹּאת
נְבִיאֶיהָ עֲוֺנוֹת כֹּהֲנֶיהָ הַשֹּׁפְכִים בְּקִרְבָּהּ
דַּם צַדִּיקִים׃ (יד) נָעוּ עִוְרִים בַּחוּצוֹת
נְגֹאֲלוּ בַּדָּם בְּלֹא יוּכְלוּ יִגְּעוּ בִּלְבֻשֵׁיהֶם׃
(טו) סוּרוּ טָמֵא קָרְאוּ לָמוֹ סוּרוּ סוּרוּ
אַל־תִּגָּעוּ כִּי נָצוּ גַּם־נָעוּ אָמְרוּ בַּגּוֹיִם
לֹא יוֹסִפוּ לָגוּר׃ (טז) פְּנֵי יְהוָה חִלְּקָם
לֹא יוֹסִיף לְהַבִּיטָם פְּנֵי כֹהֲנִים לֹא
נָשָׂאוּ זְקֵנִים לֹא חָנָנוּ׃ (יז) עוֹדֵינָה
תִּכְלֶינָה עֵינֵינוּ אֶל־עֶזְרָתֵנוּ הָבֶל בְּצִפִּיָּתֵנוּ
צִפִּינוּ אֶל־גּוֹי לֹא יוֹשִׁעַ׃ (יח) צָדוּ צְעָדֵינוּ
מִלֶּכֶת בִּרְחֹבֹתֵינוּ קָרַב קִצֵּנוּ מָלְאוּ יָמֵינוּ
כִּי־בָא קִצֵּנוּ׃ (יט) קַלִּים הָיוּ רֹדְפֵינוּ
מִנִּשְׁרֵי שָׁמָיִם עַל־הֶהָרִים דְּלָקֻנוּ בַּמִּדְבָּר
אָרְבוּ לָנוּ׃ (כ) רוּחַ אַפֵּינוּ מְשִׁיחַ יְהוָה
נִלְכַּד בִּשְׁחִיתוֹתָם אֲשֶׁר אָמַרְנוּ בְּצִלּוֹ

כל קרי v. 12. נ"א יוֹסִפוּ v. 15.
וזקנים קרי v. 16. עודינו קרי v. 17.
נ"א בִּרְחֹבוֹת v. 18.

um diesen zu bekümmern haben. — 10. Vgl. 5 M. 28, 56. 57. 2 Kön. 6, 28. 29. — 14—16. Zum richtigen Verständniß dieser V. muß genau auf den Zusammenhang gesehen werden. Der Sänger hat im Vor. das Leiden der Jisraeliten als Strafe, daß sie Gerechter Blut vergossen hatten, bezeichnet V. 13. Wie sehr sie dies thaten, führen V. 14. u. 15. bis אל תגעו aus, blind (denn sie bedachten die Folgen nicht) wütheten sie, so daß sie blutbefleckt, wie Unreine, durch die Straßen Jerusch.'s eilten, בדם V. 14. auf דם V. 13., אל תגעו V. 15. auf יגעו V. 14. zurück. Mit כי V. 15. fängt nun der Gegensatz: ihr jetziger Zustand als Strafe, an, wo נעו Gegensatz zum נעו V. 14. Nun müssen sie fliehen und eilen, indem man unter den Völkern das Urtheil sprach: sie sollen nicht mehr in ihrem (von ihnen mit Blut befleckten) Lande weilen. Der Beweis hierfür liegt in V. 16.: „Gott zerstreuete sie," es wurde (von den Feinden vgl. 5 M. 28, 50.) weder Greis noch Priester geschont, (daß dies nicht mit Raschi auf die sündigen Jisraeliten, die den Priester und Greis nicht schonten, bezogen werden kann, sieht man aus V. 13., wo gerade die Priester unschuldiges Blut vergießen). — 17. Die folg. V., wie der ganze Zusammenhang zeigen, daß nunmehr die Schilderung der Gegenwart wieder Platz greift, so daß עודנה nicht „da Zijon noch war" oder: „da wir noch bestanden" zu geben ist. Daß selbst nach dem Fall Jerusch.'s die im Lande gebliebenen Jisr. sich durchaus auf Aeg. stützten und dahin wollten, ist aus Jirm. bekannt. Der Sänger spricht in seinem Schmerz als Stoßseufzer aus, daß Jisrael immer noch nicht gebessert ist, als Gegensatz zu פני ה׳ im vor. V. — 18. Die Trostlosigkeit sehr gezeichnet. — 20. Daß dies nicht

נְחְיֶה בַגּוֹיִם׃ (כא) שִׂישִׂי וְשִׂמְחִי בַּת־
אֱדוֹם יוֹשֶׁבֶתי בְּאֶרֶץ עוּץ גַּם־עָלַיִךְ
תַּעֲבָר־כּוֹס תִּשְׁכְּרִי וְתִתְעָרִי׃ (כב) תַּם־
עֲוֺנֵךְ בַּת־צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ
פָּקַד עֲוֺנֵךְ בַּת־אֱדוֹם גִּלָּה עַל־
חַטֹּאתָיִךְ׃

ה (א) זְכֹר יְהוָה מֶה־הָיָה לָנוּ הַבִּיטְ
וּרְאֵה אֶת־חֶרְפָּתֵנוּ׃ (ב) נַחֲלָתֵנוּ נֶהֶפְכָה
לְזָרִים בָּתֵּינוּ לְנָכְרִים׃ (ג) יְתוֹמִים הָיִינוּ
אֵין אָב אִמֹּתֵינוּ כְּאַלְמָנוֹת׃ (ד) מֵימֵינוּ
בְּכֶסֶף שָׁתִינוּ עֵצֵינוּ בִּמְחִיר יָבֹאוּ׃ (ה) עַל
צַוָּארֵנוּ נִרְדָּפְנוּ יָגַעְנוּ לֹא־הוּנַח־לָנוּ׃
(ו) מִצְרַיִם נָתַנּוּ יָד אַשּׁוּר לִשְׂבֹּעַ לָחֶם׃

יתיר ו׳ v. 21. הביטה קרי v. 1. ואין ק׳ v. 3.
קמץ בז״ק v. 5. ולא ק׳ נ״א לא ibid.

Gruben ward er gefangen. 21. Wohlan, juble und freue dich, Tochter Edom's, wohnend in dem Lande Uz: auch an dich wird der Kelch kommen, du wirst taumeln, wirst dich entblößen! 22. Zu End' ist deine Schuld, Tochter Zijon's, nicht ferner treibt er dich aus! Doch deiner Schuld gedenkt Er, Tochter Edom's, deckt deine Schuld auf!

V. Die Klage der Gemeinde.

5. 1. Gedenke, Ewiger, was uns geschehen, schau und sieh unsre Schmach. 2. Unser Erbe ward Fremden zugewandt, unsre Häuser Ausländern. 3. Waisen wurden wir, vaterlos, unsre Mütter wie Witwen. 4. Unser Wasser trinken wir um Geld, unser Holz müssen wir erkaufen. 5. Dicht auf den Nacken werden wir verfolgt, wir ermatten und dürfen nicht ruhen. 6. Nach Mizrajim strecken wir die Hand, nach Aschur, um

mit Targ. und Raschi auf Joschijah, sondern mit Rabe auf Zidkijah, den letzten König von Juda, zu beziehen, ist offenbar. In seinem Falle mußte Jirm. den Verlust der Selbstständigkeit seiner Nation beklagen, was auch gerade hervorgehoben ist, er mochte als König andererseits sein, wie er wollte. — 21. 22. Der Rachewunsch über Edom, s. Ps. 137, 7. Uz s. S. 480. —

5. Fünfter Klagegesang. Der Sänger läßt nun endlich die Gemeinde einfach ihre Klage und ihre Bitte aussprechen und schließt hiermit ab. Sie beklagt ihre Verluste, ihre Noth, ihre trostlose Lage nach allen Seiten hin 1—18., denen gegenüber allein die Zuversicht auf Gottes ewige Herrschaft (19.) die Bitte um Wiederherstellung, gestützt auf seine Barmherzigkeit, Platz greifen läßt 20—22. Der Sänger, um diese abschließende Klage ungehemmt verlaufen zu lassen und in ihrer Einfachheit und Natürlichkeit zu charakterisiren, wendet die alphabetarische Form nicht an, sondern nur die umschränkende Zahl der Verse in den übrigen Gesängen (22.), und läßt die Verse aus einem Gliede (wie K. 3.) bestehen. Ewald meinte, daß auch dieser fünfte Gesang alphabetarisch abgefaßt werden sollte und daß nur ein Zufall die Ausführung der alphabetarischen Anordnung gehindert haben kann. Da aber die Verse an sich abgeschlossen sind, viele Buchstaben (ג—ו, ח, ט, ס, פ, ק, ר, ת) fehlen, andere doppelt (ב, א, מ, ז), oder dreifach (נ), oder fünffach (ע) vorhanden sind, auch die vorhandenen nicht die alphabetarische Ordnung bewahren, (ז, נ, י, מ, ע, א und ff.), so ist wenig Wahrscheinlichkeit für diese Annahme. Vielmehr sprechen die 22 eingliedrigen Verse dafür, daß der Sänger absichtlich, wie wir oben angedeutet, gerade den Schlußgesang nicht alphabet. anlegen wollte. Deshalb fehlt auch das איכה, womit 1, 1. 2, 1. 4, 1. beginnen. — 2. „Erbe," das ganze Land. — 4. Gerade dieser V. spricht insonders für Jirm. als Abfasser, weil er den Zustand der im Lande Zurückgebliebenen schildert. Für das Wasser und Holz unseres eigenen Landes müssen wir Geld zahlen, indem die Casdim Beides nur gegen gewisse Zahlungen verabfolgen ließen, während es im freien Zustande des Landes Gemeingut war. Andere wollen es auf die Juden in Babel beziehen. — 5. Raschi: das Joch

uns an Brod zu sättigen. 7. Unsre Väter sündigten und sind nicht mehr, doch wir tragen schwer ihre Schuld. 8. Knechte herrschen über uns, Niemand entreißt uns ihrer Hand. 9. Mit Lebensgefahr holen wir unser Brod vor dem Schwerte der Wüste. 10. Unsre Haut brennt wie ein Ofen vor dem Gluthhauch des Hungers. 11. Weiber schändete man in Zijon, Jungfrauen in den Städten Jehudah's. 12. Fürsten wurden durch ihre Hand gehängt, der Aeltesten Anseh'n ward nicht geachtet. 13. Jünglinge nahmen sie zur Mühle, Knaben straucheln unter dem Holz. 14. Die Aeltesten bleiben fern vom Thore, Jünglinge vom Gesang. 15. Fern ist die Wonne unsres Herzens, zu Trauer gewandelt unser Reigen; 16. gefallen die Krone unsres Hauptes — weh uns, denn wir haben gesündigt. 17. Darob ward siech unser Herz, darüber dunkeln unsre Augen, 18. ob dem Berge Zijon's, der verödet ist, Schakale streifen auf ihm. 19. Du, Ewiger, bleibst ewiglich, dein Thron auf Geschlecht und Geschlecht! 20. Warum vergissest du auf immer unser, verlässest uns so lange Zeit? 21. Bring uns zurück, o Ewiger, zu dir, wir wollen zurückkehren! Erneure unsre Tage

(ז) אֲבֹתֵינוּ חָטְאוּ °אֵינָם °אֲנַחְנוּ עֲוֹנֹתֵיהֶם סָבָלְנוּ׃ (ח) עֲבָדִים מָשְׁלוּ בָנוּ פֹּרֵק אֵין מִיָּדָם׃ (ט) בְּנַפְשֵׁנוּ נָבִיא לַחְמֵנוּ מִפְּנֵי חֶרֶב הַמִּדְבָּר׃ (י) עוֹרֵנוּ כְּתַנּוּר נִכְמָרוּ מִפְּנֵי זַלְעֲפוֹת רָעָב׃ (יא) נָשִׁים בְּצִיּוֹן עִנּוּ בְּתֻלֹת בְּעָרֵי יְהוּדָה׃ (יב) שָׂרִים בְּיָדָם נִתְלוּ פְּנֵי זְקֵנִים לֹא נֶהְדָּרוּ׃ (יג) בַּחוּרִים טְחוֹן נָשָׂאוּ וּנְעָרִים בָּעֵץ כָּשָׁלוּ׃ (יד) זְקֵנִים מִשַּׁעַר שָׁבָתוּ בַּחוּרִים מִנְּגִינָתָם׃ (טו) שָׁבַת מְשׂוֹשׂ לִבֵּנוּ נֶהְפַּךְ לְאֵבֶל מְחֹלֵנוּ׃ (טז) נָפְלָה עֲטֶרֶת רֹאשֵׁנוּ אוֹי־נָא לָנוּ כִּי חָטָאנוּ׃ (יז) עַל־זֶה הָיָה דָוֶה לִבֵּנוּ עַל־אֵלֶּה חָשְׁכוּ עֵינֵינוּ׃ (יח) עַל הַר־צִיּוֹן שֶׁשָּׁמֵם שׁוּעָלִים הִלְּכוּ־בוֹ׃ (יט) אַתָּה יְהוָה לְעוֹלָם תֵּשֵׁב כִּסְאֲךָ לְדֹר וָדוֹר׃ (כ) לָמָּה לָנֶצַח תִּשְׁכָּחֵנוּ תַּעַזְבֵנוּ לְאֹרֶךְ יָמִים׃ (כא) הֲשִׁיבֵנוּ יְהוָה ׀ אֵלֶיךָ °וְנָשׁוּב חַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם׃

ואינם קרי v. 7. ואנחנו קרי ibid.
ונשובה קרי v. 21.

schwerer Knechtschaft auf unserm Nacken werden wir verfolgt. Besser, ungefähr wie: er sitzt mir auf dem Nacken, wir werden auf den Fuß verfolgt, על „dicht an oder auf" Hohelied 7, 14. — 6. Wir müssen bei unseren ärgsten Widersachern um Brot betteln. — 7. Nicht alle Schuld ist unser, aber die ganze Strafe tragen wir. — 8. Knechte erklärt man gewöhnlich die Soldaten Nebuchadnezzars. Man kann aber auch die Sklaven ihrer Besieger verstehen, die sich gewiß über die gefangenen Juden erhaben dünkten. — 9. Wiederum allein auf die Zurückgebliebenen im Lande passend, die, entwaffnet, vor den räuberischen Beduinen sich nicht schützen konnten. בנפשנו Raschi: בסכנת נפשנו. — 10. נכמרו Raschi: נתחממו (חמר). Hieron. beschreibt einen morgenländischen Ofen als ein rundes, metallnes Gefäß, das von Außen durch das Feuer, wodurch es von inwendig erhitzt wird, ganz schwarz sei. — 13. Da das Tragen der Mühlsteine, wie Raschi erklärt, ganz zwecklos, hingegen das Mahlen in der Mühle als die niedrigste Beschäftigung galt, so ist dies zu verstehen. Rabe versteht auch in der zweiten Vershälfte die hölzerne Mühle. — 18. Der Tempelberg ist zur Wohnstätte der Schakale geworden. — 19. Erhaben bleibt diese religiöse Ueberzeugung mitten auf der Trümmerstätte, mitten in der tiefsten Erniedrigung und Bedrängniß für alle Zeiten! — 20. Die Frage für die Negation: nicht auf

(כב) כִּ֚י אִם־מָאֹ֣ס מְאַסְתָּ֔נוּ קָצַ֥פְתָּ עָלֵ֖ינוּ עַד־מְאֹֽד׃

wie vor Alters! 22. Denn solltest du uns verworfen haben, uns zürnen ganz und gar? —

השיבנו יהוה אליך ונשובה חדש ימינו כקדם׃ סימן יתק״ק׃

סכום פסוקי איכה מאה וחמשים וארבעה׳ וסימנו יסע קדים בשמים וחציו לרכא תחת רגליו׃

ewig ff. — 21. Bitte um Wiederherstellung. — 22. Sollte die Wiederherstellung nicht erfolgen, so wäre dies ein Zeichen übermäßigen Zornes, wie er Gottes nicht ist. —

Einleitung zu den Klageliedern.

1. **Titel und Gegenstand.** Das, nach seinem Anfangsworte gewöhnlich איכה, sonst קנות (B. Bathra 15, 1.), griechisch *Θρῆνοι*, lateinisch Lamentationes genannte Klagelied betrauert den Fall Jeruschalajim's und dessen Zerstörung, die Verwüstung des Heiligthums, den Sturz des Königreiches, die Verbannung und Gefangenschaft Juda's in Babel, die traurige Lage der im Lande Zurückgebliebenen. So war denn in Erfüllung gegangen, was, so oft geweißsagt, von den verblendeten Fürsten und dem bethörten Volke nicht geglaubt, sondern in den Wind geschlagen worden war; das jisraelitische Volk hatte sein Land, seine Selbstständigkeit und Freiheit verloren, und sein Heiligthum, der Mittelpunkt seiner religiösen Anschauung, lag in Trümmern; die furchtbarsten Leiden, Mangel, Schmach, waren über Groß und Klein, über Alt und Jung, über Frauen und Jungfrauen gekommen. Die Drangsale der Belagerung, die Schrecken der Eroberung, die Schmerzen der Gefangenschaft, die schuldbefleckte Vergangenheit, die furchtbare Gegenwart, die düstere Zukunft bilden ein Gemälde voll Nacht und Grauen, das mit den dunkelsten Farben vor uns aufgestellt wird, im Hintergrunde Flammen und Tod.

2. **Situation. Verfasser.** Der Sänger befindet sich nicht unter den Weggeführten in Babel, denn vor ihm ist die Trümmerstätte ausgebreitet, und er weiset wie mit dem Finger darauf hin; er befindet sich im Lande selbst, denn nicht etwa aus weiter Ferne läßt er nach Zijon seinen Schmerzensruf hinüberschallen, sondern die verödeten Straßen, die zerbrochenen Thore liegen vor seinem Blick; viele Zeit ist noch nicht seit dem Tage des Sturzes verflossen, denn die nächsten Schrecken der Belagerung und der feindlichen Wuth sind seiner Seele gegenwärtig; aber einige Zeit ist schon darüber hingegangen, denn schon sind das Land und seine Besitzthümer Fremden überantwortet und die nächsten Resultate haben sich bereits herausgestellt; kurz, der Sänger gehört zu den im Lande Zurückgebliebenen, deren Drangsale er mitträgt (s. besonders 5, 4. 9.), und von denen er voraussieht, daß sie sich bald trotz allem Widerspruch der Verständigeren aus dem Lande zerstreuen werden (4, 17.), wahrscheinlich sich nach Aegypten wendend (5, 6.) Diese Situation macht es uns klar, daß kein Anderer der Sänger des Klageliedes sein konnte, als **Jirmejah**, wie die Trad. seit ältester Zeit bekundet hat (Sept. *Θρῆν.* 1, 1. B. Bathra 15, 1.) Ihm gestattete Nebuchadnezzar, sich hinzubegeben, wohin er wollte, und erst nach der Ermordung Gedaljah's zwangen ihn die Zurückgebliebenen, mit ihnen nach Aegypten zu gehen (s. II. S. 1131.) Vielleicht daß er sich nach dem Sturze Jerusch.'s nach seiner Vaterstadt, dem nahen Anathoth, begeben hatte, wohin er schon gegen Ende der Belagerung gewollt, und da, mit dem Blick auf das zerstörte Zijon, das Klagelied abfaßte. Vor ihm war die große Katastrophe vorgegangen, die er so lange schon geweißsagt, und die er so lange noch zu betrauern hatte, und so lag es allerdings in seinem Berufe, seiner gefallenen Liebe die elegischen Töne seiner Harfe zu widmen. Daß Jirm. der Verfasser ist, dafür zeugt in der That die ganze Sprache und Anschauungsweise, die mit der in den Prophetieen desselben überall die hervorstechendsten Aehnlichkeiten hat; dafür zeugen nicht minder viele Einzelheiten, wie seine genaue Bekanntschaft mit der Thorah und die öftere Beziehung auf dieselbe, z. B. 1, 3. 10., wie denn die Voraussagungen Moscheh's im 5 M. 28. als erfüllt durch das ganze Gemälde sich hindurchziehen, dann der Vorwurf, daß die falschen Propheten und Priester die Hauptschuld am Verderben Jisr.'s tragen (4, 13.), gegen welche Jirm. so schwere Kämpfe geführt hatte.

3. **Idee.** Das Klagelied ist demnach nicht als eine spätere, rein schriftstellerische Produktion anzusehen, sondern sie war das, einfach im Boden des wirklich Erlebten, des großen erschütternden Ereignisses wurzelnde Erzeugniß der tiefsten Empfindung über die Katastrophe, welche Volk und Heiligthum in den Staub geworfen, den ganzen Bau des Jisraelitenthumes aus allen Fugen gerissen und als Trümmerstücke weithin geschleudert hatte. Jirm. konnte von dieser nicht überrascht sein, aber der traurige Inhalt, die herzzerreißenden Folgen derselben stellten sich immerfort in so schmerzlicher Nacktheit ihm vor das Auge, daß er in der ersten Fassung des Geistes zum Ausspruch seiner Gefühle gedrängt sein mußte. Und nun, alle diese Gefühle in ein großes Klagelied auszuströmen, Worte zu schaffen allem

Dem, was ihm Geist nnd Herz bewegte, war der treibende Gedanke des Liedes. Diese Aufgabe war ernst und groß. Hier das Weh seines Volkes, all die Drangsale, die es betroffen, zu schildern, dort den Untergang der prachtvollen Stadt, des hohen Heiligthums auf ihren Trümmern zu beklagen, da auf die Ursachen in der Selbstverschuldung hinzudeuten, und endlich dennoch die möglichen Trost- und Heilmittel aufzusuchen. Der Sänger fühlte da ein Zwiefaches: den verderbenschwangern Schlag, der die ganze Nation getroffen, und die Trübsale, die fort und fort über die Einzelnen hereinbrechen mußten. Für die Einzelnen mußten die ewig sich verjüngende Barmherzigkeit Gottes und all die höheren Zwecke, die Gott in den Geschicken der Einzelnen verfolgt, genügende Wege der Hoffnung und Erhebung darbieten. Für die Nation selbst konnte allein der Umstand, daß sie doch immer noch in einer Menge Einzelner wenn auch als ein zersplittertes Ganze bestehen geblieben, einen Anknüpfungspunkt künftiger Rettung gewähren (3, 22.), und so im Schlusse die dringende Bitte vor Gott um Wiederherstellung, gestützt darauf, daß Gott nicht ewig zürne, heranführen (5, 19—22.)

4. Lehre. Wenn auch Jirmejah nicht jener tiefergreifende und über Alles energische Geist Jeschajah's einwohnte, so ist er doch gerade an einer so kräftigen, aus dem Mosaismus unmittelbar erwachsenen religiösen Ueberzeugung so reich, daß Niemand unerschütterter die Katastrophe bestehen konnte. Tiefe Traurigkeit, unendlicher Schmerz führte daher seinen Griffel, nirgends Verzweiflung. Und so bietet gerade das Klagelied ein ewiges Muster des Gottvertrauens, der Hingebung in Gott dar. Wie ätzend der Schmerz und dessen Schilderung ist: das Bewußtsein, daß all Dies gerechte Folge der Sünden der Nation ist, schwankt keinen Augenblick (1, 8. 14. 18. u. öfter), und die Zuversicht auf Gottes Barmzigkeit zweifelt niemals. Sie ist neu alle Morgen; er ist gütig gegen alle, die auf ihn hoffen; er verwirft nicht in Ewigkeit; er sendet die Leiden, um den Menschen in Entsagung und Demuth zu stärken; er betrübt und erbarmet sich wieder; er läßt das Recht nicht beugen; darum darf der Mensch nicht klagen, sondern, seiner Sündhaftigkeit bewußt, muß er seinen Wandel prüfen und zu Gott sich kehren und vor ihm seinen Schmerz ausweinen (3, 22 ff.); Gott thronet in Ewigkeit (5, 19.) Das sind die großen Lehren, die der unglückselige Sänger als das höchste Resultat auf den Trümmern seines Volkes und Heiligthums verkündet, die er als letzten Erfolg aus dem beispiellosen Sturze zieht, und sie sind es, die noch die Trümmerstätte heiligen, und den Sänger zu einem der größten Heroen der Menschheit machen.

5. Ausführung und Form. Gerade in diesem Geiste, und da es nicht der Vorwurf des Sängers war, fessellos die Klage umherschweifen zu lassen, suchte er nach einer besonders bindenden Form, welche dem in sich zerfahrenden Gegenstand Halt und Fassung gebe. Als anpassendste bot sich ihm hier die in der nationalen Poesie bereits heimische alphabetarische (s. S. 371.) An ihr, wie an einem willkommnen Stabe konnte sich der schwankende und umherirrende Sängergeist halten, um mitten in dem schwindelnden Schmerze den festen Gang, nach dem er zu streben hatte, nicht zu verlieren; durch sie waren ihm Schranken und Begränzung gesetzt, wo der Gegenstand sie nicht von selbst darbot. Die alphabetarische Form bindet nicht allein an die Folge der Buchstaben zum Beginn der einzelnen Verse, sondern sie setzt zugleich die Zahl derselben (22.), und weist jeden andern Strophenbau ab. Demungeachtet bietet sie in der Anwendung einige Mannichfaltigkeit; denn sie kann an die Spitze kürzerer oder längerer Verse treten, und einmal oder mehrmal den Buchstaben geben. Dies benutzte der Sänger, um seinem Liede den Charakter einer Kunstproduktion zu geben, in welcher sein Schmerz sich zu verklären vermöge. Es ist daher sehr bemerkenswerth und charakteristisch, daß gerade diese Elegie auf den Sturz Jeruschalajim's als dasjenige Gedicht unter den heiligen Schriften sich abzeichnet, welches den strengsten Formbedingungen sich unterzogen, um durch diese die Bestimmtheit zu erlangen, welche dem unbegrenzten und alle möglichen Momente befassenden Schmerze am fernsten ist. Indem er daher sein Klagelied in fünf Gesänge abtheilte, jedem dieser die Länge von 22 Versen zutheilte, legte er letzteren Versglieder zu Grunde, welche, einen Satz fassend, doch leicht wieder in zwei kleine Sätzchen zerfallen. Solcher Versglieder gab er den drei ersten Gesängen drei, dem vierten zwei, dem fünften eines. Während er in den beiden ersten das Alphabet einfach an die Spitze der Verse stellt, setzt er es im dritten an die Spitze dieser Versglieder, also in dreifacher Wiederholung, (sie sind jetzt als Verse abgesetzt), im vierten wieder einfach, und im fünften läßt er es ganz wegfallen, (behält aber die Verszahl 22 bei, weshalb auch K. 3. als 22. V. anzusehen). Hierdurch sind sehr charakteristische Formen hervorgebracht, welche dem Inhalt adäquat erscheinen. Der Sänger beginnt nämlich indem er im ersten Klagegesang den Schmerz in seiner Allgemeinheit sich aussprechen läßt, der nach der Bezeichnung seines ganzen Umfangs vergebens ringt, und sich so nur an seinem ganzen Gegenstande selbst substantiirt, weshalb es Jerusch. selbst ist, die in die Klage ausbricht (V. 9. 11. 12—16. 18—22.) Im zweiten Klagegesang beginnt der Schmerz sich zu detailliren, es wird auf alle einzelnen Gegenstände der Trauer geblickt, ihr Zustand geschildert, dem gegenüber steigt die Frage auf: wie darüber Tröstung zu erlangen sei? und diese nirgends, als in der Darlegung des Wehs gefunden. Diese beiden Gesänge schreiten daher dumpf und schwer, wie in selbst nicht begriffener Resignation in den dreigliedrigen, am Faden des Alphabets aneinandergereihten Versen daher. Mit dem dritten Gesang verläßt nun der Sänger das Allgemeine, und versenkt sich in das Weh des Einzelnen. Hier tritt all das Elend, das in solchem nationalen Unglück die Einzelnen zu tragen, scharf, bitter, unge-

heuerlich heraus; aber dennoch ist niemalen dem Einzelnen der Trost und die Hülfe versagt, wenn er erst die Ursache seines Leidens aufsucht, und seine Schuldhaftigkeit begreift, wenn er dann den Zweck Gottes in seinem Leiden verstehen lernt, ihn in Entsagung und Tragung zu stärken, und das Ziel seines Leidens in Gottes Barmherzigkeit, Erhörung, Hülfe erkennt. Rasch, kühn, bewegt stürzt hier der Gesang vorwärts, indem die langen Verse durch das dreifache Alphabet in kurze zerschnitten, durch dasselbe zugleich aber die Theile vor dem Auseinanderfallen zusammengehalten werden. Durch die Rettung der Einzelnen ist aber eigentlich auch die Rettung des Ganzen gegeben, und das Ganze vermag sich als solches wieder bewußt zu werden. Es erkennt die Ursache auch seines Sturzes, es hat wieder das volle Gemeingefühl in dem Rachegefühl wider seine höhnenden Feinde; das ist der Gegenstand des vierten Gesanges, der darum sehr sinnig wieder einfaches Alphabet wie die ersten beiden, aber nur zweigliedrige Verse hat, zum Zeichen des wieder erlangten Bewußtseins, der gewonnenen Fassung. Hier angelangt, vermag die Gemeinde als solche ihre Bitte, ihre Klage und ganz spezielle Bitte um Wiederherstellung vor Gott vorzutragen: der fünfte Gesang, der, zur Charakteristik der völlig erlangten Fassung und der besonnenen Gestaltung des Wehs die alphabetarische Form verläßt, und kurz und bestimmt in eingliedrigen Versen, aber 22, zum Abschluß schreitet. — Es ist hieraus klar, daß es ein wohl angelegtes Ganze ist, das vorliegt, in natürlichem Verlaufe, aber dieser mit Sinnigkeit verfolgt und ausgeführt: vom Allgemeinen (1.) zum Speziellen (2.) und Einzelnen (3.), von wo aus das Ganze sich als Eines begreift (4. 5.) Die beiden ersten und beiden letzten, jedes ein besonderes, aneinanderschließendes Ganze, zwischen denen der dritte Gesang als Mittelpunkt steht, der entscheidend den Auslauf der Gedanken bestimmt, indem er den Knoten schürzt, und zugleich den Faden spinnt, der zur Lösung führt. — Als besonders ist anzuführen, daß, während in K. 1. das Alphabet in seiner Ordnung genau beachtet ist, in K. 2—4. das פ vor dem ע seinen Platz genommen, ohne daß dies kritisch verdächtigt werden kann. Wahrscheinlich war die Stellung dieser beiden Buchstaben zu einander damals nicht ganz fixirt.

6. **Integrität des Buches.** Die strenge Form der Verse und Kapitel zeigt, daß hier nirgends eine kritische Verdächtigung Platz greifen dürfe, und ist so ein sehr gewichtiges Zeugniß für die genauere Erhaltung der Originale in der Schrift überhaupt, als man jetzt gewöhnlich anzunehmen und vorauszusetzen beliebt. Eine Ausnahme macht 2, 19., wo der V. vier Glieder zählt, was jedoch (s. Anm. z. St.) eine Erklärung gestattet. S. noch 1, 7. u. Anm. —

קהלת

Ecclesiastes.

Prediger.

I. Der allgemeine Beweis der Nichtigkeit alles Menschlichen.

1. 1. Worte des Predigers, Sohnes David's, Königs in Jeruschalajim. 2. Nichtigkeit der Nichtigkeiten, spricht der Prediger, Nichtigkeit der Nichtigkeiten! Alles ist nichtig. 3. Was

א (א) דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ
בִּירוּשָׁלָֽםִ׃ (ב) הֲבֵל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת
הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָֽבֶל׃ (ג) מַה־יִּתְרוֹן

1. 1. S. Einleit. zu diesem Buche. — 2. **Erster, allgemeiner Theil** 1, 2—3, 22. Der Weise beginnt mit einem Allgemeinsatz: Alles ist eitel, nichtig. Um den Sinn desselben genauer zu verstehen, müssen wir vor Allem die Bedeutung des Wortes näher erkennen, das hier das bezeichnende ist, und sich überhaupt wie ein rother Faden durch das Buch zieht. הבל wird für „Hauch, flüchtiger Hauch" gebraucht und da mit רוח parallel Jesch. 57, 13. Spr. 21, 6.; dann im Plur. für nichtige Götter, Götzen, die nicht und nichts sind 5 M. 32, 21. 1 Kön. 16, 13. 26. Jirm. 14, 22. im Sing. 2 Kön. 17, 15., überhaupt von Götzen und Götzendienst Jirm. 10, 3. 15., insbesondere weil durch sie keine Hülfe wird Jirm. 16, 19.; so werden überhaupt Dinge, die nichts helfen, Mühen, die keinen Erfolg haben, Tröstung, die nicht tröstet, mit הבל bezeichnet, und es da mit ריק, שקר, שוא parallel gestellt oder verbunden Jesch. 30, 7. 49, 4. Ijob 9, 29. Secharj. 10, 2. Ijob 21, 34. Klagel. 4, 17.; ferner Nichtiges reden, also Unbegründetes Ijob 27, 12. 35, 16.; um Nichtiges, also Erfolgloses toben Ps. 39, 7.; die Eitelkeit des menschlichen Geistes, die nichts schafft, nichts beschickt Spr. 13, 11.; das Sinnen des Menschen ist nichtig Ps. 94, 11.; die Tage des Menschen nichtig Ijob 7, 16. So wird הבל auch in diesem Buche häufig mit רעות רוח zusammengestellt; oder mit חשך, um die Nichtigkeit nach dem Tode zu bezeichnen 6, 4., und die Lebenstage und das Leben des Menschen so bezeichnet 6, 12. 9, 9. Es geht hieraus hervor, daß הבל bezeichnet: Alles was unbegründet, erfolglos, zwecklos ist und wie ein Hauch vergeht, ohne bleibende Spur zu hinterlassen. Indem nun der Verf. den Allgemeinsatz: „Alles ist nichtig" voranstellt, also Alles ist erfolglos, zwecklos, spurlos vorübergehend, wollte er nicht sowohl wie man meist annimmt, im Voraus das *Resultat* seines Denkens und Forschens hinstellen — denn das Resultat seiner Untersuchungen zieht er nicht allein am Schlusse des Buches 11, 9—12, 8. 12, 13. 14., sondern auch am Ende jedes Abschnittes 3, 12 ff. 22., 6, 10—12., ja öfter mitten in dem letzten Abschnitte 7, 1—11, 8. aufs bestimmteste — sondern vielmehr den Charakter der Anschauung bezeichnen, auf deren Boden er steht, indem der Zweck seines Buches ist: *zu zeigen, wie man die Dinge im menschlichen Leben vom Gesichtspunkte dieser Anschauung aus anzusehen habe.* Es ist nämlich vorausgesetzt, daß es für das menschliche Leben eine zwiefache Anschauung giebt, die eine nämlich, welche auf dem Boden der Gesammtheit stehend, dem Leben eine große

לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
(ד) דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם
עֹמָדֶת׃ (ה) וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ
וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זוֹרֵחַ הוּא שָׁם׃
(ו) הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן

ist der Erfolg für den Menschen bei all seiner
Mühe, die er sich mühet unter der Sonne?
4. Ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt,
und die Erde besteht ewig. 5. Und aufgeht die
Sonne, und untergeht die Sonne, und zu ihrer
Stätte strebend, geht sie daselbst auf. 6. Nach
Mittag geht, und nach Mitternacht wendet sich,

עטי׳ בְּבָל־ v. 3.

Bedeutung, einen wesentlichen Inhalt zuspricht, und von hier aus alle einzelnen Erscheinungen und Geschehnisse in ihrem Verhältniß zum Ganzen beachtet und ihnen hiernach größern oder geringern Werth beilegt, d. i. die Anschauung von der Entwickelung im einzelnen Menschen, im Volke und in der ganzen Menschheit. Die andre Anschauung aber, vom Einzelnen ausgehend, ist: daß das menschliche Leben nichtig, erfolglos, zwecklos sei, weil Alles nur Einzelnheiten sei, welchen der Mensch vergebens Zweck und Inhalt zu geben sucht. Daß diese letztere Anschauung im israelitischen Alterthum bereits sehr nachhaltig existirte, wird in der Einleitung zu diesem Buche näher dargelegt werden. Es ist aber einsichtlich, daß diese Anschauung leicht zur Läugnung Gottes, des Rechts und der Tugend führen kann, indem die Konsequenzen die Zwecklosigkeit alles Seins und damit das Nichtdasein Gottes, und die Werthlosigkeit der menschlichen Handlungen und damit das Nichtdasein ihres sittlichen Inhalts und Werths zu fordern scheinen. Indem nun der Verf. die oben gezeichnete Anschauung gänzlich als die seine geltend macht, und sie darum an die Spitze seines Werkes, als seinen Ausgangspunkt, stellt, will er jene Konsequenzen bekämpfen und zeigen, daß diese Anschauung, die der Gesammtheit des menschlichen Lebens den Werth abspricht, dennoch die Einzelnheiten des Lebens so ansehen läßt, daß Gottgläubigkeit und Tugend damit bestehen. Nachdem er daher V. 2. seinen Standpunkt ausgesprochen, beschäftigt er sich im ersten Theile (1, 3—3, 22.) mit der allgemeinen Untersuchung. Er geht daher zuerst daran, den allgemeinen Erweis für seinen Standpunkt darzulegen. — 3. Erster Absatz: der allgemeine Erweis der Nichtigkeit (1, 3—11.) Zunächst giebt er die genauere Bestimmung, was er mit „Alles ist nichtig" versteht: die Erfolglosigkeit, und damit die Zwecklosigkeit alles menschlichen Thuns und Mühens (V. 3.), und erweist dies damit, daß alle Menschen in Geschlechtern gehen und kommen, der Ewigkeit und Natur gegenüber (4.), daß aber die Natur nach unabänderlichen Gesetzen in ewiger Wiederholung besteht (5—7.), die unendlich, für den Menschen unerschöpflich (also auch unfaßbar) ist (8.), daß aber auch das Menschliche (תחת השמש), das so gar keine Veränderung in der Natur hervorzubringen vermag, nur eine immerfortige Wiederholung ist, wie denn alles Frühere in Vergessenheit gerieth, alles Spätere nicht minder in Vergessenheit gerathen wird (9—11.) Somit ist das Erfolglose und darum Nichtige alles Menschlichen erwiesen, da dies weder auf die Natur, noch auf die Menschheit selbst eine Wirkung, namentlich eine bleibende Wirkung zu üben vermag, sondern Alles sich in bestimmten Kreisen bewegt. Wir bemerken mit Wenigem, daß gerade von diesem Erweise seines Standpunktes und Hauptsatzes aus, sich dieser am leichtesten bekämpfen läßt, indem er nämlich sich wesentlich auf den Mangel eines geschichtlichen Bewußtseins, wie dies in der That zur Zeit des Verf. noch nicht vorhanden war und sein konnte, stützt. Die von den Propheten in ihrer tiefen Innerlichkeit schon ausgesprochene Entwickelung des Menschengeschlechtes (s. Einleit. zu diesem Buche) hatte also damit noch keinen faktischen Boden. So wie dieser aber geschaffen, und diese Entwickelung damit erwiesen war, mußte das Argument des Verf. in sich zerfallen, die ganze Anschauung als irrig sich darthun, und nur noch als Korrektionsmittel gegen die übertriebene Wichtigkeit des Menschlichen dienen. — יתרון, nur in diesem Buche vorkommend, Gewinn, „was übrig bleibt" יָתַר nach Abrechnung der auf die Sache verwendeten Mühe, Kraft, also allgemeiner Erfolg, dann auch Vorzug, der in dem Erlangen solchen Gewinns, Erfolgs ausgesprochen liegt. תחת השמש ist die Bezeichnung des Menschlichen, also hier „als Mensch," wie wir sagen: unter dem Monde, auf Erden. — 4. Mit tiefer Sinnigkeit ist das Gehen vor das Kommen gestellt, nämlich vom Standpunkte des bestehenden Geschlechts aus. Nach Rabe wird die Erde zuerst, dann die Sonne d. i. das Feuer, der Wind d. i. die Luft, und das Wasser als die vier Elemente, aus denen nach alter Meinung alle körperlichen Dinge zusammengesetzt sind, erwähnt. — 5. „Zu ihrer Stätte," wo sie wieder aufgeht; mit: אל מקומו שאף ist also der Lauf der Sonne während der Nacht, so daß sie, im Westen untergegangen, im Osten wieder aufgeht, bezeichnet, und da dieser dem alten Beobachter unterwärts vor sich ging, so daß sie von unten wieder in die Höhe mußte, so wird er mit שואף „keuchend" charakterisirt. Mit Recht läßt Herzfeld den Osten den Standort der Sonne nennen, weil sie von da ihren Lauf beginnt. — 6. In Palästina haben die Winde mehr Regelmäßigkeit als bei uns. Der Nordwestwind herrscht vom Herbstäquinoktium

סוֹבֵב ׀ סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל־סְבִיבֹתָיו
שָׁב הָרוּחַ׃ (ז) כָּל־הַנְּחָלִים הֹלְכִים
אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא אֶל־מְקוֹם
שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לָלָכֶת׃
(ח) כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים לֹא־יוּכַל אִישׁ
לְדַבֵּר לֹא־תִשְׂבַּע עַיִן לִרְאוֹת וְלֹא־תִמָּלֵא
אֹזֶן מִשְּׁמֹעַ׃ (ט) מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה
וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין כָּל־חָדָשׁ
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ (י) יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר
רְאֵה־זֶה חָדָשׁ הוּא כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים
אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ׃ (יא) אֵין זִכְרוֹן
לָרִאשֹׁנִים וְגַם לָאַחֲרֹנִים שֶׁיִּהְיוּ לֹא־
יִהְיֶה לָהֶם זִכָּרוֹן עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה׃
(יב) אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל

v. 9. נ״א שֶׁנַּעֲשָׂה
v. 12. נ״א קֹהֶלֶת

und wieder und wieder sich wendend geht der Wind, und nach seinen Wendungen kehrt immer wieder der Wind. 7. All die Flüsse gehen in's Meer, und das Meer, es wird nicht voll; zu welchem Orte die Flüsse gehen, dahin gehen sie immer wieder. 8. All die Dinge mühen sich ab; kein Mensch vermag es zu sagen, nicht wird ein Auge satt zu sehen, und nicht ein Ohr voll vom Hören. 9. Das was war, dasselbige wird sein, und was geschehen, dasselbige wird geschehen, und nichts Neues giebt es unter der Sonne. 10. Giebt es Etwas, von dem man sagt: Siehe, das ist neu! längst geschah in früheren Zeiten, was vor unserm Antlitz geschehen. 11. Es ist kein Gedächtniß der Früheren, und auch der Späteren, welche sein werden, derer wird kein Gedächtniß sein bei denen, die noch später sein werden. —

II. Der besondere Beweis der Nichtigkeit alles Menschlichen.

12. Ich, der Prediger, war König über Jisrael

bis zum November; von da bis zum Februar wehen vornehmlich Südwest- und Westwinde. Ihnen folgen bis zum Juni Ostwinde, diesen der Nordwind. Ueberhaupt aber nimmt der Wind keine neue Wendungen, sondern kehrt zu den, von ihm schon oft gemachten zurück. — 7. ־שׁ in שהנחלים schließt relativisch אל מקום ein. An ein unterirdisches Rückkehren des Wassers aus den Flüssen zu ihren Quellen, wie Ein. wollten, läßt, außer dem Künstlichen dieser Annahme, schon שבים ללכת nicht denken, da dann ללכת wegfallen müßte. Ob sich der Verf. das „Nichtvollwerden des Meeres" durch Verdunstung des Wassers dachte, kann uns nicht beschäftigen, da er es nicht ausdrückt. — 8. Die ersten Worte des V. werden durch die folgenden Worte klar. In diesem Kreislaufe sind die Dinge dennoch unendlich vermittelst ihrer beständigen Wiederholung und unbegrenzt, so daß der Mensch sie nicht zu Ende sprechen, sehen, hören kann. יָגֵעַ, wo es vorkommt, 5 M. 25, 18. 2 Schem. 17, 2., ist unzweifelhaft „matt, ermüdet," also passiv, darum hier neutral „sich abmühen" ohne Ende und unaufhörlich. Die gew. Annahme: „alle diese Worte werden müde," dann: „ermüden," ist ein Sprung vom passiven müde werden zum aktiven ermüden, also gegen das Wort, zugleich ein Widerspruch, denn, wenn sie ermüden, kann man nicht sagen, daß das Auge ihrer nicht satt, das Ohr ihrer nicht voll wird. — 9. Daß nun diese ewige Wiederholung mit V. 9. auch auf das Menschliche übertragen werde, beweist תחת השמש „unter der Sonne," welches das Menschliche bezeichnet (s. V. 3.), da in Bezug auf die Natur von der Sonne selbst die Rede war V. 5. Ein Gegensatz von 9. zu 8. kann daher mit Herzfeld nicht angenommen werden. — 10. ־שׁ in שיאמר enthält auch den Akkus. Gew. bezieht man אשר auf לעלמים, das dann mit dem Sing. היה konstruirt wäre, die Zeiten, die vor uns waren. Dann ist aber dieser Schlußsatz pleonastisch, da עלמים die vergangnen Zeiten schon bezeichnet und den schönen Nebensinn nicht andeutet: das, wovon man sagt, es ist neu, hat sich in den früheren Zeitaltern schon **wiederholt**. Daher besser mit Ewald אשר היה מלפ׳ als Subj. was vor uns geschah, d. h. was wir geschehen sahen, war längst schon wiederholt in den früheren Zeiten. Daß עלמים schon allein die früheren Zeitalter bedeutet, ist aus Ps. 77, 6. Jesch. 51, 9. unzweifelhaft. — 11. Daß man, was früher schon geschehen, für neu ansieht, läßt den Verf. nun allgemein hinstellen: es giebt kein geschichtliches Bewußtsein, es fällt alles Menschliche der Vergessenheit anheim, was um so mehr die Erfolg- und Zwecklosigkeit aller menschlichen Bemühungen erweist. —

12. **Zweiter Absatz: der Erweis im Besondern, oder: wie der Verfasser zu diesem Resultate**

in Jeruschalajim; 13. und ich richtete mein Herz darauf, zu erforschen und zu erkunden mit Erkenntniß Alles was geschieht unter dem Himmel: das ist ein übles Geschäft, woran sich zu quälen Gott den Menschensöhnen hat auferlegt. 14. Ich sah alle Thaten, die gethan werden unter der Sonne, und siehe, Alles ist nichtig und Haschen nach Wind. 15. Krummes kann nicht gerade werden, und Fehlerhaftes nicht gezählt werden. 16. Ich überlegte in mir, sprechend: Ich, sieh, ich habe größere und mehr Erkenntniß erlangt, als Jeder der vor mir über Jeruschalajim war, und mein Herz hat viel Erkenntniß und Wissen geschaut; 17. und ich hatte mein Herz darauf gerichtet, Weisheit

בִּירוּשָׁלִָם׃ (יג) וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי לִדְרוֹשׁ
וְלָתוּר בַּחָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת
הַשָּׁמָיִם הוּא ׀ עִנְיַן רָע נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי
הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃ (יד) רָאִיתִי אֶת־כָּל־
הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְהִנֵּה
הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃ (טו) מְעֻוָּת לֹא־
יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא־יוּכַל לְהִמָּנוֹת׃
(טז) דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה
הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי חָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר־
הָיָה לְפָנַי עַל־יְרוּשָׁלִָם וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה
חָכְמָה וָדָעַת׃ (יז) וָאֶתְּנָה לִבִּי לָדַעַת

v. 13. עטי׳ נָתַן

gekommen (1, 12—2, 23.); a) indem er sich die Durchforschung des Lebens zur Aufgabe gemacht (1, 12—18.) Der Erweis von der Nichtigkeit des Menschlichen dadurch, daß der Mensch in Natur und Menschenwelt keine wesentliche Veränderung hervorzubringen vermöge, sondern Alles sich in endloser Wiederholung abkreise und der Vergessenheit anheimfalle, ist noch ganz allgemein und hat zuletzt auf das Leben des Einzelnen noch keine bestimmte Anwendung, indem sich für den Einzelnen auch unterhalb dieses Satzes noch Inhalt und Werth des Lebens denken läßt. Der Verf. muß daher in das Leben des Einzelnen eingehen, muß aufsuchen, welchen Inhalt das Leben des Einzelnen, wenn es einmal für das Ganze wirkungslos sein soll, noch haben könnte, und auch hier die Nichtigkeit seiner Anschauung nachweisen. Dazu gehört aber Zwiefaches, eine äußere Stellung, wo der Einzelne das Leben nach allen Richtungen kennen zu lernen und durchzuprüfen Gelegenheit hat, zweitens der innere Drang und die geistige Befähigung, alle Erscheinungen im Leben nach ihrem wahren Werthe zu erforschen und zu beurtheilen. Dies ist es, was der Verf. nun von sich (oder seinem fingirten Redner) zunächst aussagt (12. 13.) Es liegt aber nun ganz in der Anschauung, welche den Verf. beherrscht, schon hier hinzuzufügen und auszusprechen, wie nichtig auch diese Durchforschung des Lebens schon an sich ist, da sie ihn selbst nur zu dem schmerzlichen Resultate führt, daß alles Menschliche nichtig ist, den vorhandenen Mängeln unter den Menschen aber abzuhelfen nicht vermag (14—18.) — In הייתי liegt die Andeutung, daß er schon lang König war, viel Erfahrung gemacht. — 13. Der Ausdruck בחכמה bezeichnet, daß er alles kennen zu lernen und zu erforschen gestrebt hat, nicht blos als äußere Erscheinung, sondern mit der Absicht, die innere Bedeutung, den Gedankeninhalt zu erkennen, also in der Bedeutung von חכמה wie im 28sten Kap. des Ijob: die höhere Erkenntniß. Dieses Streben nach der höhern Erkenntniß ist ein von Gott dem Menschen eingesenkter Drang, der, da er (nach dem Verf.) zu keinem Resultat führt, dem Menschen eine schlimme Bürde ist. „Alles, was unter dem Himmel geschieht" für das ganze menschliche Leben. — 14. Dieses Urtheil ist zu gewichtig, als daß es nicht mit Einigem erhärtet werden müßte, und da die Nichtigkeit des menschlichen Thuns bis jetzt nur andeutungsweise ausgesprochen worden, so geschieht es hier unumwunden. Eine Erklärung des הבל giebt רעות רוח, von רעה sich verbinden, sich gesellen, also ein Streben nach Wind, nach spur- und erfolglosen Dingen; so schon Sept. *προαίρεσις πνεύματος*, hingegen Targ. תבירות רוחא fractio, afflictio animi, so auch Syr. — 15. Warum es erfolglos ist: weil das vorhandene Fehlerhafte nicht gebessert werden kann, sondern fehlerhaft bleibt, und dieses Fehlerhafte nicht etwa hier und da, sondern zahllos vorhanden ist. Diesen Sinn faßten die Interpr., in dem Gedanken, daß die zweite Vershälfte pedantisch parallel sein müsse, nicht und quälten sich dem להמנות eine andre Bedeutung unterzuschieben, nämlich „das Fehlende kann nicht mitgezählt werden," woraus sie wieder willkührlich machten: kann nicht abgeändert werden. „Mitzählen" kann מנה nur heißen, wenn dabei steht, wozu es mitgezählt werde, vgl. Jesch. 53, 12., sonst heißt es auch im Niph. gezählt werden, s. 1 M. 13, 16. Wie also oben (V. 11.) das geschichtliche Bewußtsein, so wird hier mit dürren Worten die geschichtliche Entwickelung verneint. — 16. 17. Wie aber das menschliche Thun überhaupt, so ist auch insbesondere das Streben nach höherer Erkenntniß ein Haschen nach Wind, welchen Ausspruch

חָכְמָה וְדַעַת הֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת יָדַעְתִּי
שֶׁגַּם־זֶה הוּא רַעְיוֹן רוּחַ׃ (יח) כִּי בְּרֹב
חָכְמָה רָב־כָּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף
מַכְאוֹב׃

ב (א) אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לְכָה־נָּא
אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בְטוֹב וְהִנֵּה גַּם־
הוּא הָבֶל׃ (ב) לִשְׂחוֹק אָמַרְתִּי מְהוֹלָל
וּלְשִׂמְחָה מַה־זֹּה עֹשָׂה׃ (ג) תַּרְתִּי בְלִבִּי
לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה
וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת עַד ׀ אֲשֶׁר אֶרְאֶה אֵי־
זֶה טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת

נ״א הוֹלֵלוֹת עטי׳ הֹלֵלוֹת v. 17.
נ״א גַּם־ v. 1. נ״א וְלֶאֱחֹז v. 3.
נ״א בלא פסיק ibid. נ״א אֲשֶׁר־ ibid.

zu wissen, und Wahn und Thorheit zu wissen: doch ich weiß, daß auch dies ein Haschen nach Wind. 18. Denn durch viel Weisheit wird viel Kummer, und wer Wissen mehrt, mehrt Schmerz. —

2. 1. Ich sprach in meinem Herzen: Auf denn, ich will's doch versuchen mit der Freude, und genieße des Guten! und siehe, auch das war nichtig. 2. Vom Lachen sprach ich, es macht thöricht, und von der Freude, was schafft sie denn? 3. Da erdacht' ich in meinem Herzen, meinen Leib zu leiten mit Wein, während ich mein Herz mit Weisheit lenkte, und festzuhalten an der Narrheit, bis daß ich sähe, was wohl gut sei für die Menschensöhne, das sie thäten unter dem Himmel die Zahl der Tage ihres

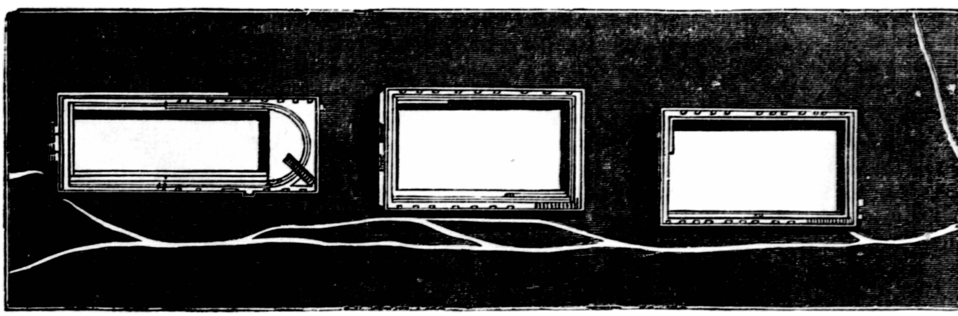
zu thun der Verf. um so mehr sich das Recht vindizirt, als sein Streben ein sehr ernstes und auch an sich erfolgreiches gewesen sei. In beiden Versen ist aber חכמה in verschiedener Bedeutung zu verstehen, alleinstehend als höhere Erkenntniß, mit שכלות zusammengestellt als Weisheit im einzelnen Thun des Menschen, s. zu 7, 26. — 18. Warum das Streben nach höherer Erkenntniß ein Haschen nach Wind: weil das Resultat ein schmerzliches ist, indem theils die Erkenntniß als mangelhaft erkannt wird, theils das Letzte ist: daß Alles nichtig, erfolglos ist. —

2. 1. b) Die Nichtigkeit der sinnlichen Freuden und äußeren Güter (2, 1—11.) Indem nun der Verf. die Nichtigkeit des Menschlichen auch im Besondern nachweisen will, bedenkt er, daß es zwei Wege für den Menschen giebt, seinem Leben einen Inhalt zu geben, einen praktischen, materiellen und einen intellektuellen. Der erstere ist zunächst, daß er sich den sinnlichen Freuden und Genüssen in die Arme wirft (1.), aber diese sind nichtig, denn er muß bald ihre Verkehrtheit und Leerheit zugestehen (2.) Dann aber daß er Weisheit mit ihnen zu verbinden (3. 9.) und sie zu regeln sucht, indem er sich vielmehr darauf legt, äußere Güter in Fülle zu erwerben, äußere Schöpfungen zu Stande zu bringen, und sich nun den Genüssen an allen diesen ganzen Herzens hinzugeben (3—9.); aber auch dieses erscheint nichtig, denn während des Schaffens und der Mühwaltung ist sein Herz fröhlich, aber einen tiefern Werth konnte er in all seinen Werken nicht finden, und die Freude war vorüber, sobald sie vollendet waren (10. 11.) — Die Erklärer irrten völlig darin, daß sie den Schluß von V. 1. und den V. 2. als eine Parenthese, folglich als eine Vorausnahme, und von V. 3. an eine breitere Ausführung des in V. 1. kurz Gesagten ansahen. Vielmehr trennt der tiefe Denker die zwei Stufen der sinnlichen Genüsse, die, auf welcher die bloße Sinnlichkeit vorherrscht, und die, auf der eine Regelung durch die Weisheit vorgeht, demnach mehr ein Streben nach äußeren Gütern und Schöpfungen, dann auch der unverkürzte Genuß daran stattfindet. Die erstere handelt er kurz in V. 1. 2. ab, denn es leuchtet ihre Nichtigkeit wie von selbst ein, die zweite, bedeutsamere, mit Breite 3—11. Es erweist sich dies aus der einfachen Vergleichung von V. 2. und 11., was da als nichtig bezeichnet wird, sowie V. 9. und 3. dafür sprechen. — 2. Die Bedeutung des Poel von הלל zeigt Jesch. 44, 25. zu einem Thoren machen, dafür erklären, ebenso Ijob 12, 17. Ps. 102, 9. — 3. Der Sinn des V., wie er durch V. 9. erwiesen wird: ich wollte nunmehr die Thorheit durch Weisheit regeln und mäßigen, den Erfolg der gemäßigten, und auf Erwerb und Schaffen hingeführten Sinnlichkeit beobachten. „Wein" für sinnliche Genüsse, s. Hoheslied 2, 4. משך ב׳ Jem. an Etwas führen, wie Hosch. 11, 4. Richt. 5, 14., so daß es mit נהג völlig parallel, בשרי und לבי der Gegensatz sind, also: dem Körper Genüsse verschaffen, während der Geist unter der Herrschaft der Weisheit steht; ו in ולבי für „zugleich," oder mit

הַשָּׁמַיִם מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּיהֶם׃ (ד) הִגְדַּלְתִּי
מַעֲשָׂי בָּנִיתִי לִי בָּתִּים נָטַעְתִּי לִי כְּרָמִים׃
(ה) עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים וְנָטַעְתִּי
בָהֶם עֵץ כָּל־פֶּרִי׃ (ו) עָשִׂיתִי לִי בְּרֵכוֹת
מָיִם לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם יַעַר צוֹמֵחַ עֵצִים׃
(ז) קָנִיתִי עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת וּבְנֵי־בַיִת הָיָה
לִי גַּם מִקְנֶה בָקָר וָצֹאן הַרְבֵּה הָיָה לִי
מִכֹּל שֶׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלָם׃ (ח) כָּנַסְתִּי
לִי גַּם־כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת מְלָכִים
וְהַמְּדִינוֹת עָשִׂיתִי לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת
וְתַעֲנוּגֹת בְּנֵי הָאָדָם שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת׃
(ט) וְגָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מִכֹּל שֶׁהָיָה לְפָנַי

Lebens. 4. Große Werke that ich, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge; 5. ich machte mir Gärten und Lusthaine, und pflanzte in ihnen allerart Fruchtbäume; 6. ich machte mir Wasserteiche, aus ihnen einen Wald, aufstrebend in Bäumen, zu bewässern; 7. ich kaufte Knechte und Mägde, und hatte Hausgeborne, auch Heerden von Rindern und Schafen hatte ich, mehr als Alle, die vor mir waren in Jeruschalajim; 8. ich sammelte mir auch Silber und Gold und theure Schätze von Königen und den Ländern; ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen, und, die Lüste der Menschensöhne, viele Frauen. 9. Und ich ward groß und mehr als Jedweder, der vor mir in Jeruschalaiim gewesen, auch meine

dem Part. נהג „während ich" ff., ganz wie V. 14.; ולאחז בסכלות ist Rekapitulation, um das Folgende einzuleiten. Die Erklärer, welche die Gradation von 1. und 3. nicht verstanden hatten, quälten sich V. 3. als eine nähere Erklärung von V. 1. zu deuten. Daher schiebt Herzfeld am Anfang „nämlich" ein, übersetzt למשך „anzulocken," und ולבי וגו׳ „mein Herz hatte ihn bisher durch Weisheit geleitet," ebenso schiebt er bei ולאחז „und nun" ein. Ewald vindizirt dem נהג gar die Bedeutung „überdrüssig sein," weil man es hier voraussetze! — 5. 6. פרדס Hohelied 4, 13. und S. 661. Man bezieht diese Verse auf die Gärten und Wasserteiche, welche dem Könige Schelomoh zugeschrieben werden; von diesen bei Bethlechem befindlichen Wasserteichen oder großen Reservoirs, nebst der Wasserleitung, die sie aus einer Quelle tränkte und dann nach Bethlechem und Jerusch. lief, geben wir hier



„Grundriß der Wasserteiche Schelomoh's."

einen Grundriß. Das Nähere bei Robinson Th. II. S. 385 und 166. — 7. „Hausgeborne," Sklaven, die im Hause geboren werden, zum Unterschiede von erst Gekauften, s. 1 M. 14, 14. — 8. סגלה s. I. S. 406. שדה Sept. Vulg. Syr. Arab. vom aram. שדא Mundschenk, Targ. דימסיא warme Bäder, Raschi: Karosse, gew. von שד Busen, Frauen; besser Herzfeld von שדד Gewalt anthun, so daß der Verf. das ἅπ. λεγ. gewählt, um mehr Lüsternheit auszudrücken. Ewald konjekturirt, aber selbst zaghaft, שדה sei شلّ Gewalt, „daher auch wohl Menge, Haufen." — 9. Vergl. V. 3. Er ordnete dies Alles nach höherm Zwecke und Plane und genoß es mit weiser

Weisheit blieb bei mir. 10. Und Alles was meine Augen begehrten, verweigerte ich ihnen nicht, nicht hielt ich mein Herz von irgend einer Freude zurück; denn mein Herz erfreute sich an all meiner Mühe, und das war mein Theil von all meiner Mühe. 11. Als ich mich aber wandte auf alle meine Werke, die meine Hände geschaffen, und auf die Mühe, die ich mich gemüht um zu schaffen, siehe: Alles nichtig und Haschen nach Wind und kein Erfolg unter der Sonne. — 12. Da wandt' ich mich zu schauen Weisheit und Wahn und Narrheit; denn was ist der Mensch, der dem Könige nachsteht? Das, was sie längst gethan, [wird er thun]. 13. Wohl sah ich, daß ein Vorzug der Weisheit ist vor der Narrheit, wie der Vorzug des Lichts vor der Finsterniß; 14. der Weise hat seine Augen in seinem Kopfe, während der Thor in der Finsterniß wandelt: aber ich erkannte ebenfalls, daß Allen einerlei Begegniß begegnet. 15. Und ich sprach in meinen Herzen: was dem Thoren begegnet, wird auch mir begegnen, und wozu bin ich dann weiser gewesen? Da sagte ich in meinem Herzen, daß auch dies

בִּירוּשָׁלָ͏ִם אַף חָכְמָתִי עָמְדָה לִּי׃ (י) וְכֹל
אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם לֹא־
מָנַעְתִּי אֶת־לִבִּי מִכָּל־שִׂמְחָה כִּי־לִבִּי
שָׂמֵחַ מִכָּל־עֲמָלִי וְזֶה־הָיָה חֶלְקִי מִכָּל־
עֲמָלִי׃ (יא) וּפָנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי
שֶׁעָשׂוּ יָדַי וּבֶעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת
וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ (יב) וּפָנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת
חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת כִּי ׀ מֶה הָאָדָם
שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר־כְּבָר
עָשׂוּהוּ׃ (יג) וְרָאִיתִי אָנִי שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן
לַחָכְמָה מִן־הַסִּכְלוּת כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן־
הַחֹשֶׁךְ׃ (יד) הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ
וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַם־אָנִי
שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃ (טו)
וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי כְּמִקְרֵה הַכְּסִיל גַּם־
אֲנִי יִקְרֵנִי וְלָמָּה חָכַמְתִּי אֲנִי אָז יֹתֵר

v. 12. נ״א שֶׁיָּבֹא v. 15. נ״א יוֹתֵר

Mäßigung. — 10. Er überließ sich allen diesen Genüssen, aber die einzige wahre Freude war die an der Erwerbung und Ausführung der Dinge. Er hatte sich zwar aus der Freude an dem Erwerbe und dem Schaffen noch größere von ihrem Genusse, wenn sie vollendet wären, versprochen, allein dies war nicht der Fall, sondern nur das Schaffen erfreute ihn. Dies der Sinn des כי und der letzten Worte des V. — 11. Als er aber seinen Blick vom allgemeinen Standpunkte über alle seine Werke und Mühen streifen ließ, da erkannte er die Nichtigkeit derselben, und kam so zu dem allgemeinen Satze, den er beweisen wollte. Der Nachdruck liegt auf dem בכל in בכל מעשי, gegenüber der Freude am Einzelnen im vor. V. — 12. c) **Die Nichtigkeit des menschlichen Strebens nach Erkenntniß (12—23.)** Nachdem so die Erfolglosigkeit des praktischen, materiellen Lebens erwiesen ist, untersucht der Verf. das zweite, das intellektuelle Leben des Menschen, das Streben nach Erkenntniß, wie es sich von dem, allen höhern Gedankens und Zweckes baaren, allein den sinnlichen Einflüssen folgenden Unverstand unterscheide (12.) Hier erkannte er zwar den Vorzug der Erkenntniß, daß sie nämlich den Menschen seinen Weg mit klarem Verständniß des Thuns und Geschehens verfolgen läßt (13. 14.), aber dennoch mußte sich ihm die Erfolglosigkeit auch dieses Strebens herausstellen, da den Weisen wie den Thoren dasselbe Schicksal träfe, der Tod, die Vergessenheit und das Ueberlassen des Erworbenen an einen Erben, von dessen Werth er nicht überzeugt wäre, d. h. die Ungewißheit, ob eine Entwickelung dessen, was er gefördert, statt finden werde (14—21.), während doch dieses Streben mit unaufhörlicher Unruhe und Sorge verbunden ist (22. 23.) — So wie der Verf. seinem Redner das Recht, über die materiellen Dinge abzuurtheilen, V. 4—9. begründete, und überhaupt 1, 12., so auch hier über das intellektuelle Leben und seine Erfolge durch die Stellung als König, in welcher er Alles zu überschauen vermag. Die Worte des Verf. von כי מה an sind also Parenthese. „Der Mensch, der nach dem Könige kommt," d. i. der Privatmann, der also lange nicht das thun und erschauen kann, was der König. Zum Schluß zu suppliren „wird er thun," da der Privatmann nichts

nichtig ist. 16. Denn das Gedächtniß des Weisen wie des Thoren ist nicht auf ewig, denn was längst gewesen, in den kommenden Tagen ist es ganz vergessen, und wie stirbt doch der Weise gleich dem Thoren! 17. Da haßt' ich das Leben, denn mir mißfiel das was unter der Sonne geschieht, denn Alles ist nichtig und Haschen nach Wind; 18. und ich haßte all meine Mühe, die ich mich gemüht unter der Sonne, da ich es hinterlassen sollte dem Menschen, der nach mir sein wird, 19. und wer weiß, ob ein Weiser oder ein Thor er sein wird, und doch wird er schalten über all meine Mühe, die ich mich gemüht, und mit Weisheit, unter der Sonne: auch dies ist nichtig. 20. So kehrt' ich mich, daß mein Herz verzweifelte über all die Mühe, die ich mich gemüht unter der Sonne. 21. Denn es giebt Manchen, der sich mühet mit Weisheit und mit Wissen und mit Tüchtigkeit, und einem Menschen, der sich nicht darum gemühet, muß er es geben als seinen Theil; auch das ist nichtig und ein großes Uebel. 22. Denn was wird dem Menschen für all seine Mühe und für das Streben seines Herzens, daß er sich mühet unter der Sonne? 23. Denn alle seine Tage sind Schmerzen und Kummer sein Geschäft, auch in der Nacht ruhet sein Herz nicht: auch das ist nichtig.

ודברתי בלבי שגם־זה הבל׃ (טז) כי
אין זכרון לחכם עם־הכסיל לעולם
בשכבר הימים הבאים הכל נשכח
ואיך ימות החכם עם־הכסיל׃ (יז)
ושנאתי את־החיים כי רע עלי המעשה
שנעשה תחת השמש כי־הכל הבל
ורעות רוח׃ (יח) ושנאתי אני את־
כל־עמלי שאני עמל תחת השמש
שאניחנו לאדם שיהיה אחרי׃ (יט) ומי
יודע החכם יהיה או סכל וישלט בכל־
עמלי שעמלתי ושחכמתי תחת השמש
גם־זה הבל׃ (כ) וסבותי אני ליאש
את־לבי על כל־העמל שעמלתי תחת
השמש׃ (כא) כי־יש אדם שעמלו
בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא
עמל־בו יתננו חלקו גם־זה הבל ורעה
רבה׃ (כב) כי מה־הוה לאדם בכל־
עמלו וברעיון לבו שהוא עמל תחת
השמש׃ (כג) כי כל־ימיו מכאבים וכעס
ענינו גם־בלילה לא־שכב לבו גם־זה

v. 16. קמץ בז״ק v. 20. נ״א לְיָאֵשׁ
v. 21. נ״א שֶׁעֲמָלוֹ
v. 22. נ״א שֶׁהוּא

Anderes thun kann, als was alle Menschen thun, so hat der König, der Dieses in seinen Händen hat, den Vorzug, es besser verstehen (ראיתי im folg. V.) zu können. Von diesem zu supplirenden יעשה hängt der Akkus. את אשר ab. And. suppl. härter יעשה zwischen מה und האדם. — 16. 17. Worin das gleiche Schicksal des Thoren und Weisen: 1) Tod und Vergessenheit, und zwar nicht blos Vergessenheit der Personen, sondern auch alles Gethaenen und Geschehenen (הכל). — 18—21. 2) Daß das Erworbene und Geschaffte nach dem Tode einem Andern anheimfällt, von dem man nicht weiß, welchen Gebrauch er davon machen wird, d. h. das Zweifelhafte der Entwickelung, da der Folgende oft zerstört, was der Vorgänger gebaut. Dadurch wird selbst das wieder erfolglos, was ein Begünstigter geschaffen hat (21.) Der Verf. fordert eine solche persönliche und ununterbrochene Entwickelung, die natürlich nicht stattfinden kann, begreift daher die Entwickelung im Großen und Ganzen der Menschheit noch nicht. — 22. 23. Ja, bei genauerem Prüfen ist das Schicksal des Weisen sogar schlimmer als des Thoren, da jenen Tag und Nacht Unruhe und Kummer plagen. — —

III. Die allein richtige Regel für das menschliche Leben.
24. Nicht in des Menschen Befähigung liegt es, daß er esse und trinke und seine Seele Gutes genießen lasse für all seine Mühe, auch dies habe ich gesehen, daß es aus der Hand Gottes kommt: 25. denn wer ißt und genießt außer von Ihm? 26. Denn dem Menschen, welcher vor ihm gut ist, giebt er Weisheit und Wissen und Freude, und dem Sünder giebt er das Geschäft zu sammeln und zusammenzuscharren, um es dem, der gut vor Gott, zu geben; auch Letzteres ist nichtig und ein Haschen nach Wind. —

הֶבֶל הוּא׃ (כד) אֵין־טוֹב בָּאָדָם שֶׁיֹּאכַל
וְשָׁתָה וְהֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בַּעֲמָלוֹ
גַּם־זֹה רָאִיתִי אָנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים
הִיא׃ (כה) כִּי מִי יֹאכַל וּמִי יָחוּשׁ חוּץ
מִמֶּנִּי׃ (כו) כִּי לְאָדָם שֶׁטּוֹב לְפָנָיו נָתַן
חָכְמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה וְלַחוֹטֶא נָתַן עִנְיָן
לֶאֱסֹף וְלִכְנוֹס לָתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

3. 1. Alles hat eine Zeit, und eine rechte Zeit jegliches Ding unter dem Himmel.

ג (א) לַכֹּל זְמָן וְעֵת לְכָל־חֵפֶץ תַּחַת
הַשָּׁמָיִם׃

נ״א לֶאֱסוֹף או לֶאֱ׳ v. 26.

24. **Dritter Absatz**: die unter der Erkenntniß der Nichtigkeit des menschlichen Lebens allein richtige Regel für dasselbe (2, 24—3, 22.) a) **Der lautere Lebensgenuß in Gottgefälligkeit** (2, 24—26.) Ist also das Leben im bloß Sinnlichen und Materiellen nichtig, und eben so das Leben im bloß Intellektuellen nichtig, ist also überhaupt das menschliche Leben erfolglos, darum nichtig, so darf demungeachtet dies nicht so gefaßt werden, daß nun das Leben des Menschen völliger Willkühr und Zügellosigkeit preis gegeben werde, sondern statt eines bestimmten und dauernden, erfolgreichen **Inhalts** tritt die bestimmte Regel für dasselbe auf: Erkenntniß und Genuß zu vereinigen, was wiederum nur Wirkung der Gottgefälligkeit ist. Mit diesem Hauptgedanken tritt der Verf. den falschen Konsequenzen aus der von ihm nun als erwiesen angesehenen Anschauung (1, 2.) entgegen, bekämpft sie. So wie er diese aber zuerst als Lehrsatz (1, 2.) ausgesprochen, und dann den Erweis im Allgemeinen und Besondern gegeben, so stellt er **seine Folgerung** ebenfalls zuvörderst als Lehrsatz auf (24—26.), und geht dann auf den Erweis ein (K. 3.) Da aber sein Lehrsatz (26.) ein Neues hereinbringt, Gottes Verhängniß, so muß er demselben noch Etwas vorausschicken (24. 25.) Er spricht nämlich aus, daß Gutes zu genießen gar nicht in der Hand des Menschen allein liegt, sondern von Gott ausgeht (24. 25.) Da aber Gott das Gute und Böse nach der sittlichen Würdigkeit verleiht, so ist die Hauptregel: gut zu handeln, um durch Gottgefälligkeit in der Vereinigung von Erkenntniß und Freude das Leben zu genießen (26.) Diese allein richtige Auffassung der V. 24—26. erweist sich dadurch, daß bei dem Verf. חוטא den Sünder, טוב לפני אלהים den Tugendhaften, (nicht aber mißfällig und gefällig vor Gott ohne sittlichen Nachdruck, wie Ein. wollten), bezeichnet, wie 7, 26. 8, 12. 9, 2. beweisen. V. 25. ist aber ein weiterer Beweis (כי) für den Schluß von V. 24., indem gesagt wird, nicht allein Gutes zu genießen, hängt von Gott ab, sondern schon der gewöhnliche Sinnengenuß kann nur durch Gabe Gottes geschehen. Es ist daher mit Sept. Pesch. und mehreren Codd. ממנו zu lesen, und mit Ewald חוץ ממנו „außer von ihm" d. i. „von Gott" am Ende des V. 24. zu verstehen. Denn alle versuchten Erkl. von ממני geben einen falschen Sinn, da der Redner gar nicht sein Resultat aussprechen könnte, wenn er es nicht empfunden hätte, und er also nicht sagen darf, daß es ihm versagt sei. Die Schlußworte des V. 26. beziehen sich auf das Sammeln und Zusammenscharren des Sünders. — אין טוב באדם V. 24. als Gegensatz zu מיד אלה׳ muß durch eine Versetzung gegeben werden, durch welche טוב noch näher zu אדם in Beziehung tritt als zu אין. —

3. 1. b) **Erweis dieser Regel** (K. 3.) Daß diese Regel des lautern Genusses in Gottgefälligkeit die richtige sei, erweist der Verf. zuerst daraus, daß **Alles nur einen relativen Werth hat**, daß Nichts an und für sich gut oder schlecht, angenehm oder schmerzhaft ist, sondern es auf die in der Zeit wechselnden Verhältnisse dabei ankommt. Er zeigt dies, indem er ausführt, daß die geradesten Gegensätze ihre Zeit haben, d. h. unter Verhältnissen gut, passend, angemessen sein können (1—8.) Müht sich nun der Mensch um Etwas (9.), so ist es fraglich, ob er auch die passende Zeit, in der etwas gut und angenehm ist, trifft, so daß ihm alle seine Mühe nur zur Plage

2. Eine rechte Zeit hat Gebären, und eine rechte Zeit Sterben; eine rechte Zeit hat Pflanzen, und eine rechte Zeit Gepflanztes Ausreißen; 3. eine rechte Zeit hat Tödten, und eine rechte Zeit Heilen; eine rechte Zeit hat Einreißen, und eine rechte Zeit Bauen; 4. eine rechte Zeit hat Weinen, und eine rechte Zeit Lachen; eine rechte Zeit hat Klagen, und eine rechte Zeit Tanzen; 5. eine rechte Zeit hat Steine Wegwerfen, und eine rechte Zeit Steine Sammeln; eine rechte Zeit hat Umarmen, und eine rechte Zeit dem Umarmen Fernbleiben; 6. eine rechte Zeit hat Suchen, und eine rechte Zeit Verlorengeben; eine rechte Zeit hat Bewahren, und eine rechte Zeit Wegwerfen; 7. eine rechte Zeit hat Zerreißen, und eine Zeit Nähen; eine rechte Zeit hat Schweigen, und eine rechte Zeit Reden; 8. eine rechte Zeit hat Lieben, und eine rechte Zeit Hassen; eine rechte Zeit hat Krieg, und eine rechte Zeit Frieden.

(ב) עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת
עֵת לָטַעַת וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ׃
(ג) עֵת לַהֲרוֹג וְעֵת לִרְפּוֹא
עֵת לִפְרוֹץ וְעֵת לִבְנוֹת׃
(ד) עֵת לִבְכּוֹת וְעֵת לִשְׂחוֹק
עֵת סְפוֹד וְעֵת רְקוֹד׃
(ה) עֵת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעֵת כְּנוֹס אֲבָנִים
עֵת לַחֲבוֹק וְעֵת לִרְחֹק מֵחַבֵּק׃
(ו) עֵת לְבַקֵּשׁ וְעֵת לְאַבֵּד
עֵת לִשְׁמוֹר וְעֵת לְהַשְׁלִיךְ׃
(ז) עֵת לִקְרוֹעַ וְעֵת לִתְפּוֹר
עֵת לַחֲשׁוֹת וְעֵת לְדַבֵּר׃
(ח) עֵת לֶאֱהֹב וְעֵת לִשְׂנֹא
עֵת מִלְחָמָה וְעֵת שָׁלוֹם׃

נ״א לֶאֱהֹב v. 8.

gereichen kann (10.), da Gott Alles nur für gewisse Zeitverhältnisse angemessen gemacht hat, während er in des Menschen Herz gelegt hat, auf die Ewigkeit d. h. eine lange Dauer zu schauen und für diese zu arbeiten, so daß dadurch der Mensch das Thun Gottes nicht versteht (11.) Daraus fließt, daß der Mensch nichts Besseres zu thun habe, als sich zu freuen, d. h. jedem Dinge die angenehme, erfreuliche Seite abzugewinnen und Gutes zu thun, weil vom Letztern abhängig ist, daß ihm Gott den Genuß gestattet (12. 13.) Denn an sich hat Gott Alles vollkommen gemacht und unendlich in der ewigen Abkreisung (14. 15.) Wendet hiegegen nun Jemand ein, daß in der Welt oft Unrecht geschieht, statt Rechts (16.), so ist es doch ebenso sicher, daß zur rechten Zeit das Gericht Gottes eintritt und die rechte Ausgleichung vollbringt (17.) Ja, wenn es selbst zweifelhaft wäre, ob der Mensch einen Vorzug habe vor dem Thiere, zweifelhaft, ob des Menschen Geist unsterblich sei, würde dennoch die Regel, im Rechten seines Werkes, sich zu freuen, die allein richtige sein (18—22.) — 1—8. Die bisherigen Erkl. haben V. 1—8. so verstanden, daß sie den Fatalismus lehrten, Alles habe seine „bestimmte Zeit," Alles trete zu einer „bestimmten" Zeit ein, so daß der Mensch gar nichts daran zu ändern vermöge. Daß dies falsch sei, daß die Verse vielmehr besagen, alle Geschehnisse und Handlungen haben nur eine relative Bedeutung und sind unter Umständen gut und angemessen oder schlecht und unangemessen, erweist sich aus Folgendem: 1) schließen sich die Verse nur so an das Vorangehende, wo vom Guten und Sünder die Rede ist; 2) זמן heißt nicht allein nur „bestimmte Zeit" vgl. Nech. 2, 6. Esr. 5, 3. Dan. 3, 7. 8. 4, 33. 7, 22.; עת dagegen sehr oft „günstige, rechte Zeit," z. B. 10, 17.; 3) würde, wenn hier, von der genauesten Vorausbestimmung, vom Fatalismus die Rede wäre, dieser selbst über den türkischen hinausgehen, da sowohl selbst die einfachsten menschlichen Handlungen und Verrichtungen, wie nähen und zerreißen, reden und schweigen, als auch die innersten Gefühle des Menschen, wie lieben und hassen als unabänderliche Vorausbestimmung Gottes bezeichnet würden; 4) unter der Herrschaft eines solchen Fatalismus hätte der Verf. gar keine Untersuchung anstellen, am wenigsten die Regel sich zu freuen und Gutes zu thun geben können, da dies dann Alles von dem abhinge, was vorausbestimmt wäre. Von diesem Irrthume aus war den Erklärern das ganze Kapitel ein Räthsel, durch das sie sich nur mühsam hindurchwinden, während nach unserer Auffassung Alles klar und einfach ist. Der Verf. beginnt mit dem Anfang und Ende des Lebens, und daß allerdings der Tod eines Menschen oft zur rechten Zeit eintritt, wie umgekehrt man unter sehr ungünstigen Verhältnissen geboren werden kann, lehrt die tägliche Erfahrung. Er fährt mit

(ט) מַה־יִּתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל׃
(י) רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים
לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃ (יא) אֶת־הַכֹּל
עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן
בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־
הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ
וְעַד־סוֹף׃ (יב) יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם
כִּי אִם־לִשְׂמוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו׃
(יג) וְגַם כָּל־הָאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה וְרָאָה
טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃
(יד) יָדַעְתִּי כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים
הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף

9. Welchen Erfolg hat nun der da schafft, womit er sich mühet? 10. Ich sah das Geschäft, daran sich zu quälen Gott den Menschensöhnen gegeben. 11. Alles machte er schön zu seiner rechten Zeit, in ihr Herz aber legte er die beständige Dauer, so daß der Mensch das Werk, das Gott vom Anfang bis zu Ende that, nicht auffinden kann. 12. Ich weiß, daß nichts in ihrer Befähigung liegt, als sich zu freuen und Gutes zu thun ihr Leben lang: 13. denn auch daß ein Mensch esse und trinke und Gutes genieße für all seine Mühe, das ist eine Gabe Gottes. 14. Ich weiß, daß Alles, was Gott thut, das wird ewig sein, hinzuzufügen ist nichts und davonzunehmen ist

analogen Dingen fort, während von V. 5. an die Reihe ziemlich bunt wird, so jedoch, daß er V. 8. mit den wichtigsten Momenten des Lebens endet. Der Verf. wollte vielleicht damit das Bild des Lebens selbst andeuten, in welchem das Günstige und Ungünstige an den mannichfaltigsten Gegenständen immerfort wechselt. Wenn der Verf. sagt, daß auch hassen eine rechte Zeit hat, so könnte der strengste Moralist nichts dagegen haben, wenn es gilt, das Böse hassen; will aber der Verf., daß zur Zeit es recht ist, auch Haß zu empfinden und zu bethätigen, daß es Zeiten giebt, wo ein weichliches Nachgeben sehr am unrechten Orte ist, so wird der praktisch Erfahrne damit einverstanden sein. — 9. 10. Bei jedem Thun des Menschen kommt es daher darauf an, ob es und das erzielte Werk zur rechten Zeit eintrete, weil es sonst leicht ist, daß er sich nur damit geplagt habe, daß es ihm sogar zum Schaden gereicht. — 11. Der Verf. wirft nun die Frage auf, woher kommt es nun, daß der Mensch oft zur unrechten Zeit Etwas thut und so vergebens oder gar sich zum Schaden sich abmüht? Er beantwortet dies: weil Gott Alles so gemacht hat, daß es nur zur günstigen Zeit gut und recht ist, und hiernach von Anfang bis zu Ende Alles geordnet hat, daß es zu seiner Zeit gut und recht ist; der Mensch aber diese göttliche Anordnung des Ganzen nicht kennt und daher die rechte Zeit mit Sicherheit nicht zu finden vermag. Er vermag dies aber nicht, weil in des Menschen Geist der Widerspruch vorhanden, daß er, immer nur Einzelnes betreibend, doch die Ewigkeit im Sinne und in der Anschauung hat, d. h. die beständige oder sehr lange Dauer und Geltung alles Einzelnen voraussetzt. Er unternimmt Alles vom einzelnen Standpunkte aus und setzt doch voraus, daß es seinen Werth dauernd behalten werde; es ist Alles wechselnd, und doch muß der Mensch, um es zu thun, voraussetzen, daß es dauernden Werth habe; dadurch hat oft seinen Werth verloren, was der Mensch mühsam vollendet, wenn er es vollendet hat. את העלם ist also der Gegensatz von בעתו, die Dauer, die Beständigkeit, während בעתו den Wechsel voraussetzt. Daß eine solche göttliche Anordnung „von Anfang bis zu Ende" kein Fatalismus ist, nach welchem der Mensch ohne persönliche Selbstbestimmung Alles unabänderlich thun muß, was er thut, ist klar. Denn in seiner Allwissenheit, in dem Vorauswissen, was der Mensch in seiner persönlichen Willensfreiheit thun werde, kann Gott Alles aneinanderordnen, ohne dem Menschen die Freiheit genommen zu haben. Daß unter הכל und המעשה nicht mit Herzfeld nur das in der Natur Geschehende zu verstehen, sondern auch das in der Menschenwelt Geschehende, ist klar, ebenso daß העולם nicht die Welt (ein Mikrokosmus), sondern nach seiner ursprünglichen Bedeutung einen langen Zeitraum bezeichnet. — 12. 13. Der Schluß aus diesem ist die Regel, die zu beweisen war: es ist demnach allein gut, jedem Dinge die freudige Seite abzugewinnen d. h. es so aufzufassen, daß oder als ob es gut und angemessen sei in dieser Zeit, und Gutes zu thun, weil um letzteres willen Gott den Genuß, der immer Gabe Gottes ist, gestattet. Die V. sagen also ganz dasselbe wie 2, 24—26., nur als Schluß, was dort Prämisse; daher auch wörtliche Uebereinstimmung. אין טוב בם was 2, 24. אין טוב באדם jedoch folgt eine andre Konstruktion; לעשות טוב was 2, 26. שטוב לפנין האלהים, טוב לפני vgl. 7, 20. V. 13. ganz wie 2, 24. — 14. 15. Indem er aber den ewigen Wechsel der Zustände bezeichnet und von der göttlichen Anordnung des Ganzen gesprochen hat, fügt er zur Vervollständigung des Begriffes hinzu, daß dieser Wechsel der

nichts, und Gott that es, daß sie sich fürchten vor ihm. 15. Das was war, ist längst [wieder], und was sein wird, war längst, und Gott sucht das Flüchtigste wieder auf. 16. Und weiter sah ich unter der Sonne die Stätte des Gerichts, daselbst war das Unrecht, und die Stätte des Rechts, daselbst war das Unrecht. 17. Ich sagte in meinem Herzen: den Gerechten und Ungerechten wird Gott richten, denn eine rechte Zeit hat jegliches Ding, und daselbst über alle That. 18. Ich sprach in meinem Herzen über das Gerede der Menschensöhne, wohl um Gott zu erforschen ist's und zu sehen, daß sie Vieh sind, sie selbst — 19. daß was den Menschensöhnen begegnet und was dem Vieh begegnet einerlei Begegniß für beide sei, wie der Tod dieses, so der Tod jener, und einerlei Geist in Allen, so daß der Vorzug des Menschen

וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה
שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו׃ (טו) מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר
הוּא וַאֲשֶׁר לִהְיוֹת כְּבָר הָיָה וְהָאֱלֹהִים
יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף׃ (טז) וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת
הַשָּׁמֶשׁ מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה הָרֶשַׁע
וּמְקוֹם הַצֶּדֶק שָׁמָּה הָרָשַׁע׃ (יז) אָמַרְתִּי
אֲנִי בְּלִבִּי אֶת־הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט
הָאֱלֹהִים כִּי־עֵת לְכָל־חֵפֶץ וְעַל כָּל־
הַמַּעֲשֶׂה שָׁם׃ (יח) אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי
עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם לְבָרָם הָאֱלֹהִים
וְלִרְאוֹת שְׁהֶם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם׃
(יט) כִּי מִקְרֶה בְנֵי־הָאָדָם וּמִקְרֶה
הַבְּהֵמָה וּמִקְרֶה אֶחָד לָהֶם כְּמוֹת זֶה
כֵּן מוֹת זֶה וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל וּמוֹתַר

נ״א שֶׁיִּרְאוּ v. 14.

Zustände, wie schon früher bemerkt worden, ein ewiges Abkreisen ist (V. 15.) und so die ganze Welt Gottes (Natur und Menschheit) ein Ewiges und Vollständiges ist (V. 14.), so daß also von dem Wechsel der Zustände Niemand auf das Aufhören oder Mangelhafte der Welt schließen darf, weshalb tiefe Gottesfurcht aus dieser Betrachtung erfolgt. כבר הוא ist von כבר היה zu unterscheiden. — Die Schlußworte des V. 15. Vulg. gut: Deus instaurat quod abiit. Ewald sehr richtig: „Gott sucht das Vertriebene, was längst dahin und nie wiederkehren zu können scheint, doch wieder auf," d. h. was schnell, flüchtig, wie verfolgt, verschwand und das man gerne schwinden sah. — 16. 17. Der Verf. zieht nun noch Einwände gegen seine Lehrsätze in Erwägung. Zuerst: dagegen, daß wer vor Gott gut handelt, auch von Gott den Genuß des Guten erhält, daß also überhaupt nur der Gute wahrhaften Genusses theilhaftig wird, kann eingewendet werden, daß so oft Unrecht auf der Erde geschieht (16.) Dieser Einwand wird dadurch beseitigt, daß zwar zeitweise Unrecht, also Bedrückung des Unschuldigen zugelassen ist, daß aber immer die Zeit des göttlichen Gerichts kommt, wo der Gerechte und Ungerechte von Gott gerichtet werden, so daß Jedem nach seinem Thun vergolten wird (17.) Mendelss. bemerkt zu V. 16., daß משפט die Strafe des Ungerechten, צדק der Lohn des Gerechten sei, so daß hier zuerst das Unbestraftbleiben des Ungerechten, dann die Wegnahme des Lohns des Gerechten durch den Ungerechten, also das Unbelohntbleiben des Gerechten zu verstehen. Bei den Schlußworten des V. 17. vermißt man „wird er richten." Ein. suppl. es geradezu, Döderlein und And. wollen שָׂם lesen mit Suppl. von לבו, Herzfeld will שָׁם vom spätern (talmud.) שׁוּם ableiten. Wir glauben aber, daß es eine etwas nachlässige Phrase ist, und שָׁם auf das zweimalige שָׁמָּה in V. 16., also auf מקום משפט וצדק zu beziehen. Der Sinn ist: Alles, also auch das Richten hat seine Zeit, dann aber ergeht es über alles Geschehene. An die Unsterblichkeit kann bei שָׁם nicht gedacht werden, da sonst der Verf. diese genauer als durch das dann ganz unbestimmte שָׁם bezeichnet hätte. — 18—22. Ein zweiter Einwand wäre: daß der Mensch vor dem Thiere gar keinen Vorzug habe und daß sein Geist gar nicht unsterblich sei, daß demnach alles Menschliche nichtig und gar keine Regel aufzustellen wäre. Diesem begegnet der Verf. dadurch, daß er meint, wenn auch diese Frage noch ganz unentschieden bliebe und sie noch gar nicht bekämpft und widerlegt würde, sei dennoch seine Regel geltend, da dann um so mehr die Freude an seinen Werken in der Gegenwart das Beste des Menschen sei, da, sterblich oder unsterblich, er sich der irdischen Zustände nach seinem Tode nicht freuen kann. Der Verf. erwähnt hier (V. 22.) das לעשות טוב nicht, ohne damit sich ungetreu zu werden, da er immer voraussetzt, daß ohne Befriedigung des Bewußtseins durch Gutesthun eine wahrhafte Freude nicht möglich sei. — Daß V. 21. die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in

הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָה אָיִן כִּי הַכֹּל הָבֶל׃
(כ) הַכֹּל הוֹלֵךְ אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל
הָיָה מִן־הֶעָפָר וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הֶעָפָר׃
(כא) מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא
לְמָעְלָה וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֹּרֶדֶת הִיא
לְמַטָּה לָאָרֶץ׃ (כב) וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב
מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי־הוּא
חֶלְקוֹ כִּי מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת בְּמֶה שֶׁיִּהְיֶה
אַחֲרָיו׃

ד (א) וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה אֶת־כָּל־
הָעֲשֻׁקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ

v. 19. עטי׳ אָיִן   v. 22. המ׳ בסגול

vor dem Viehe Nichts sei, denn Alles ist nichtig; 20. Alles gehet an Einen Ort, Alles ward aus dem Staube, und Alles kehrt zurück zum Staube; 21. wer kenne den Geist der Menschensöhne, ob er in die Höhe steigt, und den Geist des Viehes, ob er hinuntersinkt zur Erde — 22. so sah ich, daß nichts besser, als daß der Mensch sich freue an seinen Werken, denn das ist sein Theil, denn wer kann ihn hinbringen, daß er Freude sehe an dem, was nach ihm sein wird? — —

IV. Die größeren Erscheinungen und Richtungen des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte der Nichtigkeit des Lebens.

4. 1. Und ich wandte mich und sah all die Unterdrückten, die unter der Sonne gemacht werden, und siehe, Thränen der Un-

Zweifel gezogen wird, ist aus V. 19. 20. völlig unzweifelhaft. Um destoweniger kann dies die Auslassung des Verf. (oder seines Redners) sein, da er ja später das gerade Gegentheil aufs Bestimmteste ausspricht (12, 7.) und das ganze Raisonnement des Verf. auf anderem Grunde steht. Man hat daher, wie Herzfeld, sich helfen müssen, daß man annahm, der Verf. hätte sich hier in eine „Gereiztheit hineingeredet, aber schon V. 21. sich zur Skepsis ermäßigt.“ Vielmehr führt der Verf. hier die Aussprache der Gegner ein, um ihren, gegen seine Regel daraus abgeleiteten Einwand zu widerlegen. Dies thut er V. 18. durch על דברת בני אדם, wo על דברת nicht „wegen“ gegeben werden kann, weil die Phrase sonst zu mangelhaft wäre, sondern „über das Gerede des Menschen“ (ähnlich Herzfeld), unter Menschen die Gegner verstehend. Mit לברם וגו׳ giebt nun der Verf. gleich das Endziel dieses „Gerede“ an: Gott zu erforschen (ironisch!) und einzusehen, daß sie Vieh sind, wo המה להם ironische Amplifikation. האלהים ist also nicht Subj. „daß Gott sie prüfe,“ And. „auserwählt habe,“ sondern Akk. „Gott zu erforschen“ (wie 9, 1.) also לברם האל׳ für לברר להם את האלה׳ (vgl. Gesen. Lehrg. S. 729). Hierzu zwingt schon, daß לברם von ולראות nicht zu trennen und in beiden dasselbe Subj. ist, die בני אדם. (Raschi erklärt es להודיעם ולהראותם [für להודיע להם]). V. 19—21. nun die Worte oder Redensarten dieser Gegner, welche V. 19. jeden Vorzug des Menschen vor dem Vieh leugnen, weil beide sterben, 20. beide aus Staub wurden und zum Staube zurückkehren, und welche V. 21. behaupten, daß Niemand wüßte, ob wirklich die Menschenseele unsterblich. Richtig bemerkt Herzfeld, daß העלה und הירדת gar nicht als Apposition zu רוח angesehen werden könne, weil היא dabei steht, was den Begriff einer Apposition aufhebt. Die beiden ה־ sind also inter. und haben die Punktation des Art. angenommen, oder sind von den Masorethen verwandelt, weil ihnen die Frage anstößig schien (Ewald). Allein die vorhergeh. zwei V. machen jede andere Auffassung unmöglich. — In V. 22. כי הוא חלקו wie 2, 10., wo es zugegeben ward, daß der Mensch seiner Werke mindestens während des Schaffens sich freuen könne. Der Verfasser widerlegt also die Leugner der Unsterblichkeit hier nicht; behauptet aber, daß darum nicht minder die Freude an seinen Werken das Beste des Menschen sei, da jedenfalls er an dem, was nach ihm geschehen wird, keine Freude haben könne. —

4. **Zweiter, besonderer Theil** (4, 1—11, 8.) Nachdem der Verf. bis hierher zuerst seine Anschauung ausgesprochen und erwiesen, dann die unterhalb dieser allein richtige, allgemeine Lebensregel aufgestellt und dargethan hat, will er nunmehr von hier die einzelnen Erscheinungen des menschlichen Lebens durchgehen, um zu bestimmen, wie sie unter dem Gesichtspunkte der Nichtigkeit und der Hauptregel des lautern Lebensgenusses sich darstellen und anzuschauen seien. Zu diesem Zwecke geht er die einzelnen Lebenserscheinungen und Richtungen durch. Zur Charakterisirung müssen wir hier schon bemerken, daß der Verf., wenn er einmal ins Detail geräth, auch wohl

וְהִנֵּה ׀ דִּמְעַת הָעֲשֻׁקִים וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם
וּמִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם כֹּחַ וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם׃
(ב) וְשַׁבֵּחַ אֲנִי אֶת־הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ
מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָה׃
(ג) וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם אֵת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא
הָיָה אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־הַמַּעֲשֶׂה הָרָע
אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ (ד) וְרָאִיתִי
אֲנִי אֶת־כָּל־עָמָל וְאֵת כָּל־כִּשְׁרוֹן
הַמַּעֲשֶׂה כִּי הִיא קִנְאַת־אִישׁ מֵרֵעֵהוּ
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃ (ה) הַכְּסִיל
חֹבֵק אֶת־יָדָיו וְאֹכֵל אֶת־בְּשָׂרוֹ׃ (ו) טוֹב
מְלֹא כַף נָחַת מִמְּלֹא חָפְנַיִם עָמָל
וּרְעוּת רוּחַ׃ (ז) וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה

terdrückten, und Niemand tröstet sie, und von der Hand ihrer Unterdrücker Gewaltthat, und Niemand tröstet sie: 2. da pries ich die Todten, die längst gestorben, vor den Lebenden, die da noch leben, 3. und glücklicher als sie beide den, der noch nicht ward, der das böse Thun nicht gesehen, das unter der Sonne geschieht. — 4. Dann sah ich all die Mühe und all die Tüchtigkeit im Thun, daß sie die Eifersucht Eines gegen den Andern sind, auch das ist nichtig und ein Haschen nach Wind. 5. Der Thor aber faltet seine Hände und verzehrt sich selbst. 6. Besser ist eine Handvoll Gemächlichkeit als beide Hände voll Mühsal und Haschen nach Wind. — 7. Und ich wandte mich und sah Nichtiges unter

Punkte berührt, die etwas ferner liegen, noch mehr, daß er öfter irgend eine große Höhenrichtung des Lebens durch einen Spezialpunkt, den er hervorhebt, individualisirt, endlich, daß der Faden, den er bei diesen Detailzeichnungen verfolgt, nicht immer streng logisch gesponnen, sondern gnomologisch fortgesetzt wird. — Erster Absatz: die größeren Erscheinungen und Richtungen des menschlichen Lebens (4,1—6,12.) Es zeigt sich hier eine gewisse planmäßige Anlage, indem der Verf. eine Reihe Erscheinungen bis zur höchsten, der Gottesverehrung, führt, und dann mit analogen wieder ausläuft: Ungerechtigkeit, Thätigkeit, Verbindung unter den Menschen bis zum Staate, Gottesverehrung; dann wieder Staat, Reichthum, Begierde. — 1—3. a) Die Ungerechtigkeit. Das, was stets am meisten auffällt, was den meisten Kummer verursacht, was die in der Gerechtigkeit am Sichersten verbürgte Ruhe des menschlichen Lebens stört und eigentlich allein alle sozialen Leiden verursacht, damit beginnt er, die überall und zu allen Zeiten stattfindenden Unterdrückungen, wo dann noch auffälliger, daß zugleich den Unterdrückten Hülfe und Trost Niemand zu spenden wagt oder sich herbeiläßt. Wer sich in die Betrachtung dieses so tief greifenden und soweit gebreiteten Uebels versenkt, der hält die Todten, ja die Niegeborenen für glücklicher als die Lebenden. Jeweniger eigentlich von dem, was nie gewesen, gesagt werden kann, daß es glücklich ist (Rabe), desto weniger darf das in V. 2. 3. Gesagte als ein Allgemein- und Lehrsatz des Verf. urgirt werden; vielmehr drückt er nur recht stark aus, daß, wer das Leben an sich als nichtig, als erfolglos ansieht und nun die schmerzlichsten Unterdrückungen erfährt, sicher das Nichtsein dem Leben vorzieht, das Leben verwünscht, ein Ausspruch, der so in der täglichen Erfahrung liegt. ושבתי אני ואראה zeigt einen neuen Abschnitt an: er beginnt seine Betrachtungen von Neuem. „Thränen" zeigt, daß עשוקים Unterdrückte, nicht Unterdrückungen, hier sind, weshalb auch das erste עשוקים nicht anders. Der Verf. will nicht bloß die Unterdrückungen, sondern noch mehr die Trost- und Beistandslosigkeit der Unterdrückten hervorheben, daher wiederholt er dies, und zum starken Gegensatz כח; er will sagen: die Gewaltthat der Unterdrückten wäre noch erträglich, wenn die Unterdrückten Trost und Beistand fänden. — 4—6. b) Die Thätigkeit. Der Verf. will unter seinem Gesichtspunkte feststellen, wie weit die Thätigkeit des Menschen eine rechte sei. Er stellt daher zwei Gegensätze auf, des einen, der mühevoll sich abarbeitet und große Geschicklichkeit erwirbt: was ist sein Motiv? Er will es seinem Nächsten zuvorthun, es ist die Eifersucht, die Eitelkeit, der Neid, die ihn treiben, das ist nichtig (4.) Der andere ist müßig, verzehrt sich selbst in seinem Müßiggang, geht darin unter, das ist (zwar nicht nichtig, aber eben darum) thöricht (5.) Daher der Schluß: vermeide Beides und suche in ruhiger Weise das zu schaffen und zu erwerben, was du zur Befriedigung deiner Bedürfnisse (um nicht unterzugehen) bedarfst (6.) Zu V. 5. vgl. Spr. Schel. 6, 10. 21, 25. und öfter. Irrthümlich meint Herzfeld, daß die Schlußworte des V. 5. auf den Neider gehen und schiebt deshalb ein „entweder, oder" ein, während es heißt: der Träge geräth durch seine Faulheit in Armuth und Elend, was in den Spr. Schel. sehr oft ausgesprochen wird. כף erkl. Auerbach

der Sonne: 8. es ist ein Einzelner und hat
keinen Genossen, auch keinen Sohn und Bru=
der, und all seiner Mühe ist kein Ende, auch
wird sein Auge des Reichthums nicht satt.
Doch für wen müh' ich mich und lasse meine
Seele des Gütlichen ermangeln? Auch das
ist nichtig und ein übles Geschäft. 9. Besser
zu Zweien als Einer, denn ihnen wird guter
Lohn für ihre Mühe. 10. Denn wenn sie
fallen, richtet der Eine seinen Genossen auf;
aber wehe dem Einzelnen, der fällt, und kein
Zweiter ist da, ihn aufzurichten. 11. Auch
wenn zwei zusammenliegen, wird es ihnen
warm, wie soll es aber Einem warm wer=
den? 12. Und wenn Jemand ihn, den Ein=
zelnen, überwältigen könnte, die Zwei würden
ihm widerstehen; gar eine dreifache Schnur
wird nicht schnell zerrissen. — 13. Glücklicher
ein armer, aber weiser Jüngling, als ein
alter, aber thörichter König, welcher es nicht
versteht, verwarnt zu werden. 14. Denn aus
dem Gefängniß heraus kann Einer Herrscher

הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ (ח) יֵשׁ אֶחָד וְאֵין
שֵׁנִי גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ וְאֵין קֵץ לְכָל־
עֲמָלוֹ גַּם־עֵינָיו לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר וּלְמִי ׀
אֲנִי עָמֵל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה גַּם־
זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן רָע הוּא׃ (ט) טוֹבִים
הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד אֲשֶׁר יֵשׁ־לָהֶם שָׂכָר
טוֹב בַּעֲמָלָם׃ (י) כִּי אִם־יִפֹּלוּ הָאֶחָד
יָקִים אֶת־חֲבֵרוֹ וְאִילוֹ הָאֶחָד שֶׁיִּפֹּל
וְאֵין שֵׁנִי לַהֲקִימוֹ׃ (יא) גַּם אִם־יִשְׁכְּבוּ
שְׁנַיִם וְחַם לָהֶם וּלְאֶחָד אֵיךְ יֵחָם׃
(יב) וְאִם־יִתְקְפוֹ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעַמְדוּ
נֶגְדּוֹ וְהַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ לֹא בִמְהֵרָה
יִנָּתֵק׃ (יג) טוֹב יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם מִמֶּלֶךְ
זָקֵן וּכְסִיל אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לְהִזָּהֵר עוֹד׃
(יד) כִּי־מִבֵּית הָסוּרִים יָצָא לִמְלֹךְ כִּי

נ״א אֵין v. 8. נ״א וְאֵין ibid. עינו קרי ibid.
נ״א וְאִי לָךְ v. 10. נ״א שֶׁיִּפֹּל ibid.

für hohle Hand, חופן die ganze Hand mit den Fingern. נחת als Gegensatz zu עמל nicht die absolute Ruhe, sondern das, ohne verzehrende, aufreibende Emsigkeit, ruhige Erwerben und Genießen des Nöthigen. — 7—16. c) **Die Verbindung der Menschen unter einander.** Von dem Zustande des Einzelnen geht der Verf. zu den Verbindungen der Menschen unter einander über, zuerst sprechend über die Vortheile der innigsten Verbindung zweier, ja dreier Personen (8—12.), dann über die Verbindung Vieler als Volk (13—16.) — 8. Wenn schon eines Menschen mühseliges Ringen nach Besitz überhaupt nichtig (V. 4.), um wieviel mehr, wenn er ganz allein steht, keine Verwandten besitzt, unablässig strebt und den Reichthum nicht zu genießen versteht. Zu שני gehört schon das folg. לו. Unter dem שני versteht Raschi: Geschäftsgenosse, Schüler, Freund. Das גם vor עינין bezeichnet, nicht bloß der unaufhörliche Drang nach Thätigkeit beherrscht ihn, sondern auch die nie befriedigte Habsucht. Mit אני versetzt sich der Redner in die Person des Habsüchtigen. — 9—12. Die Verbindung Zweier in ihren Vortheilen, zuletzt (12.) Dreier. Im Fallen (natürlich nicht bloß wörtlich zu nehmen), richten sie sich leichter auf. Beim Zusammenschlafen erwärmen sie sich leichter; daß dies figürlich zu nehmen, ist schon daraus sicher, daß das heiße Klima des Morgenlandes in der Regel das Zusammenschlafen verbietet und nur in besonders strengem Winter wünschenswerth macht. Vielleicht soll es die Erregung des Gefühls über Etwas, die leichtere Beschlußnahme in schwieriger Lage bezeichnen, die bei Zweien stattfindet. Endlich die größere Widerstandskraft Zweier oder Dreier. האחד ist Akk., also Appos. zu ו— in יתקפו, da נגדו nur auf das Subj. in יתקפו gehen kann. — 13—16. Die Verbindung der Menschen als Volk. Der Verf., der so eben ein Positives hingestellt hat, will zum Negativen wieder zurückkehren. Er hebt deshalb aus dem Volksleben eine einzelne Erscheinung hervor, die zeigt, wie nichtig es ist, daß man auf das Volk sich stützt. Denn die Herrschaft überhaupt ist sehr unsicher (14.), weil die Unbeständigkeit des Volks dieses immer einem neuen, jüngern, ihm daher viel versprechenden Herrscher zulenkt (15.), ein Schicksal, das dem so Emporgekommenen im Laufe der Zeit ebenfalls bevorsteht (16.) Er stellt zuerst die Erfahrung an sich hin V. 13. חכם der klug mit dem Volke umzugehen weiß; להזהר, der sich nicht abmahnen läßt, dem Volke

werden, als auch in der Herrschaft kann Einer arm werden. 15. Ich sah alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln, es mit dem Jüngling, der folgte, halten, welcher an Jenes Stelle treten wollte. 16. Kein Ende war des Volkes, das früher war, auf Jedes Seite; auch werden die Späteren sich mit ihm nicht freuen: denn auch dies ist nichtig und Haschen nach Wind. — 17. Wahre deinen Fuß, wenn du zum Hause Gottes gehst, und näher liegt zu gehorchen, als daß die Thoren Opfer bringen, denn dann versteht man gar nicht Böses zu thun.

גַּם בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלַד רָשׁ׃ (טו) רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַחַיִּים הַמְהַלְּכִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עִם הַיֶּלֶד הַשֵּׁנִי אֲשֶׁר יַעֲמֹד תַּחְתָּיו׃ (טז) אֵין־קֵץ לְכָל־הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵיהֶם גַּם הָאַחֲרוֹנִים לֹא יִשְׂמְחוּ־בוֹ כִּי־גַם־זֶה הֶבֶל וְרַעְיוֹן רוּחַ׃ (יז) שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע׃

5. 1. Uebereile nicht deinen Mund, und dein Herz sei nicht vorschnell, ein Wort auszusprechen vor Gott; denn Gott ist im Himmel,

ה (א) אַל־תְּבַהֵל עַל־פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל־יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי

יתיר י׳ v. 17.

zuwider zu handeln. V. 14. הסורים zusammengez. für האסורים, Ewald will הַסּוּרִים die Verworfnen, Niederen lesen. Der Gegensatz in 13. spricht auch für den in V. 14., da dieser jenen motiviren soll. And. „da er sogar unter seiner Herrschaft arm geboren war," wo auch במלכותו sehr hart. In den orientalischen Staaten wird Jeder, der den geringsten Anspruch auf den Thron hat, in strengstem Gewahrsam gehalten. In V. 15. ילד השני auf V. 13., daher auch תחתיו auf den thörichten König in V. 13. Der Art. in המהלכים bezeichnet dies als Appos. zu החיים. Daß der Verf. ein geschichtliches Faktum vor Augen gehabt habe, läßt sich im Allgemeinen voraussetzen, ohne daß er dabei ein bestimmtes bezeichnen wollte. Man denke z. B. an Abschalom und das ihm zugefallene Volk. V. 16. soll aber eine Warnung an den Jüngling (בו) sein, daß er sich für sicher halte, indem ihm gesagt wird, dasselbe geschah früher, und später wird es ihm selbst so gehen. לפניהם steht mit האחרונים in zu bestimmtem Gegensatz und dieser wird durch גם zu sehr hervorgehoben, als daß die gew. Meinung „kein Ende war des Volks, vor dem er herzog," oder Herzfelds: „kein Ende nahm allem Volke ein Jeder, der ihnen gegenwärtig war," richtig sein könnte; vielmehr ist אשר היה לפניהם dasselbe, wie שהיה לפני 2, 9. שהיו לפני 2, 7. die früheren; kein Ende war des frühern Volkes (לכל) auf Seiten Jedes, der ebenso zu damaliger Zeit sich emporschwang. — 17. d) Die Gottesverehrung (4, 17—5, 6.) Vom Königthum geht der Verf. in leichter Ideenassoziation zur Gottesverehrung über, aus der er insbesondere über den Besuch des Tempels (17.), das Gebet (5, 1. 2.) und die Gelübde (3—6.) sich ausläßt. קרוב ist nicht Inf. mit Imparativbedeutung, sondern einfaches Adjekt. Richtig bemerkt Herzfeld, daß Thor zugleich Sünder bedeutet, wie dies sehr häufig in den Spr. Schel. Wer Gott gehorcht, der sündigt nicht, braucht also kein Sühnopfer zu bringen, während der Sünder sündigt und die Opfer bringt. Jenes ist daher der kürzere Weg zu Gott, weil, wer gehorcht, gar nicht in den Fall kommt zu sündigen. Es ist daher mit Herzfeld אינם ידעים nicht, wie die Meisten thun, auf die Thoren, sondern auf die in לשמע liegenden Weisen, die Gott gehorchen, zu beziehen. Zu übertragen mit Ewald: „weil sie nicht wissen, was sie Böses thun," oder mit Zunz: „denn sie wollen nicht wissen, was sie Böses thun," ist theils sehr gezwungen, theils Widerspruch. Von hier aus wird man aber nicht, wie Herzfeld meint, die ersten Worte des V. auf „den dem Gotteshause gebührenden Anstand" beziehen, sondern, daß wir lieber mit vollbrachtem Gehorsam gegen Gottes Gebote d. i. mit guten Werken und treuer Pflichterfüllung, als mit Opfern zum Hause Gottes gehen sollen. Vorher sollen wir daher unsern Fuß hüten, d. h. gehorchen. Dadurch haben beide Passus des V. Zusammenhang. —

5. 1. 2. Das zweite Moment der Gottesverehrung ist das Gebet: wir sollen besonnen, nie leidenschaftlich, sondern immer im Bewußtsein der göttlichen Majestät, darum mit wenigen Worten beten. Herzfeld will schon 1. 2.

הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ עַל־כֵּן
יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים׃ (ב) כִּי בָּא הַחֲלוֹם
בְּרֹב עִנְיָן וְקוֹל כְּסִיל בְּרֹב דְּבָרִים׃
(ג) כַּאֲשֶׁר תִּדֹּר נֶדֶר לֵאלֹהִים אַל־
תְּאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי אֵין חֵפֶץ בַּכְּסִילִים
אֵת אֲשֶׁר־תִּדֹּר שַׁלֵּם׃ (ד) טוֹב אֲשֶׁר
לֹא־תִדֹּר מִשֶּׁתִּדּוֹר וְלֹא תְשַׁלֵּם׃ (ה) אַל־
תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ וְאַל־
תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ כִּי שְׁגָגָה הִיא
לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלֶךָ וְחִבֵּל
אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ׃ (ו) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת
וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת־הָאֱלֹהִים
יְרָא׃ (ז) אִם־עֹשֶׁק רָשׁ וְגֵזֶל מִשְׁפָּט
וָצֶדֶק תִּרְאֶה בַמְּדִינָה אַל־תִּתְמַהּ עַל־
הַחֵפֶץ כִּי גָבֹהַּ מֵעַל גָּבֹהַּ שֹׁמֵר וּגְבֹהִים

und du bist auf der Erde, darum müssen deine
Worte wenig sein. 2. Denn es kommt der
Traum durch viele Beschäftigung (mit Etwas),
und der Ausspruch eines Thoren durch viele
Worte. 3. Wenn du ein Gelübde Gott ge-
lobest, zögre nicht es zu erfüllen, denn hieran
ist kein Gefallen in den Thoren: was du ge-
lobest, erfülle. 4. Besser ist, daß du nicht
gelobest, als daß du gelobest und nicht erfüllest.
5. Laß nicht deinen Mund dein Fleisch zur
Sünde bringen, und sprich nicht vor dem
Engel, daß es ein Irrthum sei: warum soll
Gott über deinen Ausspruch zürnen und deiner
Hände Werk vernichten? 6. Denn in der
Menge der Träumereien und Nichtigkeiten sind
auch viele Worte: vielmehr fürchte Gott! —
7. Wenn du Unterdrückung eines Armen und
des Gerichts und des Rechts Beraubung in
einem Lande siehst, erschrick nicht gleich über
die Sache, denn ein Hoher wacht über den

von leichtsinnigen Gelübden verstehen, allein mit Unrecht, denn: 1) כאשר תדר V. 3. fängt das dritte Moment an, wie כאשר תלך das erste; 2) wäre die Warnung vor leichtsinnigen Gelübden zu weit gesponnen und begänne zuerst versteckt (1. 2.), dann erst deutlich; 3) können die Worte: „laß deiner Worte wenig sein" (1.) schwerlich auf ein Gelübde bezogen werden, von dem der Verf. ja ganz abräth, wie wiederum „viele Worte" (2.) Wenn Herzfeld einwendet, daß ולבך אל ימהר, da damit dem Herzen etwas anbefohlen wird, nicht von einem gedankenlosen Plappern handeln kann, so sieht er nicht, daß hier vom Gebet aus leidenschaftlich bewegtem Gemüth (ימהר) die Rede ist, etwa vom Gebet aus Rache, um Fluch dgl. Gerade aber im jüdischen Alterthum, wo das Gebet gänzlich die Sache des Einzelnen war, wo vorgeschriebene Gebete gar nicht, später erst noch wenige vorhanden waren, mußten unsere Verse vollen Platz haben. Sehr richtig schiebt V. 2. Herzfeld „mit Etwas" ein, da nicht viele Beschäftigung überhaupt, sondern mit Einer Sache Träume darüber hervorbringt. Nur so ist auch der Vergleich klar, „viele Worte" um eine Sache. קול bedeutet hier nicht die bloße Stimme, denn der Thor macht selbst die vielen Worte, sondern der Ausspruch, das Gebet als eines Thoren. — 3—5. Nun das Gelübde. Vgl. 5 M. 23, 22 ff. Wir verlassen in V. 3. mit Herzfeld die herkömmliche Uebersetzung: „Gott hat kein Wohlgefallen an den Thoren," was ebenso allgemein, wie trivial wäre und חפצו verlangt. Vielmehr bezieht sich אין חפץ auf das davorstehende לשלמו. Während V. 3. 4. von den Angelöbnissen, etwas zu thun, was Aufopferung kostet, handeln, sind in V. 5. die Abgelöbnisse zu verstehen, namentlich einem Genusse abzusagen, so daß תתן את פיך das Aussprechen derselben enthält, welchem בשר die Sinnlichkeit entgegensteht, die nun, indem sie das Abgelöbniß nicht hält, zur Sünde gebracht ist. המלאך kann dann um so weniger der Priester heißen, wie man aus Mal. 2, 7., wo es aber nur als Prädikat des Priesters steht, ziehen wollte, sondern der strafende Engel, das Strafgericht, das Gewissen (Herzfeld). — 6. Zu allem Diesem nun zum Schlusse die wiederholte Warnung vor vielen Worten (im Gebete 1., im Geloben 5.), deren Ursprung in der Menge der Träumereien und Nichtigkeiten zu suchen sei, weshalb diese zu vermeiden sind, und der Aufruf zur Gottesfurcht. Viele verbinden diese Worte anders: „bei vielen Träumen da ist Eitelkeit und so auch bei vielen Worten" u. A. a. — 7. 8. e) **Der geordnete Staat.** Sowie vom erschütterten Königthum zur erschütterten Gottesfurcht, so wieder von der empfohlenen Gottesfurcht zum wohlgeordneten Königthum und gut gegliederten Staate. Wenn man in einem Lande Unrecht sieht, so soll man es darum nicht gleich verdammen, denn, ist der Staat wohlgeordnet, so wird die Bestrafung der unteren Behörden von den höheren

Hohen, und Höhere über sie: 8. der Erfolg eines Landes in Allen aber ist ein König, dem Lande dienstbar. — 9. Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, und des Ertrages nicht, wer Reichthum liebt; auch das ist nichtig. 10. Wird Gut mehr, mehren seine Verzehrer sich, und was ist der Gewinn seines Besitzers, als mit seinen Augen es anzusehen? 11. Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig, mag er viel essen, aber den Reichen, die Uebersättigung läßt ihn nicht schlafen. 12. Es giebt ein schlimmes Uebel, ich sah es unter der Sonne: Reichthum, seinem Besitzer aufbewahrt zu seinem Unglück, 13. und dieser Reichthum geht durch einen bösen Unfall verloren, und hat er einen Sohn gezeugt, so bleibt nicht das Geringste in dessen Hand; 14. wie er hevorgegangen aus seiner Mutter Schooß, nackt kehret er zurück, wie er gekommen, und nicht das Geringste trägt er für seine Mühe davon, was er mit sich nähme. 15. Und sowohl das ist ein schlimmes Uebel, ganz wie er gekommen, also geht er — was hat er also für Erfolg, der in den Wind arbeitet? 16. als

עֲלֵיהֶם׃ (ח) וְיִתְרוֹן אֶרֶץ בַּכֹּל הִיא
מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד׃ (ט) אֹהֵב כֶּסֶף לֹא־
יִשְׂבַּע כֶּסֶף וּמִי־אֹהֵב בֶּהָמוֹן לֹא תְבוּאָה
גַּם־זֶה הָבֶל׃ (י) בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה רַבּוּ
אוֹכְלֶיהָ וּמַה־כִּשְׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם־
רְאִית עֵינָיו׃ (יא) מְתוּקָה שְׁנַת הָעֹבֵד
אִם־מְעַט וְאִם־הַרְבֵּה יֹאכֵל וְהַשָּׂבָע
לֶעָשִׁיר אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ לוֹ לִישׁוֹן׃ (יב) יֵשׁ
רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר
שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ׃ (יג) וְאָבַד הָעֹשֶׁר
הַהוּא בְּעִנְיַן רָע וְהוֹלִיד בֵּן וְאֵין בְּיָדוֹ
מְאוּמָה׃ (יד) כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ
עָרוֹם יָשׁוּב לָלֶכֶת כְּשֶׁבָּא וּמְאוּמָה לֹא־
יִשָּׂא בַעֲמָלוֹ שֶׁיֹּלֵךְ בְּיָדוֹ׃ (טו) וְגַם־זֹה
רָעָה חוֹלָה כָּל־עֻמַּת שֶׁבָּא כֵּן יֵלֵךְ וּמַה־
יִּתְרוֹן לוֹ שֶׁיַּעֲמֹל לָרוּחַ׃ (טז) גַּם כָּל־

הוא קרי v. 8. נ״א נֶעֱבָד או נֶעֱבַד ibid.
ראות קרי v. 10. נ״א בְּעִנְיַן v. 13.

schon geschehen. גבהים ist nicht plur. maj. von Gott, was V. 8. verbietet, sondern die noch höheren Beamten, über die alle dann V. 8. der König steht, welcher der höchste Vortheil eines Landes genannt wird, wenn er dem Wohle des Landes ergeben ist. תמה der unmittelbare Schreck, das Entsetzen, Erbeben. „In Allen," in allen diesen hohen und höheren Beamten. Das שדה nehme ich hier für „das Land" wie שדה מואב das ganze Land Moab. נעבד „bedienstet," also Dienste leistend, besser mit Herzfeld ein denonim. von עֶבֶד als Niphal von עָבַד. Der Vers ist übrigens bis jetzt nicht recht verstanden worden. Herzfeld sehr gezwungen und modern: „der Gewinn eines Landes geht aber erst durch Alle hervor, der König ist dem Felde unterthan," d. h. „alle Stände der Gesellschaft hängen dermaaßen von einander ab, daß ihnen nur ihr friedliches Ineinandergreifen Gewinn bringt und selbst der König von dem Landmann benachtheiligt werden und die Strafe für seine Anmaaßungen erhalten kann" (!!), sowie auch Raschi: „denn sogar, wenn man König ist, muß man dem Felde unterthan sein, trägt das Land Früchte, so hat er Etwas zu essen, wo nicht, so muß er Hungers sterben." Mendelss.; „ein König über ein Ackerfeld und es wird bestellt." And.: „ein König, der vom Lande verehrt wird." — 9—19. f) Der Reichthum. המון als Menge Geldes auch 1 Chr. 29, 16. תבואה von ישבע abhängig. — 10. Der Besitzer noch so vielen Gutes kann sich nur einmal satt essen (in אכוליה angedeutet), und hat also vom Weitern nur das Ansehen mit seinen Augen. — 11. Ist der Reiche mehr, als um satt zu werden, so wird sein Schlaf dadurch gestört. — 12—14. Der Reichthum nützt dem Besitzer nichts, wie übel aber, wenn er ihn durch ein Unglück verliert (לרעתו genau mit ואבד zu verbinden). Seine Kinder (die im Reichthum geborenen und erzogenen) sind dann verarmt (13.), und er selbst, ganz ohne Erfolg für seine Mühsal, kehrt so nackt zum Staube zurück, wie er gekommen (14.) שילך בידו über das Grab hinaus. — 15. 16. Was ist also der Erfolg, wenn Jemand sich um Reichthum müht? Im Tode nimmt er

auch während seines ganzen Lebens ißt er in Finsterniß und hat viel sich gehärmet und gekränkelt an Verdruß. 17. Siehe, was ich gesehen habe, das ist gut, daß es schön ist zu essen und zu trinken und Gutes zu sehen für all seine Mühe, die er sich müht unter der Sonne die Zahl seiner Lebenstage, die Gott ihm gegeben, denn das ist sein Theil; 18. auch, jeder Mensch, dem Gott Reichthum und Güter gegeben, und befähigt ihn zu zehren davon und seinen Theil hinzunehmen und für seine Mühe sich zu freuen, das ist eine Gabe Gottes. 19. So bedenke er, daß nicht viel sind die Tage seines Lebens, daß Gott ihn erhört mit der Freude seines Herzens. —

יָמָיו בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל וְכָעַס הַרְבֵּה וְחָלְיוֹ
וָקָצֶף׃ (יז) הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי טוֹב
אֲשֶׁר־יָפֶה לֶאֱכוֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִרְאוֹת
טוֹבָה בְּכָל־עֲמָלוֹ ׀ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ
מִסְפַּר יְמֵי־חַיָּו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים
כִּי־הוּא חֶלְקוֹ׃ (יח) גַּם כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר
נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְהִשְׁלִיטוֹ
לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ וְלָשֵׂאת אֶת־חֶלְקוֹ וְלִשְׂמֹחַ
בַּעֲמָלוֹ זֹה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃ (יט) כִּי
לֹא הַרְבֵּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיָּיו כִּי
הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ׃

6. 1. Es giebt ein Uebel, das ich gesehen unter der Sonne, und groß ist es auf dem Menschen: 2. ein Mann, dem Gott Reichthum und Güter und Ehre giebt, und nichts fehlt seiner Seele von Allem, was ihn gelüstet, und Gott befähigt ihn nicht, davon zu zehren, sondern ein fremder Mann verzehrt es: das ist

ו (א) יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת
הַשָּׁמֶשׁ וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם׃ (ב) אִישׁ
אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים
וְכָבוֹד וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ ׀ מִכֹּל אֲשֶׁר־
יִתְאַוֶּה וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל

v. 17. עטו׳ לן

nichts mit davon (15.), im Leben hat er gesorgt und Verdruß gehabt (16.) גם — וגם verbinden beide Sätze genau. Die Schlußworte von V. 15. gehören streng logisch hinter V. 16. oder an den Anfang von V. 15. יאכל in V. 16. giebt einen trefflichen Sinn: was er zu seiner Erhaltung genießen mußte, das genoß er in Angst, Sorgen und Kummer (Finsterniß) über die Chanzen des Geschäfts und seines Reichthums, Verluste und dgl. Mit Sept. und Ewald ואבל zu lesen, ist ganz unnöthig. — 17—19. Diesem frappanten Bilde des erfolglosen und bedrängnißvollen Strebens nach Reichthum gegenüber kann der Verf. sein Resultat, seine Regel um so nachdrücklicher geltend machen. Weil sie aber hier als erwiesenes Resultat auftritt, heißt es: was ich gesehen, gefunden und ausgesprochen habe, das ist bewährt (טוב), nämlich, daß es schön (יפה) ist, zu essen u. s. w. V. 18. setzt das „Gutes thun" und dadurch Wohlgefallen bei Gott erlangen, damit dieser auch den Genuß gestatte, voraus s. 2, 24—26. 3, 12. 13. V. 19. hebt die Motive zu diesem Genusse des Lebens noch hervor, wobei יזכר an die Spitze des Satzes gestellt zu denken ist: er bedenke, daß seiner Tage nicht viele sind (Herzfeld), und daß Gott ihn in dem, was sein Herz erfreuen mag, erhört, also freue er sich auch. Herzfeld: „wenn Gott ff." And. „er denkt nicht viel an die Tage seines Lebens." —

6. g) Genuß und Begierde (1—12.) Von der einen Seite besitzt oft der Mensch große Güter und weiß sie nicht zu genießen (1—6.), von der andern Seite beherrscht ihn die Begierde, die ihrer Natur nach unersättlich ist (7.) Was hat er daher zu thun? Mäßig sein Leben zu genießen, die Begierde zu zähmen und nicht nutzlos, um sie zu befriedigen, wider die höhere Macht anzukämpfen (8—12.) — 1. Vulg. רבה „häufig," wogegen על. — 2. Gegensatz zu 5, 18. כבוד Ein. Ueberfluß, unnöthig, da es hier die äußeren Güter abrunden soll. יאכלנו ganz

nichtig und ein schlimmes Uebel. 3. Wenn Einer hundert Kinder zeugt, und viele Jahre lebt, und viel wären seiner Jahre Tage, aber seine Seele sättigt sich am Guten nicht, und selbst eine Beerdigung ward ihm nicht, so sage ich, besser als er ist die Fehlgeburt. 4. Denn in Nichtigkeit kam sie und in Finsterniß geht sie, und mit Finsterniß bleibt ihr Name bedeckt, 5. auch sah sie nicht und kennt sie nicht die Sonne: ihr ist mehr Ruhe als Jenem, 6. und lebte er tausend Jahre zweimal, aber hat Gutes nicht gesehen — gehet nicht Alles an Einen Ort? 7. Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund, und doch wird die Begierde nicht gefüllt. 8. Doch was hat der Weise voraus vor dem Thoren? was der arme, der vor den Lebenden zu wandeln versteht? 9. Besser ist was man mit den Augen sieht, als das Gehenlassen der Begierde; dies ist auch nichtig und Haschen nach Wind. 10. Was geworden, längst ist sein Name benannt, und bekannt, was ein Mensch ist, und er vermag nicht zu streiten mit dem, der mächtiger ist

מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ זֶה הֶבֶל
וָחֳלִי רָע הוּא׃ (ג) אִם־יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה
וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה וְרַב ׀ שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־
שָׁנָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה וְגַם־
קְבוּרָה לֹא־הָיְתָה לּוֹ אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ
הַנָּפֶל׃ (ד) כִּי־בַהֶבֶל בָּא וּבַחֹשֶׁךְ יֵלֵךְ
וּבַחֹשֶׁךְ שְׁמוֹ יְכֻסֶּה׃ (ה) גַּם־שֶׁמֶשׁ לֹא־
רָאָה וְלֹא יָדָע נַחַת לָזֶה מִזֶּה׃ (ו) וְאִלּוּ
חָיָה אֶלֶף שָׁנִים פַּעֲמַיִם וְטוֹבָה לֹא
רָאָה הֲלֹא אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הוֹלֵךְ׃
(ז) כָּל־עֲמַל הָאָדָם לְפִיהוּ וְגַם־הַנֶּפֶשׁ
לֹא תִמָּלֵא׃ (ח) כִּי מַה־יּוֹתֵר לֶחָכָם מִן־
הַכְּסִיל מַה־לֶּעָנִי יוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ נֶגֶד
הַחַיִּים׃ (ט) טוֹב מַרְאֵה עֵינַיִם מֵהֲלָךְ־
נָפֶשׁ גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃ (י) מַה־
שֶּׁהָיָה כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ וְנוֹדָע אֲשֶׁר־
הוּא אָדָם וְלֹא־יוּכַל לָדִין עִם שֶׁהַתַּקִּיף

עטי׳ לא v. 3. יתיר ה׳ v. 10.

und gar, zum Gegensatz vom vorhergehenden ממנו, theilweise. — 3. Auf zweierlei legten die Morgenländer ein großes Gewicht, auf zahlreiche Nachkommenschaft und auf ein, mit Aufsehen erregenden Trauerzeremonien verbundenes Begräbniß und eine bedeutsame, oft lang vorher bereitete Grabstätte (s. I. S. 107. II. S. 787. 970 und öfter). Der Verf. sagt, mag also Jemand in seinem langen Leben noch so viel gerungen haben, aber er verstand während des Lebens nicht, es zu genießen, und im Tode blieb er ungeehrt, so daß er nicht einmal ein erhebliches Begräbniß gehabt, weil er im Leben nichts Würdiges gethan: so ist er einer Fehlgeburt gleich zu achten. — 4—6. Das Schicksal der Fehlgeburt (bis ידע; שמש Gegensatz von חשך in V. 4.) mit dem des Reichen, der nichts genossen und nichts Gutes gethan, verglichen; jene ist wenigstens indifferent, unberührt geblieben, dieser hat gelebt, aber nichts Gutes erfahren, also Böses erlitten, Mühen, Sorgen, Täuschungen, Verluste; in ihrem Ende sind sie sich gleich. נחת kann in seinem eigentlichen Sinne behalten werden, die Fehlgeburt hat nichts genossen, aber stets Ruhe gehabt, jener nichts genossen, aber stets Unruhe gehabt. Herzfelds: „wohler ist dieser als Jenem" ist daher nicht nöthig, ja selbst im strengern Sinne von der Fehlgeburt unstatthaft. — 7. Die Begierde ist unersättlich und doch arbeitet der Mensch allein für diese, also wiederum eine Erfolglosigkeit, eine Nichtigkeit. Ein. לפיהו „nach seinem Maaße;" es ist aber: „die sinnlichen Bedürfnisse." — 8. 9. Was kann also der Mensch hierin thun, und wodurch bewährt er sich als ein Weiser? Indem er die Begierde zu mäßigen und seine Ansprüche nach seinen Verhältnissen mit den Menschen zu regeln (להלך נגד החיים) versteht. Er begnügt sich also mit dem Erreichbaren (מראה עינים), statt der Begierde die Zügel schießen zu lassen (הלך נפש), sich darin zu verzehren und mit den Menschen zu verfeinden. Dann ist selbst die Armuth kein Hinderniß, das Leben (mäßig) zu genießen. לעני ist Appos. zu לחכם und יודע ihm zu verbinden. Der Thor ist dadurch der Reiche im Vorhergehenden. Der Schluß von V. 9. bezieht sich auf das הלך נפש. — 10. Diese Mäßigung der Begierde wird nun noch durch einen höhern Standpunkt

מִמֶּנּוּ׃ (יא) כִּי יֵשׁ־דְּבָרִים הַרְבֵּה מַרְבִּים
הָבֶל מַה־יֹּתֵר לָאָדָם׃ (יב) כִּי מִי־יוֹדֵעַ
מַה־טּוֹב לָאָדָם בַּחַיִּים מִסְפַּר יְמֵי־חַיֵּי
הֶבְלוֹ וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל אֲשֶׁר מִי־יַגִּיד לָאָדָם
מַה־יִּהְיֶה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

als er. 11. Denn viele Dinge giebt es, die das Nichtige vermehren, was erfolgt daraus für den Menschen? 12. Denn wer weiß, was für den Menschen gut ist im Leben, die Zahl der Tage seines nichtigen Lebens, daß wie der Schatten er sie verbringe? Denn wer berichtet dem Menschen, was nach ihm sein werde unter der Sonne? — —

V. Die Weisheit als die Mittelstraße in den Gegensätzen des menschlichen Lebens.

ז (א) טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת
מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ׃ (ב) טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־

7. 1. Besser ist guter Name als köstliches Oel, und der Todestag als der Tag der Geburt. 2. Besser ist's in ein Trauerhaus zu

ט׳ רבתי v. 1.

empfohlen. Die Kräfte des Menschen sind begränzt, jedes Einzelnen umschrieben, so daß ein darüber hinausgehender, aus übermäßiger Begierde nach Größerem entspringender Kampf gegen eine stärkere Macht nutzlos, ja schädlich ist. „Mit Namen nennen," seinen ganzen Inhalt bezeichnen. — 12. כצל Herzfeld findet den tiefen Sinn, כצל als Nominativ zu fassen, durch unstäte Begierde macht der Mensch seine Tage erst recht zum Schatten. — Halten wir nicht mehr an diese Regel des mäßigen, den Verhältnissen entsprechenden Lebensgenusses fest, sondern suchen ein Anderes, woran wir uns befriedigen wollen, und wonach also die Begierde steht: so stellt sich dem entgegen, daß wir nicht wissen, was uns gut ist, ob das, was wir erstreben, wenn wir es erreicht haben, uns beglückt, und von Erfolgen nach unserm Tode, womit der strebende Mensch so oft sich beruhigt, könne gar nicht die Rede sein. So hat der Verf. durch alle diese größeren Erscheinungen und Richtungen des Lebens sowohl seine Grundanschauung, als seine aufgestellte Regel bestätigt gefunden. —

7. Zweiter Absatz: die Darlebung des Weisen in allen Besonderheiten des Lebens (7, 1. bis 11, 8.) Durch die bisherigen Untersuchungen hat nun der Verf. festgestellt, was ihm eigentlich als Weisheit, wer ihm als Weiser erscheint. Auf der Anschauung der Nichtigkeit alles Menschlichen (1, 2—11.) hat sich ihm gezeigt, daß das Leben mit einer einzigen Richtung auszufüllen, sei es mit materiellem Genuß (2, 1—11.), sei es mit intellecktuellem Streben (2, 12—23.), nichtig, sondern daß die einzig wahre Lebensregel sei, das Leben in Gottgefälligkeit möglichst zu genießen (2, 24—3, 22.) Die Wahrheit dessen erwies er alsdann in allen größeren Richtungen des Lebens (K. 4—6.), wo sich ihm zeigte, daß in der Thätigkeit, in der Verbindung mit den Menschen, in dem Benehmen vor Gott, in Bezug auf den Erwerb des Reichthums und in der Sphäre der Begierde ein bestimmtes mittleres Verhalten allein das rechte sei, weil dies einzig zum Genuß des Lebens befähigt, indem es weder in Trägheit untergehen läßt, noch durch nichtiges Haschen und Streben den Genuß hindert oder stört, noch durch Mißfallen bei Gott solches Geschick, in welchem der Genuß niemals gestattet ist, herbeiruft. Somit ist ihm der wahre Weise, (nicht, wer allein nach höherer Erkenntniß strebt, die dem Menschen versagt ist und vor dem Schicksal jedes Andern, auch des Thoren nicht bewahrt, sondern) wer nach dem richtigen Verständniß des Lebens so strebt, daß er in der Unterscheidung von recht und schlecht, zuviel und zuwenig, immer gottgefällig zu wandeln und das rechte Maaß zu genießen weiß. Indem der Verf. daher nunmehr vom Besondern zum Besondersten übergeht, verfolgt er den Weisen durch die verschiedensten Lagen des Lebens, bald die Höhenrichtungen des Lebens ins Auge fassend, bald ins Detail sich versenkend, als rothen Faden aber immer das Benehmen des Weisen festhaltend. Indem er nämlich den Gedanken der Nichtigkeit und die Regel des rechten Genusses immer wieder zum Ausspruch bringt, und erwägt, wie zwar dem Menschen eine höhere Erkenntniß nicht gegeben, aber die Weisheit als von diesen Standpunkten rechtes Verständniß des Lebens in den Einzelnheiten eine rechte Anordnung zu treffen vermag, stellt er dies entweder nach Aufzählung der einzelnen Erfahrungen und Regeln als Resultat an das Ende der einzelnen Absätze oder als Prämisse an den Anfang, von hier aus das Einzelne beleuchtend. — 1. a) In den Gegensätzen, in welchen sich des Menschen Leben bewegt und in welchen er der Spielball der entgegengesetztesten Bewegungen und Leidenschaften werden kann, ist es der Weisheit, sich auf die Seite des gemessenen Ernstes zu stellen und das rechte Maaß, fern von allen Uebertreibungen, zu halten (K. 7.) — Das Hauptaugenmerk des Weisen muß es sein, ein wohlvollbrachtes Leben gelebt zu haben; von diesem Standpunkte aus ist es besser am Ende eines solchen zu stehen, als am Anfang. Dies die

אֲבֵל מִלֶּכֶת אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה בַּאֲשֶׁר הוּא
סוֹף כָּל־הָאָדָם וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ׃
(ג) טוֹב כַּעַס מִשְּׂחוֹק כִּי־בְרֹעַ פָּנִים
יִיטַב לֵב׃ (ד) לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אֵבֶל
וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שִׂמְחָה׃ (ה) טוֹב
לִשְׁמֹעַ גַּעֲרַת חָכָם מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ שִׁיר
כְּסִילִים׃ (ו) כִּי כְקוֹל הַסִּירִים תַּחַת
הַסִּיר כֵּן שְׂחֹק הַכְּסִיל גַּם־זֶה הָבֶל׃
(ז) כִּי הָעֹשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם וִיאַבֵּד אֶת־לֵב
מַתָּנָה׃ (ח) טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ
טוֹב אֶרֶךְ־רוּחַ מִגְּבַהּ רוּחַ׃ (ט) אַל־
תְּבַהֵל בְּרוּחֲךָ לִכְעוֹס כִּי כַעַס בְּחֵיק
כְּסִילִים יָנוּחַ׃ (י) אַל־תֹּאמַר מֶה הָיָה
שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה
כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל־זֶה׃ (יא) טוֹבָה
חָכְמָה עִם־נַחֲלָה וְיֹתֵר לְרֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ׃
(יב) כִּי בְּצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכָּסֶף וְיִתְרוֹן

gehen, als zu gehen in ein Haus des Mahles, dieweil jenes das Ende jedes Menschen ist, und der Lebende nimmt es zu Herzen.
3. Besser ist Unmuth als Lachen, denn bei Trübniß wird das Herz gut.
4. Das Herz des Weisen ist im Hause der Trauer, und das Herz der Thoren im Hause der Freude. —
5. Besser ist es zu hören die Rüge eines Weisen, als daß Einer höre auf den Gesang von Thoren;
6. denn wie das Knistern der Dornen unter dem Topf, also ist das Lachen des Thoren, auch dies ist nichtig;
7. denn Erpressung macht einen Weisen thöricht, und Bestechung verdirbt das Herz. —
8. Besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Anfang; besser ein Langmüthiger als ein Hochmüthiger:
9. übereile nicht dein Gemüth zum Zürnen, denn Zorn weilt in der Brust von Thoren. —
10. Sprich nicht: was war doch, daß die früheren Tage besser als diese gewesen? denn nicht aus Weisheit frägst du Solches.
11. Besser ist Weisheit als Besitz, vorzüglicher für die, welche die Sonne schauen;
12. denn im Schatten der Weisheit ist's wie im

zweite Vershälfte, wo הולדו „seines Geborenwerdens." Die erste Vershälfte sagt dasselbe noch von der Mitte des Lebens aus, das aber bereits seinen entschiedenen Charakter gewonnen hat. שם guter Name, Ruf, durch gute Thaten erlangt. שמן „Oel" für die schöne Außenseite. Der paronomastische Spruch schon Hohelied 1, 3. — 2. Das Gehen ins Trauerhaus als Warnung gebend vor der Leichtfertigkeit. — 3. Die Bedeutung des כעס durch den Gegensatz des שחוק bestimmt. Am richtigsten ist Herzfelds Auffassung ייטב „wird gut:" Schmerz läutert die Seele. Die Trübsal macht den Menschen geneigter das Gute in sich aufzunehmen. And. ist gut, ist wohl, ist ruhig. — 4. „Das Herz ... im" soviel, als er weilt gern. — 5—7. Wie in dem vor. V. die Warnung als heilsam hervorgehoben wird, so auch hier; auf diese, wenn sie selbst verletzt, aber von einem Weisen ausgeht, also warnend und gerecht ist, zu hören, ist besser als auf thörichte Lustbarkeit. שיר כסילים ist nicht Schmeichelei, wie Viele wollten, sondern die lustigen Späße und Gesänge der Thoren, wie das parallele שחוק הכסיל V. 6. zeigt. Als einen ersten Grund (zur zweiten Hälfte von V. 5.) führt V. 6. an, weil das Lachen des Thoren zwar viel Lärmen macht, aber bald zu Ende, darum nichtig ist, wie Dornen laut knistern, aber schnell verbrennen, (im Gegensatz zu dem langsam verbrennenden Kuh- und Kameelmist, der, getrocknet, zur Feuerung diente.) Als einen zweiten Grund (zur ersten Hälfte von V. 5.) führt V. 7. an: sowohl wenn der Weise Druck ausüben will, wird er dadurch bald thöricht, als auch, wenn er Geschenke annimmt, wird sein Herz bald verdorben: darum höre man, wenn ein Weiser Einen über Fehlgriffe der Art tadelt. Die beiden Versh. des V. 7. sind koordinirt, nicht Gegensätze, wie Herzfeld wollte und durch „zwar — aber" ausdrückte. — 8. 9. Das zweimalige טוב zeigt, daß V. 8. Zwiefaches ausgesagt ist, so daß „langmüthig" den gewöhnlichen, durch V. 9. weiter ausgeführten Sinn hat, so daß תבהל לכעום den Gegensatz bildet. Dennoch kann man es auch nebensinnig auf die erste Versh. in Bezug setzen, der den Ausgang einer Sache geduldig abwartet und von den anfänglichen Mißlichkeiten sich nicht irre machen läßt, wie Herzfeld will. — 10—14. Die Weisheit lehrt: Alles mit Gleichmuth ertragen, sie lehrt: Alles so nehmen, wie es nicht zu ändern ist (13.), sie lehrt: im Leben Schmerzliches mit Freudigem abrechnen (14.); so macht die Weisheit,

Schatten des Geldes, aber der Vorzug des
Wissens ist: die Weisheit erhält ihrem Besitzer
das Leben. 13. So sieh das Thun Gottes an:
denn wer vermöchte gerade zu machen das was
Er gekrümmt hat? 14. am Tage des Glückes
fühle dich glücklich, und am Tage des Unglücks
sieh's an; auch hat Gott diesen in gleichem
Maße zu jenem gemacht, so daß der Mensch
nichts darüber hinaus finde. 15. Das Ganze
habe ich beobachtet in meinen nichtigen Tagen,
ob auch ein Gerechter ist, der untergeht in seinem Recht, und ein Frevler, der lang lebt in
seiner Bosheit. — 16. Sei nicht allzugerecht
und benimm dich nicht allzuweise: warum willst
du dich verderben? 17. Sei nicht allzuungerecht
und sei kein Thor: warum willst du vor deiner
Zeit sterben? 18. Besser ist's, daß du Eines
festhältst und von Anderm deine Hand nicht
lassest: denn ein Gottesfürchtiger kommt durch
Alles heraus. 19. Solche Weisheit schützt den

דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְעָלֶיהָ׃ (יג) רְאֵה
אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן
אֵת אֲשֶׁר עִוְּתוֹ׃ (יד) בְּיוֹם טוֹבָה הֱיֵה
בְטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רְאֵה גַּם אֶת־זֶה
לְעֻמַּת־זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים עַל־דִּבְרַת
שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה׃
(טו) אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי בִּימֵי הֶבְלִי יֵשׁ
צַדִּיק אֹבֵד בְּצִדְקוֹ וְיֵשׁ רָשָׁע מַאֲרִיךְ
בְּרָעָתוֹ׃ (טז) אַל־תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאַל־
תִּתְחַכַּם יוֹתֵר לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם׃ (יז) אַל־
תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאַל־תְּהִי סָכָל לָמָּה
תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ׃ (יח) טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז
בָּזֶה וְגַם־מִזֶּה אַל־תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ כִּי־יְרֵא
אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם׃ (יט) הַחָכְמָה

נ״א תֶּאֱחֹז v. 18.

daß wir Alles erträglich finden, der entnervenden Klage über entschwundenes Glück in früherer Zeit uns nicht hingeben (10.), und dadurch am Leben erhalten werden (12.) So ist die Weisheit besser, als aller Besitz (11.) Der Verf. geht hier von der Ansicht aus, daß Gott im Ganzen Glück und Unglück im Leben sich aufwiegen und ausgleichen lasse (14.), und daß dann nicht dem Schmerz, noch weniger der Verzweiflung Raum zu geben, da mit den früheren Tagen das Glück nicht abgeschlossen sei. עם V. 11., wie 2, 16. Echt gnomologisch fehlt vor dem zweiten בצל die Vergleichspart. „Schatten," Schutz. Richtig Herzfeld ראה V. 13. geduldig ansehen. Das Werk Gottes ist das Unabänderliche des Geschicks, das der Mensch, wenn es ihm krumm d. h. unglücklich erscheint, gern ändern (gerade machen) möchte, aber nicht vermag. Daher die Regel in V. 14. Der Nachsatz שלא וגו muß aufs Genaueste zu זה לעמת זה bezogen werden: die Ausgleichung findet statt, damit der Mensch weder von dem Guten noch von dem Bösen einen Ueberschuß אחריו מאומה finde. Herzfeld (mit Vulg. Raschi): damit nach ihm (Gott) der Mensch nichts zu tadeln finde. De Wette: damit der Mensch nicht wisse, was nach ihm (dem Menschen) ist. Ewald: damit der Mensch nicht das Mindeste nach sich finde. — 15. Diese Ausgleichung des Glücks und Unglücks im Geschick des Menschen geht in seinem Leben als einem Ganzen vor, und wir finden sie, wenn wir das Ganze הכל unseres Lebens בימי הבלי in Betracht ziehen; sie wird daher nicht alterirt, wenn wir den Gerechten untergehen, den Ungerechten lange leben sehen, da jener schon viel des Guten, dieser viel des Uebeln erlebt haben kann. Dieses ist allein der Sinn des V., wenn derselbe nicht gar zu plump den vorherg. V. wieder umstoßen soll. Die Interpreten, die das prägnante את הכל nicht verstanden und es nur, wie das sonstige ועוד ראיתי 3, 16. ושבתי אני ואראה 3, 7. ובכן ראיתי 8, 10. und dgl. nehmen, und den V. allein als Einleitung zum Folgenden ansehen, helfen sich, daß sie den Gerechten erklären, der zu streng, zu herbe nach dem Wortlaut des Gesetzes lebt, oder, wie Herzfeld, der von allem Weltlichen zu sehr abgewandt ist, während der Gegensatz in רשע nichts Anderes zuläßt, als einfach den Gerechten zu verstehen. — 16—20. Sowie aber im Ertragen die ruhige, gemessene Haltung nie verlassen werde, so auch im Handeln. Die einzige allgemeine Regel kann allein die Gottesfurcht sein (18.) Von dieser geleitet und ohne diese zu verletzen, muß der Mensch verstehen, den obwaltenden Umständen auch nachzugeben (18.), nicht aber in unbeugsamer Starrheit einem bestimmten Prinzip, sei's zum Guten (16.), sei's zum Bösen (17.), unabänderlich zu folgen, denn dann wird er vor der Zeit untergehen. Darin also besteht die Weisheit,

Weisen mehr als zehn Gewaltige, die in der Stadt waren. 20. Denn kein Mensch ist so gerecht auf Erden, daß er Gutes thue und nicht sündige. — 21. Auch wende nicht auf alle Reden, die man redet, dein Herz, daß du nicht deinen Knecht dir fluchen hörest; 22. denn auch viele Male weiß dein Herz, daß auch du Anderen geflucht. — 23. All dies habe ich versucht mit der Erkenntniß, ich dachte: ich erlange Erkenntniß, und sie war fern von mir; 24. fern ist was fern war, und tief was tief, wer kann es finden? 25. Nun wandt' ich mich und mein Herz zu erkennen und zu erkunden und zu suchen Weisheit und Erfahrung, und zu erkennen die Bosheit der Thorheit, und die Thorheit des Wahnes. 26. Und ich finde bittrer als den Tod das Weib, da ihr Herz Fallstricke und Netze, ihre Hände Bande sind;

תָּעֹז לֶחָכָם מֵעֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים אֲשֶׁר הָיוּ
בָּעִיר׃ (כ) כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא׃ (כא) גַּם
לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יְדַבֵּרוּ אַל־תִּתֵּן לִבֶּךָ
אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע אֶת־עַבְדְּךָ מְקַלְלֶךָ׃
(כב) כִּי גַּם־פְּעָמִים רַבּוֹת יָדַע לִבֶּךָ אֲשֶׁר
גַּם־אַתָּ קִלַּלְתָּ אֲחֵרִים׃ (כג) כָּל־זֹה
נִסִּיתִי בַחָכְמָה אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה וְהִיא
רְחוֹקָה מִמֶּנִּי׃ (כד) רָחוֹק מַה־שֶּׁהָיָה
וְעָמֹק ׀ עָמֹק מִי יִמְצָאֶנּוּ׃ (כה) סַבּוֹתִי
אֲנִי וְלִבִּי לָדַעַת וְלָתוּר וּבַקֵּשׁ חָכְמָה
וְחֶשְׁבּוֹן וְלָדַעַת רֶשַׁע כֶּסֶל וְהַסִּכְלוּת
הוֹלֵלוֹת׃ (כו) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת
אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים

נ״א טוֹב v. 20. אתה קרי v. 22.
עטי׳ ומוצא v. 26.

das rechte Maaß in unserm Thun zu finden, und diese wird uns großen Schutz gewähren (19.), wenn wir selbst einen Fehltritt thun, wie dies der beste Mensch nicht vermeiden kann (20.) Von den Erkl. verstehen die Einen diese Verse allein von Richtern, die Anderen, wie Rabe und Herzfeld, vom Gottseligen (צדיק) und Weltlichen (רשע). Letzteres wäre das leichteste, wenn nicht Beidem die gewöhnliche Bedeutung von צדיק und רשע (die ungewöhnliche wäre zu erweisen!) und die nähere Definition in V. 20. geradezu entgegenträte, wo צדיק durch das יעשה טוב vollständig als Gerechter charakterisirt wird. V. 16. und 17. wollen sagen, daß die Mittelstraße, welche beide Extreme vermeidet, die rechte, von wahrer, keiner einseitigen Gottesfurcht beherrschte und von Gottlosigkeit entfernte sei. Daß eine übertriebene Gerechtigkeitsliebe zum Unrecht, eine minutiöse Klugheit zur Thorheit bringt, ist bekannte Erfahrung, sowie, daß sie beide überall anstoßen und dadurch verderblich werden. Dies wird V. 16. warnend dem Gerechten zugerufen. V. 17. wendet sich gegensätzlich an den Bösen, diesen mindestens vom Uebermaß, wenigstens aus Klugheitsregeln, abzuhalten und ist überhaupt nur da, um die Verderblichkeit alles Extremen zu zeigen. In V. 18. kann בזה und מזה nicht von dem Extreme der Gerechtigkeit (V. 16.) und von dem der Ungerechtigkeit (V. 17.) gelten, denn von beiden ward abgerathen, während V. 18. räth an diese זה zu halten. Es kann aber, da der Vers positiv sich ausspricht, gar nicht mehr vom Bösen die Rede sein. Es müssen also beide זה Dinge bedeuten, welche der allzuskrupulöse Gerechte von vorn herein für ungerecht hält und starr von sich weist, während bei näherer Untersuchung sich ein Angemessenes, zu gutem Zwecke zu Benutzendes, darin findet; der V. sagt also: hältst du nur Gottesfurcht fest, so untersuche und benutze Alles und laß dich nicht von extremer Sucht verleiten, starr zu verwerfen. — 21. 22. Anhangsweise noch eine Klugheitsregel, die Reden Anderer nicht zu sehr zu berücksichtigen, namentlich die tadelnden, schmähenden („Fluchen," etwas stark hervorhebend), da Jeder öfter tadelt und schmäht, ohne daß man dafür bestraft sein möchte, ja ohne daß es so tief gemeint ist, wie der es nimmt, der sich davon zu sehr affiziren läßt. „Dein Knecht" als Beispiel hervorgehoben, weil man darüber am meisten zürnen und am leichtesten zu harter Strafe sich hinreißen lassen wird, dann aber selbst Nachtheil davon zieht. — 23—29. Daß diese Verse ein genau zusammenhängendes Stück bilden, (Viele trennen V. 23. 24. vom Folg.), ersieht man aus dem מצא, was durch alle V. hindurchspielt 24. 26. 27. 28. 29., wie aus חכמה 23. 25., חשבון 25. 27. und חשבנות

der gut ist vor Gott, wird vor ihr gerettet, aber der Sünder durch sie gefangen. 27. Sieh, das fand ich, spricht der Prediger, Eines zum Andern, um Erfahrung zu finden: 28. was meine Seele noch suchte und ich fand es nicht, Einen Mann unter Tausend fand ich, und Ein Weib unter allen diesen fand ich nicht; 29. einzig, siehe, das habe ich gefunden, daß Gott den Menschen gerade gemacht hat, sie aber suchten viele Verwirrungen. —

לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ׃ (כז) רְאֵה
זֶה מָצָאתִי אָמְרָה קֹהֶלֶת אַחַת לְאַחַת
לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן׃ (כח) אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה
נַפְשִׁי וְלֹא מָצָאתִי אָדָם אֶחָד מֵאֶלֶף
מָצָאתִי וְאִשָּׁה בְכָל־אֵלֶּה לֹא מָצָאתִי׃
(כט) לְבַד רְאֵה־זֶה מָצָאתִי אֲשֶׁר עָשָׂה
הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יָשָׁר וְהֵמָּה בִקְשׁוּ
חִשְּׁבֹנוֹת רַבִּים׃

נ״א בִקְּשָׁה v. 28. נ״א בִקְּשׁוּ v. 29.

V. 29. Zum richtigen Verständniß muß aber hervorgehoben werden, daß das alleinstehende חכמה V. 23. unterschieden werden muß von der חכמה, die mit סכלות u. s. f. zusammengesetzt und durch חשבון näher erklärt wird V. 25., ganz wie 1, 13. 16. im Unterschiede von 1, 17.: jene חכמה ist die höhere Erkenntniß der Dinge, die dem Menschen ewig fern und zu tief bleibt; diese, im Gegensatz zur Thorheit, ist die Weisheit, welche in den einzelnen Erscheinungen des Lebens das rechte Verständniß und die rechte Handlungsweise sucht und enthält. Der Verf. hat nun in dem Vorhergehenden das näher erörtert, was er als die rechte Lebensweisheit erkannt hat, nämlich: in den Gegensätzen des Lebens das rechte Maaß, die rechte Mitte zu finden und einzuhalten. Um so mehr, da ihm der allgemeine Gesichtspunkt immer im Hintergrunde steht, nimmt er hier zum Abschluß dessen die Gelegenheit wahr, das, was er so gefunden, auf den richtigen Standpunkt zu führen. Er sagt also: was da an Weisheit gelehrt worden, darf nicht mit der höhern Erkenntniß verwechselt werden, diese ist es nicht, denn diese bleibt dem Menschen ewig fern und zu tief V. 23. 24. Wollen wir aber wissen, was es überhaupt an sich ist, so haben wir zu bedenken, daß es nichts Anderes ist, als das rechte Verständniß der verwirrten Lebensverhältnisse V. 25. 27.; diese Verwirrung ist aber lediglich von den Menschen selbst ins Leben hineingebracht, nicht Werk Gottes, der Alles gerade, einfach geschaffen hat V. 29. Die Menschen haben aber diese Verwirrung bewirkt, weil sie überhaupt keine rechten, wahren Menschen sind, so daß man unter Tausend Männern erst einen rechten Mann, unter Tausend Frauen keine rechte Frau findet V. 28., im Gegentheil gehen viele Männer, solche, die zur Sünde neigen, in den Netzen der Weiber unter V. 26. Unsere Weisheit ist also lediglich rechtes Verständniß der verworrenen Lebensverhältnisse des Menschen. — Wie im ganzen Buche individualisirt der Verfasser alles dieß, indem er es auf sich selbst zurückbezieht V. 23. Ausführlich hieße es V. 24.: רחוק הוא מה שהיה רחוק, ועמק מה שהיה עמק. Ist also, besagt V. 25., die höhere Erkenntniß dem Menschen versagt, so versuchte ich praktische Weisheit zu erlangen, indem ich die Weisheit und חשבון (die Anwendung des Allgemeinsatzes [חכמה] auf den einzelnen Fall) die erfahrungsmäßige Berechnung von der Bosheit, die in der Thorheit, und von der Thorheit, die im Wahne liegt, zu unterscheiden suchte. Die Stufenleiter ist mit tiefem Sinn aufgestellt, indem rückwärts Wahn, Thorheit, Bosheit die größere Schuld und den größern Nachtheil enthalten. — Da er nun diese Verwirrung als Folge der menschlichen Handlungen, im Gegensatze zu Gottes Schöpfung, nachweisen will, beginnt er damit, daß er eine hauptsächliche Ursache, das Weib, hervorhebt, dem er an sich den Werth abspricht, durch das er aber auch viele Männer, solche, die schon zur Sünde neigen, untergehen sieht. Herzfeld bemerkt mit Recht, daß האשה אשר היא das Weib generell gemeint, kein einzelnes bezeichnet. — V. 27. bereitet nochmals auf das Folg. (28.) vor, um die folg. Erfahrung als wesentlich hervorzuheben, darauf endlich das letzte Resultat (לבד ראה זה מצאתי) aufzubauen. קהלת der weibl. Endung wegen mit dem fem. hier konstruirt, sonst anders. Palm und Herzfeld אחת auf die Frauen „eine nach der andern," da sie nicht einsahen, daß die Erfahrung in V. 26. nur beiläufig, nämlich vorbereitend zu 28. und dieses vorbereitend zu 29. gegeben ist. Närrischer Weise haben Viele die 1000 Weiber auf die 1 Kön. 11, 3. angegebene Zahl der Weiber Schelomohs bezogen, da 1000 doch bei den Männern steht, und überhaupt ganz allgemein gesagt ist. Die tiefe Stellung, die hier der Verf. dem Weibe anweist, widerspricht dem sonstigen jisraelit. Alterthum, und deutet auf eine Zeit, in welcher das morgenländische Weib durch die Haremswirthschaft schon tief gesunken war. — לבד führt endlich das letzte, sichere Resultat ein. —

VI. Die Weisheit lehrt Unterwerfung unter die höheren Mächte im menschlichen Leben.

8. 1. Wer ist wie der Weise und wer kennt so die Deutung eines Dinges? Die Weisheit eines Menschen erleuchtet sein Angesicht, und seine Starrheit wird gemildert. 2. Ich sage: Königs Gebot wahre, und was den Eid bei Gott betrifft. 3. Geh nicht in Uebereilung von ihm hinweg, tritt nicht in schlimmem Handel entgegen, denn Alles was er will, das thut er, 4. weil Königs Wort mächtig ist, und wer spräche zu ihm: was thust du? — 5. Wer Gesetz hält, wird nichts Böses erfahren, Zeit und Folge kennt des Weisen Herz. 6. Denn jede Sache hat Zeit und Folge, denn das Unheil des Menschen liegt schwer auf ihm. 7. Denn er weiß nicht, was geschehen wird: denn wie es geschehen wird, wer soll es ihm

ח (א) מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר
חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא׃
(ב) אֲנִי פִּי־מֶלֶךְ שְׁמֹר וְעַל דִּבְרַת
שְׁבוּעַת אֱלֹהִים׃ (ג) אַל־תִּבָּהֵל מִפָּנָיו
תֵּלֵךְ אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע כִּי כָּל־אֲשֶׁר
יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה׃ (ד) בַּאֲשֶׁר דְּבַר־מֶלֶךְ
שִׁלְטוֹן וּמִי יֹאמַר־לוֹ מַה־תַּעֲשֶׂה׃
(ה) שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יֵדַע דָּבָר רָע וְעֵת
וּמִשְׁפָּט יֵדַע לֵב חָכָם׃ (ו) כִּי לְכָל־
חֵפֶץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט כִּי־רָעַת הָאָדָם
רַבָּה עָלָיו׃ (ז) כִּי־אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ מַה־
שֶּׁיִּהְיֶה כִּי כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי יַגִּיד לוֹ׃

א׳ במקום ה׳ v. 1.

8. b) Obschon somit der Begriff der „Weisheit" sehr beschränkt ist, hat diese doch für den Menschen einen außerordentlichen Werth, indem sie ihm lehrt, sich den Mächten ruhig zu unterwerfen, welchen der Mensch unterzogen ist (1.): dem Gebot des Königs (2—4.), dem allgemeinen Gesetz (5—7.), dem Tode (8.), dem Verhängniß und Richterspruch Gottes (9—14.), wodurch der Genuß des Lebens allein möglich ist (15.) Vgl. 6, 10. (Also 8, 1—15.) — 1. Der Anschluß dieses V. an das Vorhergehende ist klar. פשר = פתר 1 M. 40, 8. Bei der zweiten Frage ist כהחכם „wie der Weise?" zu wiederholen. תאיר vgl. 4 M. 6, 25. Ps. 19, 9. עז פנים ist die starre Konsequenz, die keinem Umstande Rechnung trägt, daher die Person selbst zum Untergange bringt und gegen Andere unerbittlich, grausam ist (vgl. 5 M. 28, 50.) ישנא eigentl. „wird verändert," hier: „gemildert." — 2—4. Nachgiebigkeit gegen den Befehl des Königs, des Staatsoberhauptes. „Ich," zu suppl. אמר, „sage," Rabe אני אצוך או אזהירך ich gebiete dir oder verwarne dich. ועל דברת erkl. die Meisten: „und zwar wegen des Eides bei Gott," allein ו bringt vielmehr ein Anderes, Besonderes. Wahre jeden Befehl des Königs, insbesondere in allen Dingen, zu denen du dich ihm durch den Eid der Treue bei Gott verpflichtet hast. Vgl. 1 Kön. 2, 43. — Zu תבהל vgl. man 1 Schem. 2, 3. אל תרבו. Unter „böser Sache" Meuterei, Rebellion. Von allem dem halte dich fern, denn zuletzt siegt doch des Königs Macht. — 5—7. Die meisten Erkl. verstehen diese Verse in Fortsetzung der vorhergehenden von den Geboten des Königs, allein sowohl wäre dies eine breite Wiederholung des schon Gesagten, als auch das wiederholte עת ומשפט 5. 6. namentlich mit לכל חפץ verbunden, und der ganze V. 7. zu allgemeine Ausdrücke sind, als daß die V. nicht allgemein auf jedes Gesetz für den Menschen, Naturgesetz, Sittlichkeitsgesetz, soziales Gesetz zu beziehen seien. Der Verfasser will sagen: der Mensch hat freien Willen; aber er soll diesen darin bethätigen, daß er sich mit ihm Dem, was höheres Gesetz für den Menschen ist, weise unterzieht, statt thöricht ihm zu widerstreben und dadurch unterzugehen (דבר רע). Ganz ebenso שמר מצוה Spr. Schel. 19, 16. Unter עת ומשפט V. 5. 6. ist zu verstehen: עת die Verhältnisse, unter welchen ein Gesetz als zu befolgen eintritt, משפט die Folgen, die auf dessen Nichtbefolgung eintreten. Der Weise weiß diese zu ermessen und handelt so, einer höhern Nothwendigkeit sich ergebend. Damit dieses משפט nicht mißzuverstehen sei, fügt V. 6. hinzu: כי רעת וגו, denn die bösen Folgen lasten schwer auf den Menschen (vgl. 6, 1.) Wüßte, fügt der Verf. weiter hinzu, der Mensch, was überhaupt kommen wird, so könnte er sich vielleicht öfters mit Erfolg der Erfüllung eines Gesetzes entziehen, da dies aber nicht der Fall ist, so hat er nichts weiter zu thun, als weise das Gebot, das in den Zeitverhältnissen ausgesprochen liegt, zu erkennen und auszuführen, um dann Alles gethan zu haben, was des Menschen ist (V. 7.) מה und כאשר die beiden Fragen in jedem Geschehniß: was und wie dies geschieht? —

verkünden? — 8. Kein Mensch ist mächtig
über den Geist, aufzuhalten den Geist,
und keine Macht giebt's über den Tag des
Todes, und kein Entgehen in der Schlacht,
und Unrecht rettet seinen Thäter nicht. —
9. All dies sah ich, wendend mein Herz auf
jegliches Werk, das geschieht unter der Sonne:
Zeiten giebt's, wo Mensch über Mensch sich
zum Unglück herrscht; 10. dann aber sah ich
Frevler begraben und dahingehen, doch die da
recht gehandelt wirft man aus heiliger Stätte
und werden vergessen in der Stadt; auch das
ist nichtig. 11. Daß nicht schnell erfolgt die
Strafe böser That, darum füllt sich der Men-
schensöhne Herz in ihnen, Böses zu thun:
12. aber mag ein Sünder hundertmal Böses
thun, und Er sieht ihm nach, dennoch weiß
ich, daß es gut ergehen wird den Gottes-
fürchtigen, da sie vor ihm sich fürchten,
13. und gut ergehen wird es nicht dem
Frevler, und wie der Schatten nicht lange
dieser leben, da er vor Gott sich nicht fürchtet.
14. Es ist jedoch nichtig, was geschieht auf
Erden, daß Gerechte sind, denen es ergeht
nach der Frevler Thun, und Frevler sind,
denen es ergeht nach der Gerechten Thun:
ich sage, daß auch dies nichtig ist. 15. So
preise ich die Freude, daß nichts gut ist
für den Menschen unter der Sonne, als zu
essen und zu trinken und sich zu freuen,

(ח) אֵ֣ין אָדָ֞ם שַׁלִּ֤יט בָּר֙וּחַ֙ לִכְל֣וֹא אֶת־
הָר֔וּחַ וְאֵ֤ין שִׁלְטוֹן֙ בְּי֣וֹם הַמָּ֔וֶת וְאֵ֥ין
מִשְׁלַ֖חַת בַּמִּלְחָמָ֑ה וְלֹֽא־יְמַלֵּ֥ט רֶ֖שַׁע
אֶת־בְּעָלָֽיו׃ (ט) אֶת־כָּל־זֶ֣ה רָאִ֔יתִי וְנָת֣וֹן
אֶת־לִבִּ֔י לְכָל־מַעֲשֶׂ֔ה אֲשֶׁ֥ר נַעֲשָׂ֖ה תַּ֣חַת
הַשָּׁ֑מֶשׁ עֵ֗ת אֲשֶׁ֨ר שָׁלַ֧ט הָאָדָ֛ם בְּאָדָ֖ם
לְרַ֥ע לֽוֹ׃ (י) וּבְכֵ֡ן רָאִיתִי֩ רְשָׁעִ֨ים קְבֻרִ֜ים
וָבָ֗אוּ וּמִמְּק֤וֹם קָדוֹשׁ֙ יְהַלֵּ֔כוּ וְיִֽשְׁתַּכְּח֥וּ
בָעִ֖יר אֲשֶׁ֣ר כֵּן־עָשׂ֑וּ גַּם־זֶ֖ה הָֽבֶל׃
(יא) אֲשֶׁר֙ אֵין־נַעֲשָׂ֣ה פִתְגָ֔ם מַעֲשֵׂ֥ה
הָרָעָ֖ה מְהֵרָ֑ה עַל־כֵּ֡ן מָלֵ֞א לֵ֧ב בְּנֵֽי־
הָאָדָ֛ם בָּהֶ֖ם לַעֲשׂ֥וֹת רָֽע׃ (יב) אֲשֶׁ֣ר
חֹטֶ֗א עֹשֶׂ֥ה רָ֛ע מְאַ֖ת וּמַאֲרִ֣יךְ ל֑וֹ כִּ֚י
גַּם־יוֹדֵ֣עַ אָ֔נִי אֲשֶׁ֤ר יִֽהְיֶה־טּוֹב֙ לְיִרְאֵ֣י
הָאֱלֹהִ֔ים אֲשֶׁ֥ר יִֽירְא֖וּ מִלְּפָנָֽיו׃ (יג) וְטוֹב֙
לֹא־יִהְיֶ֣ה לָֽרָשָׁ֔ע וְלֹֽא־יַאֲרִ֥יךְ יָמִ֖ים כַּצֵּ֑ל
אֲשֶׁ֛ר אֵינֶ֥נּוּ יָרֵ֖א מִלִּפְנֵ֥י אֱלֹהִֽים׃ (יד) יֶשׁ־
הֶ֘בֶל֮ אֲשֶׁ֣ר נַעֲשָׂ֣ה עַל־הָאָ֒רֶץ֒ אֲשֶׁ֣ר ׀ יֵ֣שׁ
צַדִּיקִ֗ים אֲשֶׁ֨ר מַגִּ֤יעַ אֲלֵהֶם֙ כְּמַעֲשֵׂ֣ה
הָרְשָׁעִ֔ים וְיֵ֣שׁ רְשָׁעִ֔ים שֶׁמַּגִּ֥יעַ אֲלֵהֶ֖ם
כְּמַעֲשֵׂ֣ה הַצַּדִּיקִ֑ים אָמַ֕רְתִּי שֶׁגַּם־זֶ֖ה
הָֽבֶל׃ (טו) וְשִׁבַּ֤חְתִּֽי אֲנִי֙ אֶת־הַשִּׂמְחָ֔ה

8. Die unaufhaltsame Macht des Todes über den Menschen. משלחת, das nur noch Ps. 78, 49., wo es eine Entsendung heißt, steht hier mit ימלט parallel. Es heißt demnach: in der Schlacht, im Kriege überhaupt, kann Niemand nach freier Willkühr dem Tode entgehen, sondern wer da zum Tode bestimmt ist, fällt ihm anheim. — 9—15. Daß hier eine neue Wendung beginnt, ist aus den Anfangsworten des V. 9. klar, welche vom Vorhergehenden abscheiden (את כל זה ראיתי) und das Folgende einleiten (von ונתון bis השמש). Die Frage, die aber hier behandelt wird, ist die große: wie sich die Widersprüche in dem, was die Menschen betrifft, mit dem Gerichte Gottes ausgleichen. Der Verf. hebt zuerst abermals hervor, wie das Geschick der Menschen öfter ihrem Werth und Verdienst nicht entspricht 9. 10.; ja daß die längere Straflosigkeit den Menschen zum Bösen noch verleitet 11., daß aber dennoch sicher die Gottesfürchtigen Wohlergehen 12., die Gottlosen Mißgeschick und Tod trifft 13. Diese allgemeine Vergeltung verhindert aber nicht, das es im Besondern dem Guten schlecht, dem Schlechten gut geht 14., woraus die Regel des Verf. nur neue Anpreisung zieht, das Leben so, wie es Gott nur gestattet, freudig zu genießen 15. — Das לו am Ende des V. 9. beziehen Viele auf den Herrscher (vgl. 5, 12.), And. auf den Beherrschten. Ersteres ist vorzuziehen, indem es sagen will, oft geht ein ungerechter Herrscher unter; nun V. 10. das Gegentheil:

אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי
אִם־לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ וְהוּא יִלְוֶנּוּ
בַעֲמָלוֹ יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ (טז) כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי אֶת־
לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה וְלִרְאוֹת אֶת־הָעִנְיָן
אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם
וּבַלַּיְלָה שֵׁנָה בְּעֵינָיו אֵינֶנּוּ רֹאֶה׃
(יז) וְרָאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים
כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לִמְצוֹא אֶת־הַמַּעֲשֶׂה
אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַחַת־הַשֶּׁמֶשׁ בְּשֶׁל אֲשֶׁר
יַעֲמֹל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא וְגַם
אִם־יֹאמַר הֶחָכָם לָדַעַת לֹא יוּכַל לִמְצֹא׃

ט (א) כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי
וְלָבוּר אֶת־כָּל־זֶה אֲשֶׁר הַצַּדִּיקִים
וְהַחֲכָמִים וַעֲבָדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים גַּם־

und dies begleitet ihn bei seiner Mühe die Tage seines Lebens, die ihm Gott unter der Sonne giebt. —

VII. Folgerung für den rechten Lebensgenuß in Gottwohlgefälligkeit.

16. Als ich so mein Herz darauf legte, Erkenntniß zu erfahren und das Geschäft zu sehen, das auf Erden geschieht, wie man auch bei Tag und Nacht Schlaf in seinen Augen nicht siehet: 17. da sah ich das ganze Werk Gottes, daß der Mensch nicht zu finden vermag das Werk, das geschieht unter der Sonne, daß hierin der Mensch sich müht es zu suchen, und findet es doch nicht, und auch wenn der Weise vermeint es zu erkennen, vermag er es nicht zu finden.

9. 1. Denn alles Dies nahm ich mir zu Herzen, und um all Dies zu erforschen, daß die Gerechten und die Weisen und ihre Dienstleistungen in der Hand Gottes sind,

Ungerechte enden glücklich und geehrt, (wo ובאו nicht untergehen heißt und nicht zum Folg. gehört, vielmehr ist aus קברים zu suppl. לקברות Ijob 21, 32.), während Gerechte aus dem heil. Orte der Gräber geworfen (השלכת מקברך Jesch. 14, 19., מקום קדוש nicht Jerusch., da בעיר davon unterschieden wird, יהלכו „man wirft fort," Piel aram. für Hiphil Ewald), und in der Stadt vergessen werden. — פתגם V. 11. braucht nicht aus persischem Ursprunge geleitet zu werden, sondern einfach aus v. inus. פתג, Herzfeld vergleicht es mit פתר. — מאת V. 12., wie רבת (Ps. 65, 10. פעמים). מאריך לו wie V. 13. יאריך ימים „lange leben" zu verstehen, geht nicht, weil sonst V. 12. und 13. sich geradezu widersprechen. Daher richtiger „Gott" und אפו zu suppl., was, wie Herzfeld bemerkt, auch bei חרה oft fehlt. כצל V. 13. s. zu 6, 12. —

16. c) Daher ist im Besondersten stets festzuhalten, daß das Thun und Werk Gottes für den Menschen unerforschlich (8, 16. 17.), daß Allen Ein Schicksal begegnet, endend mit dem Tode, womit aller Antheil an dieser Welt endet (9, 1—6.), so daß die Regel, in Gottwohlgefälligkeit sein Leben freudig zu genießen, nun auch im Besondern als erwiesen vorgetragen werden kann (9, 7—10.). — Auch hier die allein stehende חכמה V. 16. die höhere Erkenntniß, wie V. 17. beweist, s. zu 7, 23. כל מעשה אלה׳ ist alles Thun Gottes in der Natur, wie in der Geschichte, mit dem Zusatz „unter der Sonne" beschränkt es sich auf die letztere. בשל אשר, wofür Sept. und jüngst wieder Ewald בכל lasen, erkl. Herzfeld auf בדיל די hinweisend, und בשלי erwähnend (Jon. 1, 12.) „wegen dessen, was das betrifft, daß," dann, da ב adversative Bedeutung hat, „obgleich." Wir fassen es: „worin daß." —

9. 1. 2. Der Hauptgedanke der beiden Verse, wie V. 2. ausführlich darthut, ist, daß dem Guten, wie dem Bösen ein und dasselbe Schicksal wird, vgl. 2, 14 ff. V. 1. hebt nun dahin leitend zuerst hervor, daß der Gerechte und Weise darin nichts zu ändern vermag, (also der Entgegengesetzte gewiß nicht), und zweitens: worin dieses, durch den Menschen nicht zu Verändernde besteht: 1) in עֲבָדֵיהֶם, das aber durchaus nicht mit מעשה synonym verstanden und „Werke" oder gar mit Herzfeld „Handlungen" übersetzt werden darf, sondern wie עבדה Dienst, Arbeit, Dienstleistung, also: des Menschen freier Wille und Entschließung ist, eine Arbeit zu unternehmen; aber der

sowohl Liebe als Haß ersieht der Mensch nicht, alles Dies ist ihnen im Voraus; 2. Alles wie Allen, Ein Begegniß ist dem Gerechten und dem Frevler, dem Guten und Reinen und dem Unreinen, dem wer opfert und dem wer nicht opfert, wie der Gute so der Sünder, der leicht schwört wie wer einen Schwur scheut. 3. Dies ist ein Uebel in Allem, was unter der Sonne geschieht, daß Ein Begegniß Allen ist, und deß füllet sich der Menschensöhne Herz mit Bösem, und Wahn ist in ihrem Herzen während ihres Lebens, und nach diesem zu den Todten! 4. Denn wer ist ausgenommen? Allen Lebenden ist Hoffnung; denn es ist besser um einen lebendigen Hund als den todten Löwen. 5. Denn die Lebenden wissen, daß sie sterben werden, aber die Todten wissen nicht das Geringste, und ihnen ist kein Lohn mehr; denn ihr Andenken wird vergessen;

אַהֲבָה גַם־שִׂנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם הַכֹּל
לִפְנֵיהֶם׃ (ב) הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה
אֶחָד לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע לַטּוֹב וְלַטָּהוֹר
וְלַטָּמֵא וְלַזֹּבֵחַ וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ כַּטּוֹב
כַּחֹטֶא הַנִּשְׁבָּע כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא׃
(ג) זֶה ׀ רָע בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת
הַשֶּׁמֶשׁ כִּי־מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל וְגַם לֵב
בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע וְהוֹלֵלוֹת בִּלְבָבָם
בְּחַיֵּיהֶם וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים׃ (ד) כִּי־מִי
אֲשֶׁר יִבָּחֵר אֶל כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בִּטָּחוֹן
כִּי־לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאַרְיֵה הַמֵּת׃
(ה) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים
אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין־עוֹד לָהֶם

v. 2. נ״א כַּחוֹטֶא
v. 4. עט׳ כִּי־ ibid. יחבר קרי ibid. נ״א אֶל־

Erfolg derselben ist ביד אלהים „in der Hand Gottes"; 2) in אהבה ושנאה „Liebe und Haß" als einem besondern Erfolg der Arbeiten: ob Jemand durch seine Arbeiten und Dienstleistungen sich Liebe oder Haß erwirbt, das „weiß der Mensch nicht," das steht in Gottes Hand, (hat doch Sokrates nur den Giftbecher sich erworben!) הכל לפניהם „Alles dies ist vor ihnen," d. h. folgt nicht aus ihren Bemühungen, sondern ist diesen im Voraus eingelegt, bestimmt. Damit aber, daß die Erfolge der Weisen und Gerechten nicht aus ihren Arbeiten und Absichten folgen, sondern in der Hand Gottes stehen, und im Voraus bestimmt sind, ist schon ausgesprochen, daß jene oft mit diesen in Widerspruch stehen, daß die besten Absichten oft den unglücklichsten Erfolg, die mühevollsten Arbeiten und Dienstleistungen Haß zur Wirkung haben — denn wäre dies nicht, so müßten sie als Folgen der Absichten und Arbeiten der Weisen und Gerechten angesehen werden — und darin besteht die Gleichheit des Schicksals mit den Ungerechten und Sündern, daß also aller Menschen Erfolge nicht aus ihren Arbeiten und Absichten hervorgehen, sondern durch Gott bestimmt sind und nach dessen Plane mit diesen oft im geraden Gegensatze stehen. And. erkl. Liebe oder Haß Gottes, was ebenso unbiblisch, wie widersprechend ist. — חנשבע ist nicht gerade der Meineidige, sondern im Gegensatze zu ירא der leichtsinnige Schwörer, der stets schwört vgl. 5, 3 ff. — 3. Die Folge dessen ist, daß der Mensch noch mehr Bosheit in sich aufnimmt (8, 11.) und sich vom Wahne beherrschen läßt während des Lebens. Aber anstatt dies so aufzufassen, daß darin, daß der Erfolg dem Thun nicht immer entspricht, ein Moment mehr für die Freiheit des Menschen liegt, weil er sich sonst zu sehr von der Gewißheit der Wirkung bestimmen ließe — der Dieb, wenn er mit Bestimmtheit das Mißlingen und die Strafe voraussähe, würde schwerlich stehlen, dann aber aus Nöthigung, nicht aus Sittlichkeit — sieht der Verf. nur auf die dadurch vermehrte Entsittlichung der Menschen und bezeichnet es daher als einen größten Uebelstand. Nach einem Leben voll Thorheit geht es zu den Todten; Uebergang zu dem Folgenden. — 4—7. Dennoch hat das Leben einen großen Vorzug vor dem Tode, denn in den Lebenden ist Hoffnung (4.), Bewußtsein und Lohn (im Rufe vgl. erste Hälfte von 7, 1.) 5., Liebe, Haß, Eifer, also Bewegung des Geistes, was alles dem Todten fehlt. Es darf hier nie vergessen werden, daß der alte Hebräer den Todten als unmittelbare Fortsetzung des Lebenden, als fortgesetzten Menschen betrachtet, indem ihm der unsterbliche Geist in eine übermenschliche Sphäre entrückt erscheint. — Ein Widerspruch mit der zweiten Hälfte von 7, 1. ist nicht zu urgiren, da dort nur vom Ausgang der Dinge im Verhältniß zum Anfang derselben die Rede ist. — Das Chetib in V. 4. ist vorzuziehen, weil es sich unmittelbar an den vor. V. schließt, die Akzente dem Keri wider=

6. sowohl ihre Liebe als ihr Haß als ihr Eifer ist längst verloren, und kein Antheil ist ihnen mehr auf immer an Allem, was unter der Sonne geschieht. 7. Geh, iß in Freuden dein Brod, und trinke fröhlichen Herzens deinen Wein, so Gott längst Wohlgefallen hat an deinen Werken. 8. Zu aller Zeit seien deine Kleider weiß, und Salböl fehle nicht auf deinem Haupte. 9. Genieße das Leben mit einem Weibe, das du liebst, alle Tage deines nichtigen Lebens, die er dir verleiht unter der Sonne, alle Tage deiner Nichtigkeit: denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühe, die du dich mühst unter der Sonne. 10. Alles was deine Hand erreicht zu thun mit deiner Kraft, thue, denn nicht ist Thun und Erfahrung und Wissen und Erkenntniß in der Gruft, wohin du gehest. —

VIII. Die Vorzüge der Weisheit gegen die Thorheit.

11. Ich wandte mich und sah unter der Sonne, daß nicht der Leichten der Lauf und nicht der

שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם׃ (ו) גַּם אַהֲבָתָם
גַּם־שִׂנְאָתָם גַּם־קִנְאָתָם כְּבָר אָבָדָה
וְחֵלֶק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכֹל אֲשֶׁר־
נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ (ז) לֵךְ אֱכֹל
בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשֲׁתֵה בְלֶב־טוֹב יֵינֶךָ
כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ׃
(ח) בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְגָדֶיךָ לְבָנִים וְשֶׁמֶן
עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יֶחְסָר׃ (ט) רְאֵה חַיִּים
עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ כָּל־יְמֵי חַיֵּי
הֶבְלֶךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כֹּל
יְמֵי הֶבְלֶךָ כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים
וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
(י) כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֲךָ
עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת
וְחָכְמָה בִּשְׁאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה׃
(יא) שַׁבְתִּי וְרָאֹה תַחַת־הַשֶּׁמֶשׁ כִּי לֹא

sprechen und כל vor החיים beim Keri lästig ist. Der vor. V. endet: Alles geht zu den Todten, und Chetib fährt fort: Wer ist ausgenommen? ausgesondert, ausgewählt? oder liest man כי מי אשר יִבָּחֵר denn wer hat eine Wahl! Das Keri fordert nothwendig כי מי יְחֻבַּר zu אל כל החיים zu ziehen: wer mit irgend Lebenden (selbst Hunden) in Verbindung steht, zu ihnen gesellt ist. — Die Araber haben dasselbe Sprüchwort, wie V. 4.; die Orientalen drücken überhaupt gern den Respekt vor dieser Welt aus, so sagen sie: die stehende Distel ist besser als die gefallne Zeder, ein lebendes Schaaf ist besser als ein todtes Kameel, ein lebender Bettler ist besser als ein todter Kaiser. — In V. 6. ist durch die Schlußworte nachdrücklich hervorgehoben, daß hier von der Unsterblichkeit nicht die Rede ist, sondern bloß von der sublunarischen Welt und dem Antheil des Menschen daran. Der Todte wird mit Einem Male ganz aus derselben entrückt, der er bis zum Tode so ganz angehörte. — 7—10. Aus allen diesen Betrachtungen hebt sich nun die Regel des Verf. um so gefestigter hervor, und auf diesem festen Grunde kann er sie durcharbeiten und spezialisiren. Er stellt sie V. 7. vollständig hin: genieße freudig das Leben, wenn du Gottes Wohlgefallen erlangt hast. Gottes Wohlgefallen drückt sich aber nicht in den Erfolgen der menschlichen Handlungen aus, sondern nur darin, daß Er dem Menschen den Genuß gestattet (5, 18.), und beruht auf den sittlichen Zwecken, die der Mensch bei seinem Thun sich stellt, also in לעשות טוב 2, 26. 3, 12. Am passendsten daher hier „כי wenn"; aber auch bei „denn" oder „weil" ist derselbe Sinn, denn, wenn du dich freuen kannst, ist dies eine Gabe Gottes, ein Wohlgefallen desselben an deinen Thaten, die also gut gewesen sein müssen. Ganz falsch verstand es Herzfeld, der nach dem Vorherg. eine bittre Ironie darin sieht. Allein daß der Genuß des Lebens doch von Gott abhängt, also eine Gabe Gottes ist, sieht man aus dem, was der Verf. zu genießen empfiehlt: Speise, Wein, Kleider, Salböl, geliebtes Weib. An dem Menschen ist es, diese Gaben Gottes freudig zu genießen, an Gott, sie ihm zu verleihen; nur daß die meisten Menschen, von anderen Dingen bewegt, sie nicht zu genießen verstehen. Was nun aber die Werke des Menschen betrifft, so thue er sie nach bestem Wissen und Gewissen, ohne sich um den Erfolg zu kümmern V. 10. — —

11. d) Der Verf., der im Vorherg. positiv die Vorzüge der Weisheit gezeigt hat, geht nun, indem er den Weisen im Besondersten sich darleben zu lassen fortfahren will, noch den entgegengesetzten Weg, indem er im Folg.

Starken der Krieg ist, und auch nicht die
Weisen Brod, und auch nicht die Verständigen
Reichthum, und auch nicht die Kenntnißreichen
Gunst haben: denn Zeit und Begegniß trifft
Alle. 12. Denn der Mensch kennt auch seine
Zeit nicht; wie die Fische, die gefangen werden
in bösem Netz, und wie die Vögel, die in der
Schlinge gefangen werden, wie diese werden
die Menschensöhne verstrickt zur bösen Zeit,
die da über sie unversehens fällt. 13. Doch
das sah ich auch: Weisheit unter der Sonne,
und groß erschien sie mir. 14. Eine kleine
Stadt war, und wenig Menschen darin, und
über sie kam ein großer König, und schloß
sie ein, und bauete um sie große Belagerungs-
werke; 15. es fand sich aber darin ein armer
Weiser, da rettete dieser die Stadt durch seine
Weisheit, und es hatte kein Mensch dieses
armen Mannes gedacht. 16. Da sprach ich:
besser ist Weisheit als Stärke, und, wird auch
die Weisheit des Armen verachtet, und werden

לַקַּלִּים הַמֵּרוֹץ וְלֹא לַגִּבּוֹרִים הַמִּלְחָמָה
וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לֶחֶם וְגַם לֹא לַנְּבֹנִים
עֹשֶׁר וְגַם לֹא לַיֹּדְעִים חֵן כִּי־עֵת וָפֶגַע
יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃ (יב) כִּי גַּם לֹא־יֵדַע
הָאָדָם אֶת־עִתּוֹ כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים
בִּמְצוֹדָה רָעָה וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח
כָּהֵם יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה
כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם׃ (יג) גַּם־זֹה
רָאִיתִי חָכְמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וּגְדוֹלָה הִיא
אֵלָי׃ (יד) עִיר קְטַנָּה וַאֲנָשִׁים בָּהּ מְעָט
וּבָא־אֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב אֹתָהּ וּבָנָה
עָלֶיהָ מְצוֹדִים גְּדֹלִים׃ (טו) וּמָצָא בָהּ
אִישׁ מִסְכֵּן חָכָם וּמִלַּט־הוּא אֶת־הָעִיר
בְּחָכְמָתוֹ וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת־הָאִישׁ
הַמִּסְכֵּן הַהוּא׃ (טז) וְאָמַרְתִּי אָנִי טוֹבָה
חָכְמָה מִגְּבוּרָה וְחָכְמַת הַמִּסְכֵּן בְּזוּיָה

v. 12. נ״א הָאֲחֻזוֹת

die Vorzüge der Weisheit negativ dadurch zu erkennen giebt, daß er die Wirkungen der Thorheit, das Thun des Thoren zeichnet, wobei natürlich oft der Gegensatz, das Verfahren des Weisen, nicht fehlen kann. Er beginnt daher ganz von Neuem (שבתי s. 4, 1. u. Anm.), stellt an der Spitze des Raisonnements noch einmal die schon besprochene Erscheinung auf, daß der Erfolg nicht von der guten Befähigung abhängt, sondern Alles von der rechten Zeit, so daß der Mensch durch falsche Wahl zur unrechten Zeit bei bester Absicht und Tüchtigkeit ins Unglück fällt (vgl. 3, 1 ff.) V. 11. 12. Dennoch besitzt die Weisheit große Vorzüge, da sie eben, wenn die Zeit die richtige ist, Alles gut und richtig zu machen weiß, während der Thor auch zu rechter Zeit nichts recht vollbringt und Alles zu Nichte macht V. 13—10, 3. Dies wird nun an vielen Erfahrungen im Leben erwiesen, worauf einige Mahnungen folgen 10, 4—11, 8. — „Lauf" und „Krieg," wie die folgenden „Brod, Reichthum, Gunst" erweisen, der glückliche Erfolg des Laufes und Krieges. Daß פגע nicht Zufall, sondern (von Gott verhängtes) Begegniß, s. 1 Kön. 5, 4., wo es allein noch vorkommt. — 12. עתו steht dem לעת רעה, das folgt, gegenüber, und ist daher die rechte, günstige Zeit, wie immer. Diese kennt der Mensch mit Sicherheit nicht, und daher wird er vom Unglück gefangen, da er zur unrechten Zeit etwas begonnen. Dies kommt aber unversehens über ihn, weil er nicht voraussetzte, daß es eine unrechte Zeit war. — 13. Nun der Gegensatz: bennoch ist die Weisheit von großer Bedeutung, eingeführt durch גם זה ראיתי. — 14. 15. Um diese Bedeutung der Weisheit zu erweisen, führt der Verf. ein Beispiel, wahrscheinlich aus der Zeitgeschichte, an, (wir erinnern uns lebhaft an Archimedes). Vulg. und Herzfeld זכר „dachte weiter," was aber im Widerspruch mit dem Ganzen steht. Vielmehr will der Verf. sagen: der Mann war vorher zwar schon als weise bekannt, aber Niemand hatte vor und im Beginn der Belagerung des Mannes gedacht in dem Sinne, daß er so Großes vollbringen könnte. Somit widerspricht dies dem זכר nicht, das eine „Erinnerung an etwas Vergangenes" ausdrückt. — 16. 17. Folgerungen aus dem Vorherg. Um die Verse richtig zu verstehen, müssen wir berücksichtigen, daß V. 18. ebenso mit „besser ist Weisheit" beginnt, wie V. 16. und V. 16. „als Stärke, Tapferkeit," V. 18. „als Kriegeswaffen" folgt. Es ist daher ersichtlich, daß in V. 17. die Bedingung hinzugefügt wird, unter

וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים׃ (יז) דִּבְרֵי
חֲכָמִים בְּנַחַת נִשְׁמָעִים מִזַּעֲקַת מוֹשֵׁל
בַּכְּסִילִים׃ (יח) טוֹבָה חָכְמָה מִכְּלֵי קְרָב
וְחוֹטֶא אֶחָד יְאַבֵּד טוֹבָה הַרְבֵּה׃

seine Worte nicht gehört, 17. die Worte der Weisen, in Ruhe angehört, sind besser als das Geschrei eines Herrschers unter den Thoren; 18. besser Weisheit als Kriegeswaffen, doch Ein Sünder verderbt viel Gutes.

י (א) זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ
יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט׃
(ב) לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ׃
(ג) וְגַם־בַּדֶּרֶךְ כְּשֶׁהַסָּכָל הֹלֵךְ לִבּוֹ חָסֵר

v. 3. יתיר ה׳

10. 1. Todtes Geschmeiß macht anrüchig, gährend des Würzers Oel, so den ob Weisheit und Ehre Geachteten ein wenig Thorheit.
2. Des Weisen Herz steht ihm zur Rechten, und des Thoren Herz ihm zur Linken; 3. und auf welchem Wege der Thor geht, er ermangelt

welcher die Weisheit besser ist, d. h. größere Erfolge hervorbringt, als die Stärke, nämlich daß auch die Worte der Weisen ruhig angehört und befolgt werden. Die zweite Versh. von V. 16. bemerkt aber vorher, daß dies gewöhnlich nicht geschieht, wenn der Weise arm ist. Deshalb sind die Worte in V. 16. von וחכמת bis נשמעים als Parenthese zu fassen, in V. 17. aber טובים aus dem טובה von V. 16. zu suppliren. Ganz irrthümlich übersetzt man gew.: „Worte der Weisen in Ruhe werden eher gehört, als ff.," während V. 16. das Gegentheil aussagte, oder Herzfeld: „die Worte der Klugen sind bei aller Ruhe hörenswerther als ff.," also נשמעים V. 17. in anderem Sinne nehmend, als eben V. 16. אינם נשמעים. Es gehört בנחת zu נשמעים, nicht zu דברי, und ist בנחת נשמעים der volle Gegensatz zu אינם נשמעים. „Geschrei" charakterisirt gleich die Art des Thoren, ist aber nicht Gegensatz zu בנחת, vielmehr ist מושל בכסילים der Gegensatz zu den „Weisen," der große Thor, aber doch ein מושל Herrscher, vgl. 10, 4. —

10. 1. Dieser V. gehört zu 9, 18., wie V. 17. zu 16., und steht „ein wenig Thorheit" dem „Ein Sünder" ganz parallel, ebenso „Weisheit und Ehre" dem „viel Gutes." Wir sehen auch dem יאבד in V. 1. יבאיש יביע im Gleichniß entsprechen. Um so weniger ist es möglich, dem יקר die Bedeutung „lästig" mit Ewald, „wirksamer" mit Herzfeld u. A. zu geben, also: „lästiger ist oder mehr gilt als Weisheit und Ehre ein wenig Thorheit," Bedeutungen, die יקר in der That an keiner Stelle und nicht in seiner Wurzel (ו־קר = car-us) hat. Vielmehr ist auch in der zweiten Versh. יבאיש das Verbum, vgl. 1 M. 34, 30. 2 M. 5, 21., so daß יקר Objekt ist, wozu יבאיש trefflich paßt, das dann auch „Ehre" erklärt. Der Sinn ist also: wenn Jemand auch viel Weisheit und dadurch Ruhm besitzt, und es ist ein wenig Thorheit in ihm, so macht ihn diese zuletzt berüchtigt, verdunkelt seine Weisheit und vernichtet seine Ehre. Eine sehr wahre Beobachtung, die sich zugleich dadurch empfiehlt, daß sie etwas Anderes als das schon V. 18. Gesagte ausdrückt: V. 18. nämlich ein Sünder unter Vielen, hier aber ein wenig Thorheit in viel Weisheit einer und derselben Person. Die erste Versh. von V. 1. drückt dies nun im Gleichniß aus. Da kann denn der Weisheit und Ehre nur das kostbare Oel, das der Würzer bereitet, der wenigen Thorheit die todte Fliege entsprechen. Eine todte Fliege macht das köstlichste Oel unangenehm, so ein wenig Thorheit den wegen Weisheit und Ehre Vorzüglichsten anrüchig. Eine Erklärung hierzu giebt das arabische Sprüchwort: „eine Fliege ist nichts, aber sie bringt Ekelhaftigkeiten hervor," so wie die Bemerkung, daß im heißen Morgenlande die Anwesenheit todter Fliegen in kostbaren und delikaten Mischungen viel Unangenehmeres bewirkt als in unserm kältern Klima. (Und doch bei uns im Sommer, wie haben wir Alles vor den Fliegen zuzudecken!) Man lese noch II. S. 601. Mit Ewald ist זבוב vorzuziehen. מות Fliegen, welche in solche Flüssigkeiten gerathen und darin sterben. So Sept. Vulg. Syr. And.: giftige, todtbringende Fliegen. יביע Glosse zu יבאיש. Entgegengesetzt wollte Herzfeld: „stinkendes Oel bringt giftige Fliegen hervor," weil er meinte, daß nicht Insekten Oel stinkend machen (der Geruch braucht aber nicht zu sehr urgirt zu werden!), sondern faulendes Oel Insekten hervorbringt, (was erst zu erweisen!) Unsere obigen Bemerkungen beseitigen dies, und dann fehlt das ganze tertium comp., so daß Herzfeld ein Drittes herbeiholen muß: „das leicht geschehende Stinkendwerden des Oels," was aber nirgends angedeutet ist. — 2. 3. Jetzt zu 9, 13. zurück, den Allgemeinsatz auszudrücken. „Zur Rechten," giebt ihm Stärke und Schutz. V. 3.: der Thor verräth sich überall und durch Alles, was er spricht und thut. Vulg. „von Allen." Aus dem häufigen חסר לב

וְאָמַר לַכֹּל סָכָל הוּא׃ (ד) אִם־רוּחַ
הַמּוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עָלֶיךָ מְקוֹמְךָ אַל־תַּנַּח
כִּי מַרְפֵּא יַנִּיחַ חֲטָאִים גְּדוֹלִים׃ (ה) יֵשׁ
רָעָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּשְׁגָגָה שֶׁיֹּצָא
מִלִּפְנֵי הַשַּׁלִּיט׃ (ו) נִתַּן הַסֶּכֶל בַּמְּרוֹמִים
רַבִּים וַעֲשִׁירִים בַּשֵּׁפֶל יֵשֵׁבוּ׃ (ז) רָאִיתִי
עֲבָדִים עַל־סוּסִים וְשָׂרִים הֹלְכִים
כַּעֲבָדִים עַל־הָאָרֶץ׃ (ח) חֹפֵר גּוּמָּץ בּוֹ
יִפֹּל וּפֹרֵץ גָּדֵר יִשְּׁכֶנּוּ נָחָשׁ׃ (ט) מַסִּיעַ
אֲבָנִים יֵעָצֵב בָּהֶם בּוֹקֵעַ עֵצִים יִסָּכֶן
בָּם׃ (י) אִם־קֵהָה הַבַּרְזֶל וְהוּא לֹא־פָנִים
קִלְקַל וַחֲיָלִים יְגַבֵּר וְיִתְרוֹן הַכְשֵׁיר
חָכְמָה׃ (יא) אִם־יִשֹּׁךְ הַנָּחָשׁ בְּלוֹא־לָחַשׁ
וְאֵין יִתְרוֹן לְבַעַל הַלָּשׁוֹן׃ (יב) דִּבְרֵי
פִי־חָכָם חֵן וְשִׂפְתוֹת כְּסִיל תְּבַלְּעֶנּוּ׃
(יג) תְּחִלַּת דִּבְרֵי־פִיהוּ סִכְלוּת וְאַחֲרִית
פִּיהוּ הוֹלֵלוּת רָעָה׃ (יד) וְהַסָּכָל יַרְבֶּה
דְבָרִים לֹא־יֵדַע הָאָדָם מַה־שֶּׁיִּהְיֶה
וַאֲשֶׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו מִי יַגִּיד לוֹ׃

דגש אחר שורק v. 8. נ״א דְּבָרִים v. 14.

des Herzens und zu Allen sagt er, er sei ein
Thor. — 4. Wenn der Zorn des Herrschers
über dich kommt, verlasse deine Stelle nicht,
denn Gelassenheit läßt große Vergehen unter-
bleiben. 5. Es ist ein Uebel, das ich sah unter
der Sonne, ein Irrthum da, der vom Macht-
haber ausgeht: 6. die Thorheit wird auf große
Höhen gestellt, und Reiche sitzen in Niedrigkeit;
7. Knechte sah ich auf Rossen, und Fürsten wie
Knechte zu Fuße gehen. — 8. Wer eine Grube
gräbt, fällt hinein, wer eine Mauer einreißt,
den sticht eine Schlange. 9. Wer Steine weg-
wälzt, thut sich wehe an ihnen, wer Holz spal-
tet, steht in Gefahr dabei. 10. Wenn das
Eisen stumpf ist, und man schärft es nicht vor-
her, so greift's die Kräfte an: aber der Vorzug
des Zurechtmachens ist Weisheit. 11. Wenn die
Schlange sticht, da keine Beschwörung statt
fand, so hat keinen Vorzug wer beschwören
kann. — 12. Die Worte aus dem Munde des
Weisen bringen Gunst, die Lippen des Thoren
verschlingen diesen. 13. Der Anfang der Worte
seines Mundes ist Thorheit, und der Schluß
aus seinem Munde böser Wahn; 14. und der
Thor macht viele Worte; der Mensch weiß aber
nicht, was sein wird, und was nach ihm sein

leitet Herzfeld sehr richtig ab, daß לבו nicht Subj. zu חסר sei. — 4—7. Nun dies durch einzelne Erfahrungen erhärtet, zuerst in dem Verhältniß des Herrschers zu den Unterthanen. Der Zorn (4.) und der Irrthum der Herrscher (5—7.) bringen viele üble Dinge hervor; dem erstern ist daher Gelassenheit entgegenzustellen, um so mehr, als der Irrthum (vielfach aus dem erstern entstehend) alle Verhältnisse umdrehen kann, wovon der Unterthan die traurigen Folgen zu tragen hat. Wenn man bei dem Zorn des Herrschers nicht gelassen bleibt, sondern sofort seine Verhältnisse aufgiebt, so läßt die Würde des Herrschers nicht zu, daß er Schritte zur Versöhnung thue, und es folgt immer Weiteres und Weiteres daraus. „Reiche" als Gegensatz zu „Thorheit" sind als Weise, Angesehene zu fassen; hingegen wird in V. 7. vom geistigen Reichthum abgesehen, indem nur die Umkehrungen aller Verhältnisse geschildert werden sollen, welche aus dem Zorn und Irrthum des Herrschers hervorgehen können. Auf Pferden reiten, ist im Morgenlande eine Ehre. — 8. 9. Es folgt eine Reihe von Sprüchen, welche lehren, daß Thorheit dem Thoren selbst Schaden bringt. Zu 8. 9. vgl. Spr. Schel. 26, 27. In alten Mauern nisten häufig Schlangen. — 10. פנים erkl. Ewald „vorher" statt לפנים, und die Stellung des לא bestärkt dies, gew. „Schneide." In den Schlußworten fehlt kein Verb.: der Vorzug des Zurechtmachens ist Weisheit, so daß umgekehrt die Weisheit zurechtmacht. And.: ein Vorzug der Weisheit, wider den Akzent. — 11. Wenn man eine Befähigung thörichter Weise nicht anwendet, so ist jene umsonst. Ueber die Beschwörung der Schlangen im Morgenlande s. S. 154. „Der Besitzer der Zunge," wer mit der Zunge zu beschwören vermag. — 12—14. Die Reden des Thoren schaden ihm 12., Alles,

wird, wer kann es ihm verkünden? 15. Thorenmühe ermüdet ihn, da er nicht versteht zur Stadt zu gehen. — 16. Wehe dir, Land, wenn dein König niedrig ist, und deine Fürsten am Morgen schmausen! 17. Heil dir, Land, wenn dein König edel ist, und deine Fürsten zur rechten Zeit essen, zur Stärkung und nicht zum Gelage. 18. Durch träge Hände senkt sich das Gebälk, und durch lässige Hände träufelt das Haus. 19. Zur Schwelgerei bereiten sie Speise: Wein erfreut die Lebenden, Geld wiegt Alles auf! 20. Auch in deinen Gedanken fluche einem Könige nicht, und in deinen Schlafgemächern fluche einem Reichen nicht, denn ein Vogel des Himmels kann den Laut weitertragen, und was Flügel hat, das Wort verrathen. —

(טו) עֲמַל הַכְּסִילִים תְּיַגְּעֶנּוּ אֲשֶׁר לֹא־
יָדַע לָלֶכֶת אֶל־עִיר׃ (טז) אִי־לָךְ אֶרֶץ
שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר וְשָׂרַיִךְ בַּבֹּקֶר יֹאכֵלוּ׃
(יז) אַשְׁרֵיךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ בֶּן־חוֹרִים
וְשָׂרַיִךְ בָּעֵת יֹאכֵלוּ בִּגְבוּרָה וְלֹא בַשְּׁתִי׃
(יח) בַּעֲצַלְתַּיִם יִמַּךְ הַמְּקָרֶה וּבְשִׁפְלוּת
יָדַיִם יִדְלֹף הַבָּיִת׃ (יט) לִשְׂחוֹק עֹשִׂים
לֶחֶם וְיַיִן יְשַׂמַּח חַיִּים וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה
אֶת־הַכֹּל׃ (כ) גַּם בְּמַדָּעֲךָ מֶלֶךְ אַל־
תְּקַלֵּל וּבְחַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ אַל־תְּקַלֵּל
עָשִׁיר כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת־הַקּוֹל
וּבַעַל הַכְּנָפַיִם יַגֵּיד דָּבָר׃

11. 1. Wirf dein Brod auf die Fläche des Wassers, denn nach vielen Tagen findest du es wieder. 2. Gieb einen Theil an sieben

יא (א) שַׁלַּח לַחְמְךָ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם כִּי־
בְרֹב הַיָּמִים תִּמְצָאֶנּוּ׃ (ב) תֶּן־חֵלֶק

יתיר ה׳ v. 20. כ״א יַגִּיד ibid.

was er sagt, ist thöricht 13., und viel spricht er 14. Der Mensch müßte aber vorsichtig sein, weil weder der Mensch aus sich selbst weiß, noch von einem Andern erfahren kann, was sein wird. — 15. Zur Stadt zu gehen d. h. auf geradem Wege, den der Weise, selbst wenn er ihn nicht kennt, erst zu erfahren sucht. Der Weise geht den rechten Weg, der Thor Umwege. Ewald: er weiß die Stadtleute nicht zu bestechen (!) — 16. 17. Daß נער und בן חורים nicht sowohl an Stand „Diener" und „Freier," als an Gesinnung bezeichnen sollen, geht aus dem Zusammenhang hervor; allein נער nicht jung, Knabe, sondern Diener wie 1 M. 37,2. 2 Kön. 5,20. ohne vom Sklavenstande zu sein. Des Morgens essen und schwelgen ist den Morgenländern, die des Morgens nur wenig genießen und die eigentliche Mahlzeit gegen Abend halten, sehr zuwider vgl. Jesch. 5,11. — 18. 19. V. 19., der sich geradezu auf V. 16. 17. bezieht, bezeugt, daß auch V. 18. dahin zu deuten. Es sollen die traurigen Folgen solcher Fürstenwirthschaft (V. 16.) bezeichnet werden. Zuerst, der ganze Staat („das Haus") zerfällt und leidet durch Vernachlässigung der Verwaltung überall, da die Machtgeber mit Schwelgerei beschäftigt sind; dann: durch die Verschwendung wird Bestechlichkeit herbeigeführt, da die Fürsten zu jener ungeheuern Geldes bedürfen. Die Verse sind etwas vorsichtig gehalten, sie verrathen mehr als sie sagen. Daher V. 18. so ganz allgemein, in V. 19. עשים ohne bestimmtes Subjekt, aber sicher auf die Fürsten 16. 17. bezüglich, ebenso חיים, und der Schlußsatz abgebrochen. In בעצלתים schon ידים aus dem Folg. (Rabe). לשחוק was V. 17. בשתי. — 20. Und wie wenn der Redner sich selbst auf den Mund schlüge, spricht er sofort aus: sprich nichts Tadelndes, Schmähendes (vgl. 7, 21.) gegen König und Vornehme aus, denn du wirst dafür hart gestraft, auch nicht im Geheimsten, denn es kann verrathen werden, wenn du dich noch so sicher glaubst. Wie wir sagen: „die Wände haben Ohren." Von der moralischen Seite, wie Ewald meint, ist hier nicht die Rede. Grotius erinnert an die Kraniche des Ibikus, And. an die Brieftauben. —

11. 1. 2. Die Araber sagen: „Thue Gutes, wirf das Brod ins Wasser, eines Tags wird dirs vergolten werden." Die Türken: „thue Gutes, wirf das Brod ins Wasser, wenn's der Fisch nicht weiß, so weiß es doch der Schöpfer." Daß demnach die beiden V. nach der tradit. Auffassung von der Wohlthätigkeit zu verstehen, ist am einfachsten. Wenn irgendwo etwas spurlos verschwindet, ist es im Wasser; also sagen die Worte: theile dein

לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה כִּי לֹא תֵדַע מַה־
יִּהְיֶה רָעָה עַל־הָאָרֶץ׃ (ג) אִם־יִמָּלְאוּ
הֶעָבִים גֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ יָרִיקוּ וְאִם־יִפּוֹל
עֵץ בַּדָּרוֹם וְאִם בַּצָּפוֹן מְקוֹם שֶׁיִּפּוֹל
הָעֵץ שָׁם יְהוּא׃ (ד) שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרָע
וְרֹאֶה בֶעָבִים לֹא יִקְצוֹר׃ (ה) כַּאֲשֶׁר
אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ כַּעֲצָמִים
בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת־
מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל׃
(ו) בַּבֹּקֶר זְרַע אֶת־זַרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל־
תַּנַּח יָדֶךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אֵי זֶה יִכְשַׁר
הֲזֶה אוֹ־זֶה וְאִם־שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים׃
(ז) וּמָתוֹק הָאוֹר וְטוֹב לַעֵינַיִם לִרְאוֹת
אֶת־הַשָּׁמֶשׁ׃ (ח) כִּי אִם־שָׁנִים הַרְבֵּה

נ"א לְעֵינַיִם v. 7.

und auch an acht, denn du weißt nicht, was für ein Uebel werden kann auf Erden. —
3. Wenn die Wolken voll Regens sind, leeren sie ihn auf die Erde aus; und wenn ein Baum fällt nach Süden oder Norden, nach welchem Orte der Baum fällt, da bleibt er.
4. Wer den Wind beobachtet, wird nicht säen, wer nach Wolken schaut, wird nicht ernten.
5. Wie du nicht weißt, welcher der Weg des Windes ist, wie der Gebeine im Schooße der Schwangern, also kennst du das Thun Gottes nicht, der Alles macht.
6. So sä' am Morgen deine Saat, und gegen Abend laß deine Hand nicht ruhen, denn du weißt nicht, welches gelingen wird, dieses oder jenes, oder ob sie beide zugleich gedeihen. —
7. Ja, süß ist das Licht und lieblich den Augen, die Sonne zu schauen.
8. Denn, so viele Jahre der Mensch lebt, ihrer aller freue er sich, und gedenke der Tage der Dunkelheit, daß

Brod Anderen mit, auch wenn du keine Hoffnung hast, daß es dir vergolten wird; oft nach langer Zeit vergilt sich eine gute That. V. 2.: thue so Vielen wie möglich Gutes, denn in einem unvorhergesehenen Unglück kannst du durch Einen derselben gerettet werden. V. 1. empfiehlt also Gutes zu thun auch ohne Hoffnung der Wiedervergeltung (Raschi). Mendelss. wollte den V. als Empfehlung des Seehandels verstehen, Palm vom Säen, And. namentlich vom Säen des Reises, der in Aegypten gesäet wird, wenn noch etwas Wasser auf dem Acker steht. — 3—6. Zu glücklichem Erfolge („ernten") gehören zwei Dinge: das Eintreffen begünstigender Umstände, was von Gott ausgeht, und die Thätigkeit des Menschen („säen"); nun giebt es zwar solche Umstände, die von Gott ausgehen, bei denen sowohl Ursache als Wirkung dem Menschen erkenntlich sind, wie daß es regnet, wenn schwere Regenwolken am Himmel hängen, oder daß der Baum da liegen bleibt, wohin er gefallen (3.); andere giebt es aber, die in ihrem Kommen und Gehen dem Menschen nicht erkenntlich sind, wie auf welche Weise der Wind wird, (so wenig wie das Werden eines Kindes im Mutterschooße) (5.) Deshalb muß der Mensch die Zeit nicht mit nutzlosem Beobachten solcher Umstände, um sie zu berechnen und zu berücksichtigen, verbringen (4.), sondern seine Thätigkeit zu aller Zeit fortsetzen und ausdauernd wiederholen, weil was einmal, durch Ungunst jener Umstände, mißlang, das andere Mal gelingen kann (6.) — And. ziehen V. 3. noch zum Vorherg.: „wie die vollen Wolken Regen geben, so gieb den Armen, wenn du genug hast." Das Gezwungene hierin leuchtet ein, und der Zusammenhang mit dem Folgenden wird schon durch העבים V. 3. 4., wie wieder רוח 4. 5. gesichert. Der Zusatz zu V. 5. am Schlusse, „der Alles macht," begreift sowohl die dem Menschen erkenntlicheren (V. 3.) als unkenntlicheren (V. 5.) Umstände. — 7. 8. Resultat. Ganz unabhängig von allen Erfolgen hat das Leben schon an sich im Gefühle etwas Angenehmes (7.), und wenn nun der Mensch sich nicht zu sehr von dem Hangen an Erfolgen bewältigen läßt, so kann er sich freuen, so lange er lebt, unter allen Umständen (בכלם), besonders sofern er daran denkt, daß der Tage der Dunkelheit, d. h. der Zeit nach dem Tode, wo der Mensch des Lichtes (7.) sich nicht freut, viele sind; ja, der Gegenwart muß er sich freuen, da alles Zukünftige, weil wir es nicht kennen, nichtig ist (8.) Es tritt dies kräftig dem thörichten, beständigen Ausschauen des Menschen in die Zukunft, während dessen er die Gegenwart ungenutzt verstreichen läßt, entgegen. — Das Licht, als das hervorstechendste Sinnliche für das gesammte Leben. Das Gegentheil V. 8. „die Tage der Dunkelheit," daher richtig (auch Ewald) die Zeit nach dem Tode. Herzfeld: Alter und

יִחְיֶה הָאָדָם בְּכֻלָּם יִשְׂמָח וְיִזְכֹּר אֶת־
יְמֵי הַחֹשֶׁךְ כִּי־הַרְבֵּה יִהְיוּ כָּל־שֶׁבָּא
הָבֶל׃ (ט) שְׂמַח בָּחוּר בְּיַלְדוּתֶךָ וִיטִיבְךָ
לִבְּךָ בִּימֵי בְחוּרוֹתֶיךָ וְהַלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְּךָ
וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה
יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט׃ (י) וְהָסֵר
כַּעַס מִלִּבֶּךָ וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ כִּי־
הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל׃

ihrer viele werden sein, Alles was kommt, ist nichtig. — —

IX. Die Schlußfolgerung.

9. Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, und laß dein Herz fröhlich sein in den Tagen deiner Jugendkraft, und wandle in den Wegen deines Herzens und wohin deine Augen blicken, doch wisse, daß über alles Dieses dich bringet Gott in das Gericht! 10. Und schaffe Kummer aus deinem Herzen, und entferne Leid von deinem Leibe, denn die Jugend und die Zeit der dunkelen Locken ist nichtig.

יב (א) וּזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ בִּימֵי בְּחוּרֹתֶיךָ
עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה וְהִגִּיעוּ

12. 1. Aber gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugendkraft, so lange noch nicht kommen die bösen Tage und nahen die

נ״א לִבְּךָ v. 9. ובמראה קרי ibid.
קמץ בלא א״סף ibid.

Unglück, allein dem widerspricht בכלם, und daß in der ersten Vershälfte von allen Tagen, die der Mensch lebt, die Rede ist. — —

9. **Dritter Theil: das Resultat** (11, 9—12, 8.) So, nachdem der Verf. zuerst die Anschauung von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens ausgesprochen und bewiesen, dann die nach ihm allein richtige Lebensregel aufgestellt und bekräftigt hatte, nachdem er hierauf unter diesen Gesichtspunkten die größeren Erscheinungen und Richtungen des menschlichen Lebens betrachtet und nach Feststellung der wahren Lebensweisheit diese auch im Besondern und Besondersten des Lebens verfolgt und dargestellt hat: kann er nunmehr das Resultat aller seiner Betrachtungen, nicht sowohl ziehen, denn das hat er schon früher gethan, als genau formuliren. Dieses ist: der Mensch freue sich seines Lebens und genieße es, insonders in den Tagen der Kraft, vor dem Eintritt des Alters und des Todes, indem er jedoch diesen Genuß stets durch die Ueberzeugung rektifiziren und beherrschen läßt, daß Gott, der ihn geschaffen, alle seine Thaten zu Gericht bringt, also sie straft und lohnt, wodurch der fernere Genuß bedingt ist, im Sonstigen aber alles Menschliche nichtig ist. — Welche Lebenszeit in V. 9. gemeint sei, erklärt 12, 1. genau, die, welche vor dem, in allen Funktionen erlahmenden Alter liegt. Die Jugend und der Jüngling sind hervorgehoben, um auf die Kraft und Leichtigkeit in denselben hinzudeuten. Daß aber die Freuden und Genüsse dadurch beschränkt werden, daß Gott Alles richtet, daß jene also stets innerhalb des Rechten und Sittlichen gehalten werden müssen, drückt der Regel den Stempel der Sittlichkeit auf, und läßt sie so durchaus in keinen Widerspruch mit 4 M. 15, 39. gerathen, wo V. 40. positiv gesagt ist, was hier mehr negativ ausgedrückt ist. — Rabe und Rdak und viele Neuere erklären שחרות V. 10. Morgenröthe, was schon darum nicht paßt, weil dann damit nur die Kindheit gemeint sein könnte, die hier nicht verstanden werden kann; vielmehr steht es nach V. 9. für ימי בחורותיך. Daher mit Targ. ימי אוכמות שער die Zeit des schwarzen Haares, Gegentheil von שיבה dem grauen Haare, Alter, wie שחורי הראש Talm. Nedar. 30, 2. die Schwarzköpfigen, die jungen Leute. —

12. 1. Indem der Verf. nun eine breitere Schilderung der Mühsale des Alters und des allmähligen Zerfallens des menschlichen Organismus einleiten will, hebt er zu besonderer Einleitung nochmals die Warnung, unterhalb derer er die Freuden des Lebens genießen lassen will, hervor, wobei er Gott den „Schöpfer" (plur. majest.) nennt, um insonders den leicht übermüthigen Jüngling an seine Abhängigkeit, und daß er, wie man zu sagen pflegt, sich nicht selbst beschaffen hat, zu erinnern. ימי הרעה sind nicht die Tage des Unglücks, wie Herzfeld meint, denn diese kommen auch vor dem Alter „in den Tagen deiner Jugend," sondern parallel dasselbe, was שנים אשר וגו׳, das Alter. Er drückt dies aber doppelt aus, weil er überhaupt im Folg. weitläufiger, als

שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין־לִי בָהֶם חֵפֶץ׃
(ב) עַד אֲשֶׁר לֹא־תֶחְשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ וְהָאוֹר
וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ הֶעָבִים אַחַר
הַגָּשֶׁם׃ (ג) בַּיּוֹם שֶׁיָּזֻעוּ שֹׁמְרֵי הַבַּיִת
וְהִתְעַוְּתוּ אַנְשֵׁי הֶחָיִל וּבָטְלוּ הַטֹּחֲנוֹת
כִּי מִעֵטוּ וְחָשְׁכוּ הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת׃
(ד) וְסֻגְּרוּ דְלָתַיִם בַּשּׁוּק בִּשְׁפַל קוֹל
הַטַּחֲנָה וְיָקוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר וְיִשַּׁחוּ
כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר׃ (ה) גַּם מִגָּבֹהַּ יִרָאוּ
וְחַתְחַתִּים בַּדֶּרֶךְ וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד וְיִסְתַּבֵּל

Jahre, von denen du sprichst: sie gefallen mir nicht; 2. so lange noch nicht die Sonne sich verfinstert und das Licht und der Mond und die Sterne, und zurückkehren die Wolken nach dem Regen; 3. zur Zeit, da erzittern die Wächter des Hauses, und sich krümmen die Rüstigen, und feiern die Müllerinnen, weil ihrer weniger geworden, und sich verdunkeln die durch die Fenster schauen; 4. und sich verschließen die beiden Thüren draußen, während die Stimme der Mühle abnimmt, und sich erhebt zur Vogelstimme, und sinken alle Töchter des Gesangs; 5. auch fürchten sie sich vor jeder Höhe und sind schreckhaft auf jedem

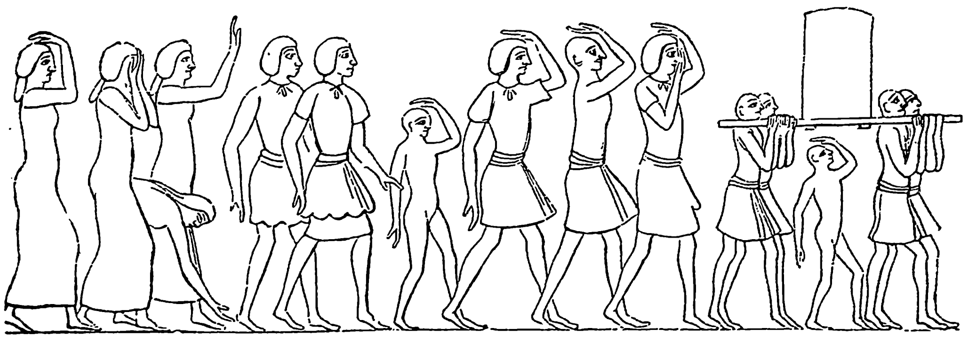
bisher, was er zu sagen, ausdrücken will. — 2. Das Folgende ist eine weitere Ausbeutung der Schlußworte des vor. V. אין לי בהם חפץ. Nicht durch eine Allegorie, sondern durch mannichfaltig wechselnde Bilder will der Verf. zuerst die immer mangelhafteren Funktionen des menschlichen Körpers im höhern Alter (2—5.), dann den Akt des Todes selbst (6. 7.) schildern. Sein Zweck dabei ist kein andrer, als nachdrücklich die Nichtigkeit des menschlichen Lebens, das solchen Auslauf hat, zum Gefühl und Bewußtsein zu bringen, worauf sich das Schlußwort V. 8. ganz natürlich ergiebt. Zuerst giebt er V. 2. allgemein den Charakter des Alters an: es sind nicht mehr einzeln kommende und vergehende Mühsale und Gebrechen, wie Regenwolken, die sich entladen und schwinden, nach denen es desto heller wird, sondern das Alter ist ganz und gar voll bleibender und sich mehrender Unannehmlichkeiten, wie wenn selbst nach dem Regen die Wolken immer wiederkehren, und so alles Licht (s. 11, 7.), alle Freude und aller Genuß mangelt. Das Bild ist um so zutreffender, als in Palästina Wolken und Regen nur im Winter vorhanden sind. „Das Licht" ist die Helligkeit vor dem Aufgang und nach dem Untergange der Sonne, wie der Hebräer sich das Licht überhaupt auch von den leuchtenden Weltkörpern getrennt dachte s. I. S. 3. And. erklären den Vers vom Schwachwerden der Augen, was aber im folgenden Vers erst bezeichnet wird. — 3. „Die Wächter" d. s. die Hände und Arme (Targ. Rippen). Die „Rüstigen" d. s. die Schenkel, Füße, die im Alter nach vorn sich beugen (And. das Rückgrad, woher aber Plur.?). Die „Müllerinnen" d. s. die Zähne, deren immer weniger, die aber auch stumpfer werden, so daß sie das Zermahlen mehr den Kinnladen und dem Zahnfleisch überlassen müssen; „die durch die Fenster schauen," d. s. die Augen, die aus den Augenhöhlen sehen. — 4. „Die beiden Thüren" d. s. die Lippen, welche (Ijob 41, 6.) nach dem Ausfallen der Zähne nach innen sich legen, und sich so von Außen schließen. Mit בשפל hebt ein neuer Gegenstand an, nämlich der Zustand der Stimme. „Die Mühle" d. i. der Mund, (worin die Zähne die Müllerinnen im vorigen V.), die Stimme des Mundes, d. i. was man gewöhnlich die Stimme des Menschen nennt, da von allen anderen tönenden Dingen קול auch gebraucht wird, wird שפל, nimmt ab, d. i. verliert die Kraft, und erhebt sich zur Stimme des Vogels, sie wird kreischend und scharf, und alle Töne (Töchter des Gesangs), die hervorgebracht werden, werden unverständlicher. קול ist die Stimme im Allgemeinen, בנות השיר die einzelnen Töne, Worte dergl., wie בת עין die Pupille. Diese Erklärung empfiehlt sich sowohl durch Einfachheit, als auch weil sonst bei יקום gar kein Subj. wäre, (Ein. nehmen Greis als Subj. an, das aber im folg. V. im Plur. יראו), weil das zweimalige קול mit einander in Bezug stehen muß, und יקום und וישחו einen Gegensatz bilden. And. erkl. בשפל וגו die Abnahme der Kauwerkzeuge, des Essens, was unnöthige Wiederholung aus V. 3. wäre. ויקום וגו And. der Greis steht auf, schon von der Stimme eines Vogels aus dem Schlafe geweckt, so leise ist dieser, oder: er schrickt auf bei der Stimme eines Vogels, weil er sie bei schwach gewordenem Gehör von etwas Gefahrdrohendem nicht mehr unterscheiden kann (Herzfeld), was sehr gezwungen und Vorausnahme aus dem Folgenden ist. וישחו וגו And.: der Greis hat keinen Gefallen mehr an Musik (2 Schem. 19, 35.), Herzfeld: am Gesang der Vögel, Hieron.: das Gehör wird schwach. — 5. Die beiden ersten Versglieder sind leicht verständlich: die Greise fürchten sich vor jeder Anhöhe, sie zu ersteigen, überhaupt jedes Hinderniß auf dem Wege erschreckt sie; Ein. vor dem Höchsten, Gott. Desto schwieriger die folgenden Worte. Wir gehen so zu Werke. השקד der Mandelbaum, החגב die Heuschrecke

הֶחָגָב וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה כִּי־הֹלֵךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עוֹלָמוֹ וְסָבְבוּ בַשּׁוּק הַסּוֹפְדִים׃ (ו) עַד אֲשֶׁר לֹא־יֵרָחֵק חֶבֶל הַכֶּסֶף

v. 6. ירתק קרי

Wege, und der Mandelbaum versagt, und die Heuschrecke schleppt sich, und die Kapperbeere vereitelt: denn es geht der Mensch zu seinem ewigen Hause, und draußen ziehen die Klageleute umher; — 6. so lange noch nicht reißt

sind nicht zweifelhaft, und so muß ἅπ. λεγ. האביונה ebenfalls einen ähnlichen Gegenstand bezeichnen, nicht das Abstr. Begierde, wie Rabe und Herzfeld wollten. Am füglichsten bleibt man daher bei der Uebersetzung der Sept. Vulg. Syr. „Kapper." Auch im Talm. Berach. 36, 1. heißt אביונה der Fruchtkern und קפרים die Fruchthülle des Kapperstrauches (צלף). Der Saame der Beere soll zur Wollust reizen, wovon dann der Name, von אבה. Mit diesen drei Gegenständen wird der Greis selbst (Subj. im Verse) verglichen, insofern er die durch dieselben repräsentirte Eigenschaften früher besaß, aber im Alter nun verloren hat. Welche diese Eigenschaften sind, muß sich zum Theil aus den Gegenständen, zum Theil aus den damit verbundenen Verb. ergeben. השקד der Mandelbaum ist in der Schrift stets das Bild des frühzeitigen und starken Blühens (daher des Wachseins) s. I. S. 461. וינאץ nach Herzfeld zusammengezogen aus ינאץ, nach Fürst für ינאץ hieße „die Blüthen versagen," durch die Form, wie Herzfeld bemerkt, auf נצץ blühen anspielend. Die Heuschrecke wird prägnant im Bilde für ein kleines leichtes, verflatterndes Geschöpf gebraucht 4 M. 13, 33. Jesch. 40, 22., wozu nun trefflichst ויסתבל paßt, das wir nicht metaph. sie wird sich zur Last, sondern ganz eigentlich se portari facere sich tragen lassen, sich schleppen verstehen. Endlich die Kapperbeere, sonst die geschlechtliche Begierde weckend, תפר macht sie aufhören, der Greis weckt, selbst wenn er lüstern ist, in sich und Anderen keine Begierde mehr, sondern macht sie aufhören. Also drei besondere Eigenschaften des männlichen Lebens, das fröhliche Blühen und Treiben, die Leichtigkeit in allem Thun und Bewegen, und die geschlechtliche Lust hat im Greise aufgehört. And. der Mandelbaum, weiß (?) und auf nackten Zweigen blühend, Sinnbild des grauen Haares, blüht Sept. Vulg. Syr. Die Heuschrecke d. i. selbst das leichteste Ding belästigt den Greis Rdak. Die sich verwandelnde Heuschrecke und Kapper brechen ihre Hüllen auf als Bild der Auflösung Ewald. — Denn der Mensch geht zum Tode, und die Klagenden werden auf der Straße umhergehen. בשוק als Gegensatz zu אל בית er geht ins Grab, die Klagenden bleiben draußen. Ueber die Klageweise bei Todesfällen s. II. S. 907. 1470. Wir fügen eine Abbildung von einem ägyptischen Gemälde in der Sammlung des Sig. Giovanni d'Athanasie hier an, das einen Trauerzug darstellt, der aber, wie Figuren, Gesichter und Kleidung zeigen, durchaus nicht aus Aegyptern besteht, weshalb Rosellini ihn für einen Trauerzug von Juden erklärte, insonders weil alle Aegyptische Symbole und Götzenbilder fehlen. Es ist klar,



Eine Begräbnißprozession. Von einer ägyptischen Tafel.

daß Einige Staub und Asche auf das Haupt streuen. — 6. Die Rede beginnt von Neuem, עד אשר לא V. 1. 2., um nun den Akt des Todes zu beschreiben. Derselbe wird durch ein zweifaches Bild dargestellt. Das Leben ist eine Flamme, die in einer goldenen Ampel brennt, welche an einer silbernen Kette hängt, die Ampel und Kette (silbern und golden sind epith. orn., wie eben die Zusammenstellung beider bezeugt), sind der Körper mit seiner innern Organisation; diese bricht zusammen, und das Leben verlischt. Das Leben ist auch eine lautere Wasser-

וְתָרֻץ גֻּלַּת הַזָּהָב וְתִשָּׁבֶר כַּד עַל־הַמַּבּוּעַ
וְנָרֹץ הַגַּלְגַּל אֶל־הַבּוֹר׃ (ז) וְיָשֹׁב הֶעָפָר
עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־
הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ׃ (ח) הֲבֵל הֲבָלִים
אָמַר הַקּוֹהֶלֶת הַכֹּל הָבֶל׃ (ט) וְיֹתֵר
שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם עוֹד לִמַּד־דַּעַת
אֶת־הָעָם וְאִזֵּן וְחִקֵּר תִּקֵּן מְשָׁלִים
הַרְבֵּה׃ (י) בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִבְרֵי־

v. 9. נ"א לִמַּד־

die silberne Kette, und zertrümmert die goldene Ampel, und der Eimer an der Quelle zerbricht, und das Schwungrad am Brunnen zertrümmert,
7. und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er diese gewesen, und zurückkehrt der Geist zu Gott, der ihn gegeben.
8. Nichtigkeit der Nichtigkeiten, spricht der Prediger, Alles ist nichtig. — —

X. Das Nachwort.

9. Und außerdem daß der Prediger weise war, lehrte er auch dem Volke Erkenntniß und erwägte und forschte, viele Spruchreden verfaßte er.
10. Der Prediger suchte gefällige Worte zu

quelle, und der Körper mit seiner Organisation der Brunnen, in welchem der Eimer, durch ein Rad bewegt, das Wasser herausschafft (vgl. I. S. 896); der Eimer bricht, das Rad zertrümmert, damit hört das Wasser zu fließen auf. Diese einfache Erklärung beseitigt alle künstlichen Deutungen auf das Rückenmark, das Gehirn, das Herz, die Adern u. s. w. Das Chethib ירחק ist zu nichtssagend, als daß nicht das Keri die ursprüngliche Lesart hergestellt hätte; ירתק Niph. „von Banden loslösen;" Herzfeld hält es für eine Nebenform von ינתק. — 7. Die Auflösung des Menschen als solchen, der eben als solcher zu sein aufhört. Es ist der durch die ganze heil. Schrift reichende Dualismus des Menschen: Körper, aus Theilen der Erde gebildet und zu dieser zurückkehrend, Seele, Hauch Gottes, und zu Gott zurückkehrend. Die Fortexistenz der Seele ist damit gesetzt; auf welche Weise und als was sie fortexistirt, ist nicht angegeben; es ist der wohlthätige Schleier, der vor dem Jenseits hängt, bewahrt; wohlthätig, weil ohne ihn das Erdenleben und noch weniger die Freiheit des Menschen, also das Wesen des Menschen, nicht geschützt wäre. Vergleichen wir aber 3, 21. mit unserm Verse, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Verf. als seine Ueberzeugung — dort drückt er nur die Zweifel seiner Gegner aus s. Anm. zu St. — die Unsterblichkeit des Geistes ausspricht. Die Lehre kehrt somit am Schlusse der großen Entwickelung durch die Bücher der heil. Schrift hindurch zu ihrem Anfange 1 Mos. 2, 7. zurück. — 8. Zum Schlusse die Grundanschauung des Verfassers als nun (nach ihm) gänzlich erwiesen und durchgeführt, wie am Anfang: 1, 2. — —

9. **Nachwort.** Wir haben diesen Anhang wie bei unseren Büchern die Vorrede anzusehen. Es wird das vorliegende Werk als abgeschlossen angesehen und nun über Zweck, Veranlassung und eigentliche Tendenz des Werkes Einiges ausgesagt. Verkennen läßt es sich nicht, daß diesem Anhang der besondere Zweck zu Grunde lag, die Abfassung dieser Schrift zu rechtfertigen und sie vor Mißverständniß in Zweck und Inhalt zu schützen. Es geschieht dies jedoch durchaus nicht systematisch, sondern mehr in äußerlichen Momenten, weshalb dieser Anhang nicht sowohl auf feindliche Angriffe, als vielmehr auf, nach Verlesung in einem engern Kreise erhobene Bedenken von etwaniger falscher Auffassung durch die Menge, abgefaßt erscheint, also nicht sofort, aber auch nicht nach langer Zeit vom Verf. geschrieben und hinzugefügt wurde. Ueber die Echtheit sind alle Zweifel beseitigt, die auch nie wesentlich waren. — 9. 10. Die Veranlassung dieses Werkes. Der (fingirte) Redner, der das nun abgeschlossene Werk gesprochen, war nicht allein weise für sich, sondern auch von dem Drang beherrscht, dem Volke Erkenntniß zu schaffen, und, indem er daher prüfte und forschte, faßte er viele Weisheitssprüche ab 9. Er ließ sich darin von dem Streben leiten, eine gefällige Form zu finden, (wodurch der Inhalt Eingang erlange דברי חפץ), als auch Wahrheit auszusprechen דברי אמת, und so wurde das vorliegende Werk niedergeschrieben 10. Herzfeld will ויתר ש־ durch „je mehr — desto mehr" ausdrücken, weil sonst der Weise und der Volkslehrer zu sehr unterschieden wären, „eine Unterscheidung, die für das Bewußtsein der koheletischen Zeit" (welche diese sei, hat er nirgends gesagt), „nicht zulässig sei." Wir finden eine solche strenge Unterscheidung nicht; wenn auch vorausgesetzt wurde, daß ein Spruchredner weise sei, so brauchte doch nicht jeder Weise Sprüche abzufassen, und solcher Weisen mußte es jeder Zeit geben. Die Worte wollen sagen, der Redner war nicht allein für sich weise, sondern wollte auch im Volke Weisheit verbreiten (vgl. Spr. Schel. 1, 2 ff.); das עוד steht dem ויתר gegenüber. Es ist, als ob der Verf. den Einwand zurückweisen wollte: wozu theilst du dies mit, bist du weise, nun gut, freue

חֵפֶץ וְכָתוּב יֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת׃ (יא) דִּבְרֵי
חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת נְטוּעִים
בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד׃
(יב) וְיֹתֵר מֵהֵמָּה בְּנִי הִזָּהֵר עֲשׂוֹת
סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ וְלַהַג הַרְבֵּה
יְגִעַת בָּשָׂר׃ (יג) סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע
אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר

נ״א אֲסֻפּוֹת v. 11. ס׳ רבתי v. 13.

finden, und niedergeschrieben wurden richtig
Worte der Wahrheit. 11. Die Worte der
Weisen sind wie Stacheln und wie einge-
schlagene Pflöcke, (Worte) der Männer der
Versammlungen, gegeben von Einem Hirten.
12. Aber mehr als diese, mein Sohn, belehre
dich selbst; viele Bücher fertigen nähme kein
Ende, und vieles Predigen mühet den Leib
ab. 13. Das Ende der Sache, das Ganze
lasset uns hören: Gott fürchte und seine Ge-

dich dessen. Nein, sagte er, es ist des Weisen Pflicht, auch auf die Aufklärung des Volkes zu wirken. Um so weniger aber ging er leichtsinnig zu Werke, sondern wägte ab und prüfte desto mehr, dann erst (das fehlende ו soll תקן als Resultat hervorheben), faßte er viele Sprüche ab. Für die Leser mußte nun dieser Vers die stillschweigende Mahnung sein, die Schrift nicht oberflächlich aufzufassen, sondern ihrerseits ernst und tiefern Sinnes zu studiren. Ueber משלים, die nicht bloß kurze Sprüche bezeichnen, s. S. 470. Wie aber das Niederschreiben Ausfluß des Dranges, das Volk zu belehren, war, so leiteten ihn dabei zwei Regeln, Gefälligkeit der Form und Wahrheit, חפץ und אמת. Wie der Verf. durch die ersten Worte den Redner als Weisen, so will er hier die Schrift als Wahrheit enthaltend bezeichnen, daher in etwas inkorrekter Weise כתוב eingeschoben, wobei ישר adverbial. — 11. 12. Nun stellt der Verf. den Werth solcher Belehrungen fest. Die ausgesprochenen und niedergeschriebenen Lehren der Weisen haben einen großen Werth, sie sind wie Stacheln, welche die Menschen zum Guten antreiben (vgl. 1 Schem. 13, 21.), und wie eingeschlagene Pflöcke, die im Guten festhalten (vgl. Jesch. 22, 23.) V. 11. Aber dennoch ist vor Allem die Selbstbelehrung und Prüfung nothwendig, und nicht bloß auf die Aussprüche und Schriften Anderer zu hören V. 12. Der Leser soll also der Schrift nicht zu geringen und nicht zu großen Werth und Autorität beilegen. Während der Verf. mit V. 12. zu große Vorsicht und Aengstlichkeit beim Herausgeben von Büchern, womit seine Kritiker Bedenken erregten, dadurch beseitigen will, daß er ihnen nur einen bedingten Werth beilegt und vielmehr den Leser zum Selbstdenken auffordert, benutzt er V. 11., um zugleich einen andern Einwand zu beseitigen, nämlich durch die Aufforderung, daß man den Verf. nicht zu sehr isoliren solle, sondern daß alle Lehren, selbst der Einzelnen, doch nur Ausflüsse der Forschung Vieler, Resultat einer längern Entwickelung seien. Dies der Sinn der Worte von בעלי bis אחד. Die דברי חכמים die Worte der Weisen sind auch דברי בעלי אספות Worte von vielen Forschern, und nur von Einem Volkshirten ausgesprochen. Die Wiederholung des דברי vor בעלי will schon Rdak, und wird dadurch sicher, daß נתנו jedenfalls auf דברי sich bezieht. Rdak erkl. das ἅπ. λεγ. הָאֲסֻפִּים דִּבְרֵי חָכְמוֹת. Unsre Ansicht spricht auch schon Hieronymus aus, so jedoch, daß er wie Raschi unter dem „Hirten" Gott versteht, was der Anschauung und Redeweise unsres Verf. ganz widerspricht. Ewald erkl.: die wohlverbundenen, im Gegensatz zu einzelnen Sprüchen, de Wette: in Sammlung gebracht, gegeben von Einem Lehrer. Herzfeld verbindee ב׳ אספות mit ומשמרות נטועים, so daß die Lehren des Verf. vorwärtstreibende, reformirende (Stachel) seien, die Lehren der Gelehrtenversammlungen konservative (Pflock), „der Hirt" sei in Bezug auf die Gelehrtenversammlungen Gott, in Bezug auf sich selbst seine Philosophie, und beides identisch. Sehr gekünstelt. Daß es immer Kreise zusammenwirkender Gelehrten in Jisrael gegeben, ersieht man aus den Prophetenschulen s. II. S. 288, den אנשי חזקיה Spr. Schel. 25, 1., den אנשי כנסת הגדלה nach dem Exil. — יותר מ־ am richtigsten Herzfeld als Komparativ. And.: übrigens laß dich warnen, de Wette: was außer ihnen ist, laß dich davor warnen. Strebte der Mensch nicht nach Selbstbelehrung, wollte er Alles aus Anderen schöpfen, so müßte des Büchermachens und Predigens kein Ende sein. להג ἅπ. λεγ. Luther Predigen, wie auch im Arab. And.: Studiren. — 13. Um endlich jedes Mißverständniß über die im Buche gegebene Lehre zu beseitigen, giebt er die Grenze, innerhalb derer alle seine Lehrsätze gelten, kurz und klar an. Allerdings fehlt hier die systematische Beziehung zum Buche, und darum verstehen wir diese kurze Apologie in V. 9—14. nicht als eine wirkliche, später hinzugefügte Vertheidigung, allein sie läßt desto weniger vermöge ihrer Bündigkeit und Popularität einen Zweifel über den Standpunkt des Verf. zu. סוף דבר das Resultat des Buches, noch mehr es ist הכל Alles, das Folg. begreift Alles, was man von dem Menschen sagen kann. Vulg. gut: hoc enim totus homo, dies macht das ganze sittliche Wesen des Menschen aus. And.:

כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם׃ (יד) כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט עַל כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃

bote wahre, denn dies ist der ganze Mensch.
14. Denn jede That bringt Gott in das Gericht über alles Verborgene, sie sei gut oder böse.

סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם׃ סימן יתק״ק

סכום פסוקי דספר קהלת מאתים ועשרים ושנים׳ וסימנו מה שהיה כבר נקרא שמו׳ וגם חציו מה שהיה כבר נקרא שמו׳ וסדריו ארבעה׳ וסימנו אבא בם אודה יה׃

dies gilt für alle Menschen. — V. 14. giebt noch einen bestimmenden Grund zur Sittlichkeit an: das Gericht Gottes (3, 17. 8, 11 f. 11, 9.) Der Mangel des Art. in במשפט zeigt, daß על כל נעלם damit zu verbinden ist. Rabe erkl.: כפי הנעלם nach der verborgenen Absicht des Thäters, dann dürfte כל nicht stehen. —

Einleitung zum Prediger.

---

1. Titel. Der Name des Buches ist aus dessen Anfangsworten entnommen: קֹהֶלֶת, welches Ἐκκλησιαστής, Ecclesiastes übertragen worden. Daß קהלת nicht allein kein Eigennamen sei, sondern auch vom Verfasser für einen solchen gar nicht angesehen sein will, ersieht man, wenn auch männliche Eigennamen mit der Feminal-Endung ת– sonst allerdings vorhanden sind, aus der Vorsetzung des Artikels 12, 8. und aus der Konstruktion mit dem Femin. des Verb. 7, 27. So sahen es denn auch die Sept. an, welche ihn übersetzt haben, wie Hieron. erklärt: der die Gemeinde zusammenberuft, um zu ihr zu sprechen. קָהַל, auf den Stamm קל, קול, clamare, καλεῖν zurückzuführen, im Niph. zusammengerufen werden, Hiphil zusammenrufen, versammeln, giebt im Kal die Bedeutung zusammenkommen, daher קָהָל die Zusammenkunft, die Gemeindeversammlung, die Gemeinde selbst, קהלת das an der Spitze der Gemeinde Stehen, daher der hiermit Beauftragte, der im Zwecke der Versammlung Voranstehende, der Redner in der Versammlung, der Prediger, wie Midr. rabb. שהיו דבריו נאמרין בקהל. Indem der Verf. das Buch als „Worte des קהלת" bezeichnet, wollte er es als einen an das Volk gerichteten, wenn auch nur niedergeschriebenen (12, 10. 12.) Vortrag, zur Belehrung des Volkes (12, 9.) charakterisiren. Allein er wollte zugleich das Buch einem Andern, Frühern zuschreiben. Und zwar wem? Vor Allem einem Könige, denn nicht allein benennt er Koheleth also 1, 1., sondern er läßt ihn selbst sich so 1, 12. bezeichnen, und seine Werke so beschreiben 2, 4—8. Sein Zweck dabei ist klar; indem er seinem Redner die Autorität, über alle Verhältnisse im Leben ein volles Urtheil sprechen zu können, begründen will, glaubt es dies vor Allen von einem Könige angemessen geschehend, da dieser über die Gewöhnlichkeit des Lebens hinaus die Verhältnisse vom höchsten Gesichtspunkte aus betrachten und erwägen, und am freiesten über alle menschlichen Güter schalten könne, wie dies 2, 12. geradezu ausspricht. Ihm konnte dies aber kein heidnischer König sein, sondern ein König „in Jeruschalajim" 1, 1. 16. 2, 7. 9., „ein Sohn Davids." Um dieser letztern Bezeichnung willen hat man denn von Alters her Schelomoh, den einzigen Sohn Davids, der zugleich König in Jeruschalajim war, als diesen Koheleth angesehen, und, indem man Koheleth zugleich als Verfasser erachtete, für den Abfasser des Buches gehalten. Aber wenn der Verfasser diese Bezeichnung als nur auf Schelomoh zutreffend ansah, warum sagt er, nicht allein im Kontext 1, 12. „ich, Koheleth, war König über Jisrael in Jeruschalajim," sondern auch in der trocknen Ueberschrift: „Worte Koheleths, Sohnes Davids"? warum nicht einfach wie in der Ueberschrift der Sprüche: „Sprüche Schelomohs, Sohnes Davids"? (eine Frage, die schon der Midr. so aufwirft), abgesehen von dem eigenthümlichen Ausdruck „König in Jeruschalajim," 1, 12. „König über Jisrael in Jeruschalajim," was auf jisrael. Könige auch außerhalb Jeruschalajims deutet. Daß aber just Schelomoh nicht zu verstehen sei, scheint aus den wiederholten Ausdrücken, durch welche sich Koheleth mehr Weisheit 1, 16., mehr Reichthum 2, 7., mehr Größe 2, 9. als Jedem, „der vor ihm in Jeruschalajim gewesen," zuschreibt, hervorzugehen, da doch erst sein Vater David Jeruschalajim erobert und zu seiner Höhe erhoben hatte. Der Verf. wollte daher „Sohn Davids" so verstanden wissen, wie bisweilen ein Priester „Sohn Ahrons" Nech. 10, 39. genannt wird, nämlich aus der Davidischen Familie, die in Jeruschalajim herrschend blieb, während über die zehn Stämme andere Familien regierten. Der Verf. bezeichnet demnach als den, der dieses Buch vortrug, einen König, und zwar aus Davidischer Familie, der das Volk durch Vorträge belehrte. Daß aber dieser König nicht der Verf. selbst sein kann, geht aus der angeführten Weise, wie der König von sich selbst spricht 1, 16., noch mehr aber aus dem Nachwort 12, 9. hervor, wo der Verf. vom Prediger völlig als von einer dritten Person spricht. Wenn aber diese äußeren Zeugnisse dafür nicht genügten, daß der Verf. selbst Schelomoh nicht war, daß er nicht einmal Schelomoh im Sinne hatte, und daß auch der Verf. kein König war, so wird es durch das erwiesen, was er im Laufe des Buches vom Könige und Königthum ausspricht. Sehen wir noch von 3, 16. in seiner Allgemeinheit ab, könnten wir für 4, 13—16. allenfalls Erfahrungen schon in Davids Leben finden, so setzen doch 5, 7 f., noch mehr 10, 5—7. 16—20. Zustände

voraus und geben Ansichten, die nicht von Schelomoh, die überhaupt von einem Könige selbst nicht ausgehen konnten, und wo der Verf. längst diese, anfänglich angenommene Rolle hat fallen lassen. Jedenfalls hätte auch der Verf. im Nachworte der königlichen Würde seines Köheleth wieder Erwähnung gethan, wenn nicht die eigenthümliche Stellung, in die der Verf. durch sein Buch gerathen war, die angenommene Rolle nunmehr gar nicht mehr möglich machte, und sie, die er für den Beginn mit tiefem Sinne und darum als Dichter mit unbestrittnem Rechte gewählt, im Nachwort zum Spiel herabgewürdigt hätte. Es fließt hieraus, daß der Verf. weder Schelomoh, noch ein König gewesen, aber seine Reden von einem solchen beginnen und im ersten Theile (bis Ende des Kap. 3.) vortragen ließ, um den darin ausgesprochenen Urtheilen eine besondere Autorität zu geben, wie namentlich das 1,12—2,9. Gesagte erforderte, dann aber diese Fiktion fallen ließ. Es ist, als ob der Verf. damit sagen wollte: denken wir uns einen König, der groß an Einsicht und Macht, und viele Werke geschaffen, so wird und kann auch er nicht anders urtheilen, als daß der bloß materielle Genuß und die Bemühungen der Menschen um äußere Werke nichtig sind. — Wir mußten dies schon hier feststellen, um für die folgende Entwickelung freiern Spielraum zu gewinnen.

2. Idee. Tendenz. Lehre. Der Mosaismus hatte die wesentliche Absicht, jeden einzelnen Jisraeliten zu einem lebendigen und bewußten Gliede eines großen Ganzen zu erheben, das seinen Inhalt in dem Bekenntniß des einzigen, ihm geoffenbarten Gottes und in der Regelung des Lebens nach den in dem Gesetze ausgeprägten Konsequenzen dieses Bekenntnisses, der ganzen heidnischen Menschenwelt gegenüber, hatte. Aeußerlich (wir erinnern an die halben Schekel bei Errichtung des Heiligthums in der Wüste) wie innerlich, war dieser große Nationalzweck allen Einzelnen Jisraels ins Bewußtsein gelegt, und sollte durch mannigfache Forderungen des Gesetzes an jeden Einzelnen immerfort darin erhalten werden. Insbesondere das fünfte Buch Moscheh ist Zeugniß dieser aufs bestimmteste gedachten Absicht. Es ist einsichtlich, daß durch dieses Bewußtsein jeder Jisraelit, so lange es in ihm lebte, auch das erhebende und ausfüllende Bewußtsein eines großen Lebenszweckes in sich trug. Aber diese große Idee, welche allerdings in den Jahrtausenden Jisraels ihre Erfüllung gefunden, und der die Gesammtheit aller Geschlechter Jisraels selbst unbewußt bis heute gedient hat, mußte zu öfteren Zeiten aus dem Bewußtsein der Einzelnen schwinden. Es war der besondere Beruf der Propheten, letzteres immer wieder zu wecken und in dieser Idee zu entwickeln. Aber eben dieser Propheten Dasein, also Nothwendigkeit, ihr unaufhörlicher, erst spät mit Sieg gekrönter Kampf bezeugt, daß in ihrer Gegenwart die große Zahl der Individuen für jene Idee abgestorben war und des bezeichneten Bewußtseins ermangelte. Wie aber immer blieben die Propheten in diesem Kampfe auch nicht auf der bisherigen Stufe, auf der Stufe des Mosaismus hinsichtlich des Bewußtseins stehen, sondern entwickelten es noch zu einer höhern Stufe: sie erhoben es von einem Nationalbewußtsein zu einem menschengeschlechtlichen, sie gingen von der Defensive, auf welcher sich der Mosaismus dem Heidenthum gegenüber noch beschränkte, indem er nur alles Heidnische von Jisrael abzuhalten suchte, zur Offensive über, indem sie eine allmählige Bekehrung der heidnischen Welt zur Lehre Jisraels verkündeten, bis daß dereinst „wie Gott einig ist, auch sein Name einig sein werde" und alle Menschen sich zu ihm bekenneten, bis daß dereinst aller Kampf unter den Menschen aufhören und Alle in Frieden, „Jeder unter seinem Feigenbaum und unter seinem Weinstock," wohnen würden. Hiermit hatten die Propheten den dem übrigen Alterthume gänzlich fremden Begriff der menschengeschlechtlichen, der geschichtlichen Entwickelung begründet, und, indem sie diesen Begriff geschaffen, hatten sie zugleich das geschichtliche Bewußtsein geweckt, d. h. die Betrachtung des Geschehenen unter dem Gesichtspunkte seiner Bedeutung für die nationale und menschengeschlechtliche Entwickelung. Wer hieran zweifelt, braucht nur die herrliche Schrift des zweiten Jeschajah (K. 40—66.) zu studiren. Es war nun natürlich, daß denen, welchen jenes jisraelitisch-nationale Bewußtsein fehlte, sicher auch das prophetisch-menschengeschlechtliche nicht aufgehen konnte, daß diesen demnach die geschichtliche Entwickelung und das geschichtliche Bewußtsein nicht vorhanden war. Jemehr nun dieser Objektivetät gegenüber die Subjektivetät in den Einzelnen sich entwickelte und in den sich verwirrenden Verhältnissen des Lebens zum Gefühle kam, destomehr mußte diesen Individuen aller Inhalt des Lebens schwinden. Ueberall, wo den Einzelnen eine höhere Idee des Lebens fehlt oder diese von ihnen verkannt wird, muß das Streben und Schaffen des Einzelnen erfolglos, theils auf inhaltslose Gegenstände gerichtet, theils zur Täuschung führend, theils nur für kurze Zeit wirksam, muß das menschliche Leben nichtig הבל (s. S. 703) erscheinen. Jenem jisraelitisch-nationalen und prophetisch-menschengeschlechtlichen Bewußtsein gegenüber entwickelte sich daher eine skeptische Richtung, welche die Nichtigkeit d. h. die Erfolglosigkeit des menschlichen Lebens zum Inhalte hatte. Und gerade im alten Jisrael mußte diese Richtung besondere Nahrung finden, weil ihm anderweitige, erregende Momente fehlten. Jisrael, auf sich beschränkt, ohne Eroberungskämpfe, ohne Handel, ohne Wissenschaft und Kunst, hatte, sobald das Individuum dem eigentlich jisraelitischen Lebensinhalt, der Pflege und Entwickelung der religiösen Idee, entwichen und entwachsen war, nichts, was den stärkern Geist beschäftigen konnte, so daß er wie von selbst in die gezeichnete Bahn getrieben ward. Dazu kam, daß, indem Jisrael Vieles von seinem originalen Wesen durch die Aufnahme des allgemeinen asiatischen Wesens verlor, aus ihm ein bedeutendes Moment des Lebens durch die verfallende Innigkeit des Verhältnisses zwischen den beiden

Geschlechtern, durch das Sinken des weiblichen Geschlechts vor dem männlichen entwich. Die Liebe, welche im höchsten jisraelitischen Alterthum schon zu innigem Ausdruck gelangte (vgl. 1 M. 29, 20. 44, 30.), welche das ganze Gesetz so tief durchdrang, daß sie überall als das Höchste proklamirt wurde (die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten), daß sie die strengsten Keuschheitsgesetze hervorrief (s. I. S. 622), die eheliche Liebe, die bei den Propheten in großer Intensivität das immer wiederkehrende Gleichniß des Verhältnisses zwischen Gott und Jisrael abgab, s. die tiefsten Ausdrücke, Hosch. 2, 21. 22. Jirm. 2, 2. und öfter, diese eheliche Liebe, welche im Hohenliede die höchste Bezeichnung als „Gottesflamme" erreichte 8, 6. 7. und in den Sprüchen so oft gefeiert wird (5, 18. 6, 26. 12, 4. 18, 22. 19, 14. 31, 10 ff.), sie war nach und nach vor der asiatischen Entartung in den Staub gefallen und konnte nicht mehr als das belebende und ausfüllende Moment sich Geltung verschaffen, welches, bei allen Verlusten und Täuschungen des Menschen, dessen Leben noch zu einem bedeutenden und inhaltsreichen zu machen vermag. Der Spruch Koheleths 7, 26. 28. und daß er selbst 9, 9. nur אשה, nicht האשה (s. Anm. zur St.) sagt, giebt volles Zeugniß hierfür, zu welchem nun die immer wiederkehrenden Warnungen vor dem ehebrecherischen Weibe, welche der spätere Theil der Sprüche bringt, entscheidend tritt. — Die Anschauung von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens tritt daher im heil. Worte da hervor, wo der Mensch sich bloß in seiner Individualität faßt, wo er sich von der Gesammtheit loslöst und als auf sich bestehend, anschaut. So schon im 39ten Psalm Davids: die Kürze des Lebens (V. 6.), die Erfolg- und Zwecklosigkeit seines (individuellen) Thuns (V. 7.) und die Schuldhaftigkeit des Menschen (V. 12.) bringen den Sänger wiederholt zum Ausspruch: אך הבל כל אדם (V. 6. 12.) Hieran schließt sich der 62te Psalm, wo alles Menschliche als nichtig berufen wird (V. 10.) Vgl. Ps. 49, 11. 144, 4. Allerdings zeigen diese Psalmen, wie diese Anschauung noch auf dem Boden der Gottgläubigkeit wurzelte. Der Psalm 62. macht die Nichtigkeit des Menschlichen geltend, um dann so mehr auf das Vertrauen auf Gott, als die wahre Stütze aller Menschen — er spricht zum Volke — zu verweisen; tiefer noch erkennt Ps. 39., daß diese Nichtigkeit des Menschen ihn völlig trostlos mache, wenn er nicht den ewigen Ankergrund in Gott habe (V. 8.), und daß sie vor Gott um so mehr die Vergeltung der Fehle motivire (V. 11. 12.) Von diesem Gesichtspunkte aus macht auch das Buch Ijob in seinen ersten Reden die Nichtigkeit des Menschlichen nachdrücklich geltend. Die alte Lehre fand in dem Grundsatz der strengen Vergeltung durch Gott ein, das ganze Leben ausfüllendes Moment: der Mensch hat durch strengste und wachsamste Sittlichkeit nach dem Lohne, der in einem ungetrübten Geschick beliegt, zu ringen und durch unbedingte Unterwerfung unter die Trübsale seine durch diese bestraften Vergehen zu sühnen. Indem Ijob diese Lehre bekämpft, indem er ihre Grundlage, daß alles Glück Lohn der Tugend, alles Mißgeschick Strafe einer Sünde sei, zerbricht, hat er dem Leben des Individuums auch diesen bestimmten Inhalt genommen, und er kann um so mehr fragen, warum die Nichtigkeit alles Menschlichen in Kraft und Dauer vor Gott noch eine Heimsuchung mit Weh und Trübsal zulasse, ohne daß Gott ungerecht erscheinen müßte? Die erhabene Beantwortung, welche das Buch Ijob in seinem Verlaufe auf diese Frage bringt, daß Gott mit Schmerz und Leid den Menschen erziehen und „zum Lichte des Lebens" führen wolle, versetzt das Buch wieder auf das andere Gebiet, auf das der Entwickelungslehre. — Es war aber natürlich, daß, nachdem die individuelle, subjektive Richtung die Idee der national-menschengeschlechtlichen Entwickelung erst geschwächt und verdrängt hatte, so sehr, daß die Anschauung von der Nichtigkeit des Menschlichen sich immer mehr verbreitete, diese weitergehen und zur Gottesleugnung und Entsittlichung sich ausbilden mußte. Waren diese in ihren Keimen längst und überall vorhanden, so mußten sie die Ansicht von der Nichtigkeit begierig ergreifen, da hiermit der Weg offen stand, von der Zwecklosigkeit des menschlichen Seins auf die alles Seins und damit auf das Nichtdasein Gottes, und auf die Werthlosigkeit der Sittlichkeit zu schließen. Daß diese Gottesleugnung vorhanden war, ersieht man aus vielen Stellen Ps. 10, 4. 11. 13. 14, 1—3. 22, 9. 73, 11. 94. Spr. Schel. 30, 1—9. Jesch. 5, 19. Mal. 3, 14. Und darum fleht der Sänger gerade in dem mehrerwähnten Ps. 39. auf dem Boden der Nichtigkeit des Menschlichen, Gott solle ihn retten, damit er nicht ein Spott der Gottesleugner werde (V. 9.) — Dies ist der Boden, auf welchem das Buch Koheleth entstand. Die mosaisch-prophetische Anschauung von der nationalen und menschengeschlechtlichen Entwickelung, von der Bedeutsamkeit jedes individuellen Lebens als Gliedes dieses großen Ganzen und dem reichen Erfolg alles menschlichen und insonders jisraelitischen Strebens und Schaffens zur Erfüllung jenes großen Zweckes, zur Erreichung jenes erhabenen Zieles war in den Hintergrund getreten, das geschichtliche Bewußtsein mangelte also; die Liebe, abgeschwächt zur asiatischen Wollust, füllte das Leben nicht mehr mit ihrem unerschöpflichen Reichthum aus; alle anderen beregenden Lebensmomente, Krieg, Handel, Wissenschaft, Kunst fehlten — und so gewann die Anschauung von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens immer mehr Boden. Aber sie entwickelte sich nach zwei verschiedenen Seiten, der einen, indem zugleich die Gottgläubigkeit festgehalten, der andern, indem das Dasein Gottes geleugnet ward. Die letztere hatte scheinbar die Konsequenz für sich, die erstere war daher um ihren letzten Ankergrund zu heftigem Kampf berufen. Aus diesem Kampfe ging das Buch Koheleth hervor. Sein Zweck ist, zu zeigen, daß die Anschauung von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens mit dem Glauben an Gott und dem sittlichen Streben nicht nur sich vertrüge, sondern daß nur aus dieser Vereinigung der einzige Erfolg und Werth des Lebens her-

vorgehe. Der Verfasser geht demnach von zweien Grundansichten aus: 1) es ist ein Gott, Schöpfer Himmels und der Erden und Lenker aller menschlichen Geschehnisse, indem Alles Gabe Gottes an den Menschen ist; dieser Gott kann aber nicht anders als das höchste sittliche Wesen sein und muß daher alles Thun des Menschen richten, so daß er seine Gaben zuletzt doch nur nach der sittlichen Würdigung des Menschen ertheilt; 2) es ist alles Menschliche erfolglos, ohne bleibende Wirkung, ohne dauernden Werth, also nichtig. Wenn die zweite Ansicht als die des Verfassers nicht erwiesen zu werden braucht, denn nicht nur beginnt und endet er damit 1, 2. 12, 8., sondern er kehrt, wie zu einem Refrain immer wieder dahin zurück: „auch dies ist nichtig und Haschen nach Wind" — so steht ebensowenig die erstere zu bezweifeln, da er nicht allein das Nachwort nachdrücklich mit der Lehre vom Gericht Gottes beschließt 12, 13. 14., nicht allein, indem er sein Endresultat zieht, sie kräftig hervorhebt 11, 9. 12, 1., sondern auch schon früher sie ausführt vgl. 3, 17. 8, 11., ferner wiederholt einschärft, daß Gott Alles wirkt 11, 5., Gottes Werk ein vollendetes ist, zu dem nichts hinzuzufügen, an dem nichts zu mindern sei 3, 14., daher dem Menschen unauffindbar 8, 17. und die Güter des Lebens und ihr Genuß Gabe Gottes seien 2, 24. 25. 3, 13. 5, 18. 6, 2., die dem, der Gutes vor Gott thut, verliehen werde 2, 26. 5, 5. 7, 18. 26. 9, 7. Sehen wir nun, auf welche Weise der Verfasser seine Aufgabe löst. — Indem er mit der Aussprache seiner Grundansicht beginnt 1, 2., giebt er zuvörderst an, von welchem Gesichtspunkte aus er zu derselben gelange: weil alles Mühen des Menschen erfolglos sei, die Natur in ewiger Abkreisung bleibend sei, der Mensch aber als Individuum und in seinen Geschlechtern vergehe in immerwährender Wiederholung, ohne geschichtliche Entwickelung und ohne geschichtliches Bewußtsein 1, 3—11. (In dieser positiven Aussprache liegt zugleich die Verneinung alles Negativen, welches die Nichtigkeit des Menschlichen etwa aus der Leugnung Gottes und der Sittlichkeit herzuleiten suchen möchte). Wie aber also im Allgemeinen das Leben der Menschen ohne Inhalt sei, so führe auch jeder Versuch, dem Leben des Einzelnen durch eine besondere Bestrebung einen Inhalt zu geben, zur Ueberzeugung von deren Nichtigkeit (1, 12—18.), denn sowohl das alleinige Streben nach materiellem Genuß (2, 1. 2.), wie nach äußeren Gütern und Werken (2, 3—11.), als auch nach höherer Erkenntniß sei nichtig, weil Alle dasselbe Schicksal trifft, Tod, Vergessenheit und das Ueberlassen des Geschaffenen an einen Dritten, von dem es ungewiß, ob er es weiterfördert (2, 12—23.) (Wir ersehen hieraus, daß für Koheleth der ganze Grund seiner Anschauung von der Nichtigkeit der vorausgesetzte Mangel des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Entwickelung ist). Wenn aber das Leben des Menschen weder am Allgemeinen, noch am Individuellen einen Inhalt hat, so vermag es sich doch einen solchen durch den Moment, durch die sich immer wiederholende Gegenwart zu schaffen, um so mehr, da Alles nur einen momentanen, in der Zeit relativen Werth hat. Statt des also geschwundenen Inhalts des ganzen Lebens ergiebt sich vielmehr eine, alle einzelnen Zeiten des Lebens befassende Regel: genieße freudig dein Leben in gottgefälligem Wandel. Sie resultirt ihm in folgender Weise: Alles ist Gabe Gottes und dieser verleiht es nach sittlicher Würdigkeit (2, 24—26.); denn Alles hat nur einen relativen Werth und ist nur zu rechter Zeit gut und recht; der Mensch kann aber nun die rechte Zeit eines Thuns nicht wissen, sein Mühen kann also gerade zur unrechten Zeit stattfinden, folglich muß der Mensch durch sittliches Handeln sich die Wohlgefälligkeit Gottes erwerben, um von ihm zu erhalten, was er genießen kann, dann aber in der Gegenwart genießen und Allem die freundliche Seite abgewinnen (3, 1—15.) Der wesentliche Einwand, der sich hiergegen erheben ließe, wäre, daß auf Erden oft Unrecht geschehe; aber dieses, wie jedwedes Unrecht wird zuletzt doch von Gott gerichtet und gestraft (3, 16. 17.) Will aber Einer auch Dies leugnen, indem er den Menschen mit dem Thiere ganz gleichstellt und ihm die Unsterblichkeit des Geistes abspräche, so bliebe jene Regel doch die einzig richtige, da der Mensch des Zukünftigen nicht Herr ist (3, 18—22.) Soweit der allgemeine Theil, dessen Resultat also ist: der Genuß des Lebens auf dem Grunde und innerhalb der Gränzen der Sittlichkeit. Der Verfasser ist hiermit der eigentlichen Skepsis, dem nackten Epikuräismus, sowie der strengen Asketik entgegengetreten, und hat ebenso allen Denen, welche auf der Anschauung der Nichtigkeit die Sinnlichkeit und Sittlichkeitslosigkeit zum System erheben wollen, wie Denen, welche auf derselben Anschauung die Trostlosigkeit und völlige Werthlosigkeit alles Menschlichen aussprechen, Wahrheit und Erfolg abgesprochen. — An diesen ersten allgemeinen Theil knüpft der Verfasser nun seinen zweiten, besondern, indem es ihm nothwendig geworden, diese seine Regel an den einzelnen Erscheinungen in ihrer Anwendbarkeit und Richtigkeit nachzuweisen und auch seine allgemeinen Prämissen, aus denen die Regel resultirte, immer wieder, auch im Einzelnen zu bekräftigen. Er zieht hier in einem ersten Abschnitte die größeren Erscheinungen und Richtungen des Menschlichen in Betracht: wie nichtig das Leben durch die vielen, in ihm stattfindenden, von den Menschen gegeneinander geübten Ungerechtigkeiten wird (4, 1—3.); wie nichtig die aus selbstsüchtigen Motiven hervorgehende übergroße Anstrengung oder die sich selbst verzehrende Trägheit sei (4, 4—6.); wie nichtig die sich auf sich selbst konzentrirende Selbstsucht, namentlich Habsucht des Einzelnen sei, da den Menschen Erfolg nur aus ihrer Verbindung und Gesellschaftlichkeit kommt (4, 7—12.); wie nichtig die Herrschaft über die Menschen, da sie durch die Unzuverlässigkeit des Volkes niemals gesichert ist (4, 13—16.); wie nichtig das bloße Opfern, das unbedachte oder leidenschaftliche Gebet, das Geloben und Nichthalten vor Gott sei (4, 17—5, 6.), [wobei dem

Ausspruch: „fürchte Gott" V. 6. analog hinzugefügt wird: in einem wohlgeordneten Staate über eine einzelne, wahrgenommene Unregelmäßigkeit nicht gleich den Stab zu brechen 5, 7. 8.]; wie nichtig endlich nach allen Seiten hin der bloße Reichthum ist (5, 9—16.), so daß aus der Betrachtung aller dieser Nichtigkeiten der Genuß des Lebens vor Gott als einzig richtige Lebensregel sich um so mehr darthut (5, 17—19.) Ja, diese Regel stellt sich um so sicherer heraus, als der Mensch einerseits bei allen Gütern selten den Genuß des Lebens versteht (6, 1—6.), andererseits die Begierde unersättlich ist, so daß die wahre Weisheit darin besteht, letztere zu beherrschen und auf das Erreichbare zu beschränken, da die Kräfte des Menschen begrenzt sind und er weder weiß, was ihm eigentlich gut ist, noch was nach ihm sein wird (6, 7—12.) — Hat sich dadurch dem Verf. die bestimmte Vorstellung, wer der wahre Weise sei, gebildet, nämlich wer nach dem richtigen Verständniß des Lebens so strebt, daß er in der Unterscheidung von recht und schlecht, zuviel und zuwenig, immer gottgefällig zu wandeln und nach dem rechten Maaße zu genießen weiß, so hat er in einem zweiten Abschnitt zu zeigen, wie dieser Weise in allen besondersten Lagen und Verhältnissen des Lebens sich darlebt. Er bekundet zuerst, wie in den mannichfaltigen Gegensätzen, zwischen welchen das Leben des Menschen sich bewegt, der Weise sich immer auf die Seite des gemessenen Ernstes stellt und das rechte Maaß, fern von allen Uebertreibungen und Leidenschaften, hält (K. 7.) Diese Weisheit bringt den Menschen zweitens dahin, sich ruhig den Mächten, welchen der Mensch unterzogen ist, und ohne erheblichen Widerstand, zu unterwerfen, wie dem Gebote des Staats, den allgemeinen Gesetzen, dem Tode und dem Gericht Gottes, wodurch allein der Genuß ermöglicht ist (8, 1—15.) Je unerforschlicher in allem Diesem für den Menschen das Werk Gottes ist und je gleichartiger in allem Diesem das ist, was alle Menschen trifft, desto mehr tritt auch hieraus die Nichtigkeit der gegebenen Lebensregel als erwiesen heraus, so daß der Verfasser sie schon zu spezialisiren vermag (8, 16—9, 10.) Dasselbe zeigt nun der Verfasser drittens, indem er die Nachtheile der Thorheit den Vorzügen der Weisheit gegenüber, charakterisirt: denn, obgleich der Erfolg im Leben nie an die Befähigung allein gebunden ist, so weiß der Weise die rechte, günstige Zeit zu benutzen, um Etwas recht und angemessen zu vollbringen und vorhandene Schäden möglichst zu heilen, während der Thor auch das zu Nichte macht, was sich Günstiges ihm dargeboten hat, und sich verderblichen Schaden bereitet (9, 11—10, 3.) Dies bewährt sich in den mannichfaltigsten Erfahrungen des Lebens (10, 4—11, 6.), und so reihet sich auch hieran die Empfehlung, sich des Lebens in seinen angenehmen Gefühlen zu freuen (11, 7. 8.) Hiermit hat der Verfasser seine Beweisführung vollendet und er formulirt als Hauptresultat noch einmal in bestimmter Fassung: freue dich der Gegenwart innerhalb des Bewußtseins des göttlichen Gerichts solange das Leben hierzu geschickt ist, vor dem Eintritt der Gebrechen des Alters und der Auflösung im Tode (11, 9—12, 8.) — Wir ersehen aus dieser Darstellung, daß der Verfasser von bestimmten Voraussetzungen ausgeht und zwar einerseits von dem vorausgesetzten Mangel an geschichtlicher Entwickelung und geschichtlichem Bewußtsein (1, 3—11.), woraus der Mangel alles Inhalts des menschlichen Lebens, sei dies ein allgemeiner oder irgend ein besonderer, folgt, da dann eine dauernde Wirkung nicht erreichbar ist, also die Nichtigkeit (1, 13—2, 23.) — während in der geschichtlichen Entwickelung auch nicht das geringste ohne seine Wirkung und Fortwirkung bleibt und so alles Frühere immerfort auch im Spätern bleibend ist — andererseits von der Voraussetzung, daß Alles Gabe Gottes (מתת אלה׳ 3, 13.) ist, und daß Gott alles Thun des Menschen richtet (3, 17.), woraus folgt, daß von den an jede That durch Gott geknüpften Folgen, an die gute den guten, an die böse den bösen, das Lebensglück bedingt ist. Die erstere Erkenntniß lehrt nun, daß alle äußeren Güter des Lebens nichtig sind, indem sie an sich dem Menschen gar nichts gewähren, zu ihrer Erlangung ihm unsägliche Mühsal auferlegen, und es dann doch nur darauf ankommt, wie er sie zu benutzen versteht (5, 10 ff.), wobei das Maaß des Erlangten gleichgültig ist (6, 8.); sie lehrt ferner, daß die Erfolge im Leben niemals an die Befähigung gebunden sind (9, 11.), da Alles nur relativen Werth unter Zeitverhältnissen hat und es so vielmehr auf die fördernden Zeitumstände ankommt (3, 1 ff.) Die zweite Erkenntniß lehrt uns, daß die Sittlichkeit das wesentlichste Erforderniß ist, weil, wenn auch viele Ungerechtigkeiten von Menschen auf Erden geschehen (4, 1.), wenn auch bisweilen Gerechten gleich Ungerechten, Ungerechten gleich Gerechten begegnet (8, 14.), dennoch der Richterspruch Gottes nicht ausbleibt und es nur dem Gottesfürchtigen gut ergeht (8, 11—13.) Beide Erkenntnisse vereinigt ergeben daher: daß die wesentliche Regel für den Menschen ist, des Lebens und zwar in seiner jedesmaligen Gegenwart innerhalb des Gedankens an das göttliche Gericht, und so innerhalb der Sittlichkeit sich möglichst zu freuen. Hierzu befähigt aber den Menschen allein die wahre Lebensweisheit, die darin besteht, Allem die freundliche Seite abzugewinnen, was sich unter günstigen Zeitverhältnissen darbietet, auf die rechte Weise mit gemessenem Ernste und durch ein mittleres Verhalten (K. 7.) zu benutzen, den Schwierigkeiten durch kluge Vorsicht zu begegnen (10, 4 ff.), dem Unvermeidlichen sich würdig zu unterziehen (8, 1 ff.), die Leidenschaften zu bezähmen und die Begierden auf das Erreichbare zu begränzen (6, 9.); überhaupt aber das Leben klar anzuschauen und besonnen zu behandeln (2, 13. 14.) — Bei solcher genauern Prüfung erscheint das Raisonnement des Verfassers, sobald wir die Prämissen richtig gefaßt haben, überall als ein einheitliches, scharf begränztes und durchgeführtes. Das dem Verfasser noch jüngst vorgeworfene Schwanken zeigt sich nirgends, und die vermeintlichen Widersprüche lösen sich

sämmtlich unter Beachtung der Stellung, die jedem einzelnen Satze im Zusammenhange angewiesen ist, und der Bedingungen, unter welchen der Verfasser ihn aufstellt, auf.

3. **Das Verhältniß des Buches zu den übrigen Büchern der heiligen Schrift.** Ist man zu dem rechten Verständniß des Buches gelangt, hat sich die Idee des Ganzen klar herausgestellt, und die Symmetrie alles Einzelnen zu jener bekundet, so verschwindet bei Weitem das Anstößige, welches man in dem Hauptgedanken, der sonstigen Lehre des heiligen Wortes gegenüber, wie in vielen einzelnen Aussprüchen, sobald man sie als von absoluter Geltung auffaßte, gefunden hatte. Je dichter es an der Grenzlinie der Skepsis vorübergeht, desto erklärlicher ist es, daß es schon in alter Zeit mit zweifelhaften Blicken angesehen wurde. In Aboth derabbi Nathan K. 1. wird behauptet, daß es bis auf „die Männer der großen Versammlung" geheim gehalten worden sei. Im Talm. Schabb. 30, 2. wird erzählt, daß rigoristische Weise das Buch dem Publikum entziehen wollten (בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה), ja es fand ein Streit statt, ob es überhaupt zu den heiligen Schriften zu rechnen sei, ob sein Verfasser vom heiligen Geiste erfüllt war, oder es eben nur die Weisheit Schelomohs entfalte, (Megill. 7, 1.: קהלת אינו מטמא את הידים מפני שחכמתו של שלמה היא). — Um so nothwendiger ist es, das Verhältniß unseres Buches und seines Gedankeninhalts klar zu machen. Aus der obigen Darstellung geht hervor, daß es in seiner Grundanschauung von Gott, von der Unendlichkeit und Unerforschlichkeit seiner Werke, von der gänzlichen Abhängigkeit des Menschen von Gott, daß Alles Gottes Gabe sei, vom göttlichen Gericht, von dem Glücke des Gerechten und dem Unglück des Ungerechten, also von der sittlichen Waltung Gottes in der Menschenwelt — gänzlich auf dem Boden der religiösen Idee, wie deren Grundbau vom Mosaismus aufgeführt war, stand. Aber dem Mosaismus ist dies nur unterstes Fundament, auf welchem er vor Allem den Beruf des jisraelitischen Volks als Inhabers und Trägers dieser Lehre aufbauete und zwar so, daß in der Identität der Lehre und des Lebens Jisrael von dieser Lehre, im Leben der Gesammtheit und aller Individuen gänzlich durchdrungen und alle Richtungen des Lebens gestaltet werden. Der Prophetismus richtete wieder hierauf das höhere Stockwerk des Menschengeschlechtlichen auf, indem er diesen Beruf Jisraels als für die gesammte Menschheit zu erfüllen ansieht, so daß durch die Entwickelung zu dieser Lehre einheitliches Bekenntniß, Gesammtfrieden und allgemeine sittliche Vollendung im Laufe der Zeiten bewirkt werden. Von allem diesem im Koheleth nicht allein keine Spur, sondern im tiefen Grunde völlige Leugnung, da nicht allein der Beruf Jisraels und die mosaische Durcharbeitung und Gestaltung völlig ignorirt sind, sondern sich in der Leugnung des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Entwickelung, auf welche sich das ganze Raisonnement Kohelets gründet, auch verneint finden. Und hierin liegt auch der Differenzpunkt mit dem Buche Ijob. Denn wenn Koheleth auch diesem dadurch zunächst steht, daß auch dieses die mosaische und prophetische Durcharbeitung in keine Betrachtung zieht — weshalb auch der Verf. des Buches Ijob es in die vormosaische Zeit verlegte — so ist doch der Hauptgedanke Ijobs, daß Schmerz und Mühsal von Gott zur Erziehung des Menschen, um ihn „zum Lichte des Lebens zu führen," angewendet werden, womit die Entwickelung und Vervollkommnung des Menschen gesetzt ist, so daß von hier aus die Verbindung mit dem Mosaismus u. Prophetismus völlig gewahrt bleibt. Koheleth aber verbleibt in der alten Vorstellung von der Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen, ohne damit ein Anderes als die Nützlichkeit der Gerechtigkeit für den Gerechten ausgesprochen zu haben. Von einer Wirksamkeit des Guten auf die Innerlichkeit des Menschen, sei es in der Befriedigung, sei es in der sittlichen Entwickelung, nimmt er nirgends Berücksichtigung, wie man namentlich aus 11, 1. 2. ersieht. Gerade in diesem Moment scheidet sich Koheleth am Wesentlichsten von dem Buche der Sprüche Schelomoh ab. Während Koheleth die Religion nur als eine Bedingung des Lebens, die aus diesem selbst erfließt, ansiehet, lehren die Sprüche die Religion als den eigentlichen Quell des wirklichen Lebens, das aus dieser erfließen müsse, ihnen sind die Tugenden nicht bloß aus Nützlichkeit, sondern weil sie den sittlichen Werth des Menschen ausmachen, empfehlenswerth, sie kennen den Frohsinn des Herzens, der aus diesen Tugenden hervorgeht, kennen die Qualen des bösen Gewissens, kennen den Segen des offenen Bekenntnisses und der Besserung, sie kennen den Haß des Bösen und aller bösen That. Die Weisheit, die für Koheleth nur noch die Schaffnerin des Lebens, ist den Sprüchen die Krone des Lebens. Nicht minder fern steht Koheleth auch den Psalmen, denn wenn diese überhaupt in ihrer Gesammtheit — und als solche kann man sie als eine bestimmte Produktionsrichtung betrachten — häufigst die mosaische und prophetische Richtung kund thun, so sind sie auch da, wo sie allgemein menschlicher gehalten sind, Aussprüche der individuellen Stimmung, und immer solcher Gemüther, die von der mosaischen und prophetischen Fülle ergriffen sind. Die bezüglichen Psalmen legen daher auf die Nichtigkeit des Menschlichen keine andere Betonung, als wie diese sich in einzelnen Lebensmomenten der Täuschung und Gefahr dem geängsteten Gemüthe zum Gefühle drängt. Bildet demnach Koheleth mit dem Buche Ijob, den Sprüchen Schelomohs und einer Zahl Psalmen eine Gruppe der heiligen Schriften, indem diese sämmtlich der besondern Betrachtung der mosaischen und prophetischen Gestaltung sich enthalten und die gegebene Lehre in ihrem allgemein menschlichen Theile entwickeln: so scheidet Koheleth sich von jenen doch dadurch aus, daß es mit der Leugnung des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Entwickelung ein bedeutsames Element des mosaischen und prophetischen Gedankeninhalts verneint hat und in der

Konsequenz ein, jenem zwar nicht geradezu widersprechendes, aber doch verschiedenes Lebensprinzip aufstellen mußte. — Wir können diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch einen Blick auf die Unsterblichkeitslehre Koheleths zu werfen. Daß 3, 21. die Unsterblichkeit des Menschengeistes als zweifelhaft bezeichnet wird, ist sicher, aber ebenso, daß dies nicht die Meinung Koheleths ist, sondern von diesem als ein Einwand seiner Gegner angeführt werde. Auch muß man zugeben, daß 4, 2. mehr rhetorische Formel ist, als einen Lehrsatz ausspricht, wenn wegen der auf Erden stattfindenden Unterdrückungen die Todten glücklicher als die Lebenden, die Niegebornen als die Todten gepriesen werden, jene, weil sie diese Unterdrückungen nicht mehr, diese, weil sie sie noch nie sahen. Wichtiger ist die Stelle 9, 4—6. Es wird daselbst den Lebenden Hoffnung und Wissen, Liebe, Haß, Eifer zugeschrieben, während den Todten alles Dieß, aller Lohn, aller Antheil, allerdings vorsichtig „an allem, was unter der Sonne geschieht," abgesprochen; ebenso fährt er V. 10. fort: „denn nicht ist Thun und Erfahrung und Wissen und Erkenntniß in der Gruft, wohin du gehst." Den Akt des Todes selbst bezeichnet der Verf. 12, 7. als die „Rückkehr des Staubes zur Erde, wie sie solche gewesen, und des Geistes zu Gott, der ihn gegeben." Aehnliches deutet 8, 8. an, daß Niemand mächtig ist über den Geist, aufzuhalten den Geist am Tage des Todes. Wir ersehen hieraus, daß der Verf. ganz auf dem Boden des mosaischen Dualismus, des zum Menschen vereinigten Körpers und Geistes steht, da ihm der Tod die Trennung beider ist. Daß er den Geist zu Gott zurückkehren läßt, während der Staub zur Erde zurückkehrt, beweist hinlänglich, daß er die Unsterblichkeit dieses Geistes anerkannt hat. Nun ist aber Zwiefaches zu bemerken; einerseits, daß er den Todten als die wahrnehmbare Fortsetzung des Menschen als solchen ansieht, der in der Gruft noch ein gewisses (aber durchaus mit nichts Geistigem verbundenes) Dasein, nämlich als nach und nach zerfallenden Körper hat, dem aber alle geistige Regung und aller Zusammenhang mit der Welt der lebenden Menschen fehlt; andererseits, daß er von dem Zustande des Geistes nach dem Tode, von dem Wie der Unsterblichkeit des Geistes nicht allein kein Wissen, sondern auch gar keine Ansicht, ja nicht einmal eine Ahnung bekundet; mit dieser Rückkehr des Geistes zu Gott ist alles Wissen des Menschen vom Geiste zu Ende, und der Verf. deutet mit Nichts weder eine Sonderexistenz, die Fortexistenz des Geistes als Individuum, noch ein Aufgehen des Geistes in Gott an. Es sind daher die Aussprüche des Verf. höchst merkwürdig, da er einerseits keine Spuren von den s. g. „Schatten" רפאים, einem Reste von Wesenhaftigkeit, der den Todten noch bei Jeschajah, in den Psalmen, dem ältern und jüngern Theil der Sprüche und im Buche Ijob zugesprochen wird (s. S. 555) mehr hat, andererseits aber jede tiefere Ahnung und bestimmtere Anschauung von dem nachirdischen Zustande des Geistes, wie sie in den Psalmen und dem Buche Ijob (s. S. 628) sich ausspricht, unberührt läßt.

4. Ausführung. Integrität. Indem der Verf. an die schriftliche Abfassung seiner Gedanken ging, hat er sie nicht einfach als Verf. niedergeschrieben, sondern vielmehr einem frühern Redner überwiesen. Wie der Verf. des B. Ijob seine Bekämpfung der alten rigoristischen Vergeltungslehre in einen Vorgang hüllte, den er an der Hand der Sage in eine vormosaische Zeit und in außerjisraelitische Lokalität verlegte, so überträgt unser Denker die Darlegung seiner Ansichten einem frühern „Redner," den er zwar nicht namentlich anführt, jedoch zum „Könige in Jeruschalajim" macht. Sein Motiv dabei ist oben schon bezeichnet: überhaupt war es in Jisrael Sitte, daß der Autor, der nicht vom prophetischen Standpunkte sprach und schrieb, seine Individualität zurückdrängte und entweder seinen Namen verbarg, wie bei den späteren anonymen Psalmen, der Einleiter der Sprüche, der Abfasser des Hohenliedes, oder seine Rede oder Schrift in die Hand irgend einer dabei gedachten ältern Persönlichkeit verlegte, um so auf einem objektiven Piedestal zu stehen, wie im B. Ijob, im Koheleth. Dadurch aber mußte die Form unseres Buches bestimmt werden. Denn wenn er auch die königl. Persönlichkeit vom dritten Kapitel an aus den Augen läßt, da sie ihm zu seinen Zwecken nichts mehr nützte, so war es ihm doch dadurch gestattet, ohne sich selbst in den Vordergrund zu stellen, Alles in subjektiver Fassung zu geben und immer wieder als aus bestimmter persönlicher Beobachtung hervorgegangen zu bezeichnen, wodurch das Ganze an Bestimmtheit, Zusammenhalt und Lebendigkeit ungemein gewann. Daher das immer wiederkehrende: „ich wandte mich," „ich sah" und dgl. Obschon nun der Verf. hier und da, und zwar stets passend, eine gnomologische Kürze und Allgemeinheit eintreten läßt, so ist doch das Ganze nach bestimmtem Plane und im genauesten Zusammenhang gearbeitet. Der Verf. hat das Ganze in zwei große Theile verarbeitet. Der erste (1, 2—3, 22.) Theil ist der allgemeine, an dessen Spitze er seine Grundanschauung wie ein Motto in schlagender Kürze stellt (1, 2.); dann aber in einem ersten Absatze (1, 3—11.) den Erweis der Richtigkeit im Allgemeinen, in einem zweiten (1, 12—2, 23.) im Besondern (nach den besonderen Momenten, die dem Leben zum Inhalt gegeben werden könnten,) giebt; hierauf im dritten (2, 24—3, 22.) die resultirte Lebensregel aufstellt und ihre Richtigkeit im Allgemeinen nachweist. Von hier beginnt der zweite oder besondere Theil, der die dargelegte Grundanschauung und Lebensregel nunmehr in allen einzelnen Erscheinungen des Lebens verfolgen will und daher in einem ersten Absatz (4, 1—6, 12.) die größeren Erscheinungen und Richtungen des menschlichen Lebens von dem gewonnenen Standpunkte aus betrachtet, wo es ihm möglich ist, den Begriff der wahren Weisheit festzustellen; in einem zweiten (7, 1—11, 8.) die Darlebung des Weisen, wie er ihn versteht, in allen Besonderheiten des Lebens zeichnet, theils innerhalb der Gegensätze des Lebens, theils den unabwendbaren Gewalten gegenüber, theils in seinem angemessenern

Verfahren in den einzelnen Lagen, immer aber auch die Begränzungen der menschlichen Weisheit festhaltend. Diesem fügt er nun abschließend das Resultat der ganzen Untersuchung, die genaue Formulirung seiner nunmehr erwiesenen Lebensregel hinzu, welche mit dem wiederholten Ausspruch seiner Grundanschauung endet (11, 9—12, 8.) Daß der Verf. durch Bedenken, die sich kurz nach der Abfassung, etwa bei Vorlesung des Buches in einem engeren Kreise, erhoben hatten, sich veranlaßt sah, ein kurzes Nachwort hinzuzufügen (12, 9—14. s. Anm. z. St.), sahen wir und wie er in ihm sehr geschickt seinen Zweck andeutete, vor leichtfertigem Lesen des Buches warnte und seinen religiösen Standpunkt kurz und schlagend bezeichnete. — Das Buch ist demnach ein äußerlich und innerlich abgeschlossenes, abgerundetes und einheitliches Ganzes, an dessen Integrität nirgends zu zweifeln, wie dies mit Grund auch nicht gegen das Nachwort Raum hat. — Wir haben im Koheleth unter den Büchern des heil. Wortes den einzigen Versuch eines rein philosophischen Ausdrucks. Denn während das Buch Ijob, wie es sich in seiner ganzen Grundlage auf die Erfahrungen des Subjekts aufbauete, überall aus den Tiefen des Gemüths schöpfte und die Idee zum höchsten dichterischen Schwunge hinaufträgt, sucht vielmehr Koheleth seine Gedanken so scharf wie möglich zu sondern und so nackt wie möglich auszudrücken, so daß er nur hier und da nach einem gnomologischen Bilde greift und in noch gehäufteren Bildern allein die Schilderung des Alters und Todes vor dem Schlusse des Buches, um den nur wiederholten Ausspruch der Nichtigkeit besser zu motiviren, etwas ausbreitet. Ist daher die Sprache überall plan und einfach, so war es doch natürlich, daß ihm bei der Neuheit seines Versuchs die Sprache und der nationale Geist nicht entgegenkamen, so daß er öfters breit, nackt, in den Ausdrücken sich wiederholend, in den Formeln nicht zutreffend genug und unbeholfen bleiben mußte. Immer ist es aber lobend hervorzuheben, daß er bei der Tiefe des Gegenstandes nicht dunkler geblieben, sondern meist zu richtigem und verständlichem Ausdruck gelangte. Von diesem Gesichtspunkte aus kann es auch nicht auffallen, daß der Verf. viele Worte, Formen und Konstruktionen braucht, welche in anderen Schriften nicht vorkommen und vorkommen konnten, und fällt hiermit allerdings ein bedeutender Theil des s. g. Junghebräischen und Aramäischen, das ihm zur Last gelegt worden. Indeß bleibt dennoch hiervon noch eine ziemliche, charakteristische Anzahl übrig. (S. die genaue Untersuchung, die Herzfeld in seiner Einleitung hierüber mit Glück angestellt).

5. Verfasser. Abfassungszeit. Haben wir uns überzeugt (§. 1.), daß der Abfasser des Buchs im Koheleth nur einen fingirten Redner aufstellt, ja daß er mit diesem nicht einmal den König Schelomoh bestimmt bezeichnen will, so tritt die Frage nach diesem Abfasser, oder richtiger bei der Anonymität desselben nach der Abfassungszeit um so mehr hervor, und läßt uns einen großen Spielraum zur Beantwortung. Indeß vermag die genauere Prüfung und Zusammenstellung aller Kriterien dennoch zu einer bestimmten Ansicht zu führen. 1) Soviel von der Sprache im Koheleth auch auf Rechnung theils des wenig geübten, theils des sonst nicht vorkommenden philosophischen Ausdrucks zu bringen ist (s. §. 4.), so bleibt doch an Konstruktion, jüngeren und fremdartigen Ausdrücken soviel übrig, um das Buch als eines der letzten Erzeugnisse der Schriftsprache zu bezeichnen, sobald man eben noch die Nacktheit der Sprache, die Bilderarmuth, den Mangel alles poetischen Schwunges und alles Parallelismus hinzurechnet; der flüchtigste Blick auf Ijob, die Sprüche und selbst die jüngsten Psalmen rückt Koheleth weit ab von jenen, und selbst nach diesen. 2) Die Ideenwelt Koheleths ist, wie wir gesehen haben, fern vom mosaischen und prophetischen Standpunkte; er ist ebenso fern vom mosaischen und prophetischen Geiste. Nicht allein, daß nirgends der nationale und menschengeschlechtliche Genius sich mit einem Klange verräth, wir sehen ihn auch in der Tiefe völlig erloschen und während Psalmen, Sprüche, Ijob noch unmittelbar aus diesem Brunnen quillen, während Ijob selbst doch nur der prophetisch getragene Geist über einen allgemeinen religiösen Lehrtheil ist, haben wir in Koheleth dessen nicht die entfernteste Spur mehr. Es ist nur noch der feste granitne Block der Lehre, der unverrückbar alle Zeiten Jisraels durchdauert, auf welchen Koheleth seine Hütte baut. Dann aber zeigt die Dialektik, mit der er seinen Gegenstand behandelt, die Verstandesschärfe und Verstandesdürre (s. z. B. über die Unsterblichkeit §. 3. am Ende), daß die Quelle des prophetischen Geistes versiegt war und die nackte, dialektische Behandlung des gesammten Stoffes begonnen hat. Koheleth ist der gediegene Vorläufer des Midrasch, wie dieser des ganzen Talmudismus, er ist die Brücke, die vom heiligen Worte zu diesem hinüberführt. 3) Sind wir demnächst hierdurch schon in die Mitte der nachexilisch-persischen Zeit gewiesen, so geben uns hierfür auch die äußeren Zustände und Merkmale die Bestätigung. Daß der Verf. sein Buch einem judäischen Könige beilegt, daß er sich diesen zugleich als Volkslehrer und Volksredner denkt, wie der Name Koheleth (§. 1.) und 12, 9. lehren, bezeugt, daß die Periode dieser Könige längst dahinter lag, wie dies sich auch in dem Ausdruck „König in Jeruschalajim" verräth. Hingegen zeigt 4, 17., daß der Tempel längst wieder bestand, der Opferkultus längst wieder im Gange war, so daß wir eine geraume Zeit hinter Esra und Nechemjah verwiesen werden. Und so erscheint denn auch der staatliche Zustand, den das Buch uns verräth. Der asiatische Despotismus (8, 3. 4.), der Jeden vor dem Zorne des Herrschers tief beugt (10, 4.), der in launenhafter Unbeständigkeit Fürsten zu Knechten, Knechte zu Fürsten macht, Narren zu den höchsten Ehren erhebt und Edle niederwirft (10, 6. 7.), der in Verschwendung des Fürsten und sklavisch niedriger Gesinnung des Herrschers, in traurig vernachlässigender Verwaltung und unersättlicher Goldgier die Kräfte des Landes aussaugt, und endlich

durch, bis in das Innerste der Familien getriebene Spionierei und Verrath das Leben und Geschick Aller unsicher macht und sie zum tiefsten Schweigen verurtheilt (10, 16—20.), konnte im Schooße Jisraels bei allen Ungerechtigkeiten seiner Könige und Fürsten, niemals so empfunden werden, wie unter der persischen Herrschaft nach Darius Hystaspes, und niemals sich in so treffenden Zügen schildern lassen. Und gerade aus dieser Zeit ist es um so leichter zu erklären, wenn wir den Verf. so schnöde die geschichtliche Entwickelung leugnen sehen. Jisrael selbst war gegen die früheren Zeiten tief herabgesunken, der Kenner seiner Volksgeschichte sah es von David her immer mehr und mehr von seiner Höhe heruntersteigen; die neue Flamme der Begeisterung und Hoffnung, mit der die jüdische Kolonie nach dem Exil gegründet worden, war wieder erloschen; ringsum ging die asiatische Welt ihrem nahen Verfall immer mehr entgegen, der sie bald dem kühnen Mazedonier zum leichten Raube vorwerfen sollte; in der That, da, wie Koheleth immerfort klagt, der Blick in die Zukunft verschlossen war, konnte der Blick in die Vergangenheit von solcher Gegenwart aus nur zu der Ansicht berechtigen, daß der Menschheit und Jisrael eine Entwickelung nicht gegeben sei, daß Alles sich immerfort in Wiederholung abkreise — erst die Zeit größern Unglücks und bedrohenderer Gefahr konnte diese in der Gestalt des Moschiachglaubens wieder erwecken. Da war es denn doch nur ein erhebendes und heilsames Erzeugniß des reichen jisraelitischen Geistes, wenn unter Umständen, die in den Philosophen der heidnischen und christlichen Völker stets die zersetzendste und zerstörendste Skepsis hervorgebracht hat, Koheleth als höchste Lebensregel resultirt: genieße des Lebens soviel du vermagst, aber innerhalb der strengsten Sittlichkeit, wie diese Gottesfurcht, Gottesgebot, Gottesgericht auferlegen. Damit war dennoch selbst für diese dürre Zeit eine reiche Ader lebhaften, pulsirenden Lebens und der Religiosität geöffnet und dem sinkenden und erstarrenden Volke eine erfrischende Lehre gegeben. Damit war den gefährlichen Richtungen, welche das Leben in solchen Zeitverhältnissen zu nehmen pflegt, theils zum ungebundensten, materiellen Genuß, theils zur dürrsten skeptischen Spekulation, theils zur engherzigsten Habsucht, wie diese drei Koheleth so beredt zeichnet, eine Schranke gezogen, eine Warnung zugerufen. Und weil nun solche Zeiten in der Geschichte der Menschheit immer wiederkehren, wenn auch in immer reicheren und großartigeren Maaßen: so hat das Buch Koheleth einen unsterblichen Werth, da es für diese die Richtung und das Bedürfniß in ursprünglicher Klarheit zum Ausdruck bringt.

אסתר

Esther.

Esther.

I. Waschthi's, der Königin, Weigerung, beim Gastmahl des Königs zu erscheinen, und Absetzung.

1. 1. Es geschah in den Tagen des Achaschwerosch, das ist Achaschwerosch, der regierte von Hodu bis Cusch, hundert und siebenundzwanzig Landschaften; 2. in jenen Tagen, als der König Achaschwerosch auf seinem königlichen Throne saß, der in Schuschan, der Veste; 3. im dritten Jahre seiner Regierung, bereitete er ein Mahl allen seinen Fürsten und Dienern, dem Heere von Paras und Madai, den Vornehmsten und Fürsten der Landschaften vor ihm;

א (א) וַיְהִי בִּימֵי אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הוּא
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַמֹּלֵךְ מֵהֹדּוּ וְעַד־כּוּשׁ שֶׁבַע
וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה׃ (ב) בַּיָּמִים הָהֵם
כְּשֶׁבֶת ׀ הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ עַל כִּסֵּא
מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה׃ (ג) בִּשְׁנַת
שָׁלוֹשׁ לְמָלְכוֹ עָשָׂה מִשְׁתֶּה לְכָל־שָׂרָיו
וַעֲבָדָיו חֵיל ׀ פָּרַס וּמָדַי הַפַּרְתְּמִים וְשָׂרֵי

v. 3. נ״א פָּרָס

1. 1. In der wohlgeordneten Erzählung wird zuerst berichtet, was vor dem Beginn des eigentlichen Geschehnisses, das Gegenstand dieses Buches ist, vor sich gegangen, aber in der Folge wesentliche Einwirkung auf die Entwickelung der Sache hatte, die Weigerung der Königin Waschthi bei einem Gastmahle, welches der König Achaschwerosch gab, vor den Fürsten und dem Volke zu erscheinen, und ihre darauf erfolgte Absetzung (K. 1.) — Ueber Achaschwerosch und seine Zeit s. Einleit. הֹדּוּ (für הִנְדּוּ), in der Zendsprache Heando, Indien, nur hier und 8, 9. כּוּשׁ Aethiopien. Es werden damit die beiden äußersten Provinzen des Reichs in Südost und Südwest angegeben, so daß also alle dazwischenliegenden Länder unterworfen waren, zusammen 127 Provinzen. — 2. Raschi und Rabe: als die bis zum dritten Jahre bestrittene Regierung befestigt war in der Hand Achasch's. Schuschan, Susa, Hauptstadt der Provinz Susis, Residenz der persischen Könige, die daselbst insonders während des Frühlings wohnten, am Fluß Choaspes, mit prächtigen Gebäuden geziert, der Aufbewahrungsort der persischen Königsschätze, jetzt nur noch ein Trümmerhaufen. בִּירָה, nur im B. Esther, Nechem., Dan., Chron., eig. Burg, Tempel, dann für die ganze Stadt (s. V. 5.) — 3. Zuerst ein Mahl den Fürsten und dem Heere, dann dem Volk; nach Einigen, weil er glücklich die Kriege beendigt, nach Anderen zur Hochzeit mit Waschthi, was nach dem Zusammenhange weniger annehmbar. Vielmehr zeigen V. 2. und 4. zusammengenommen, daß er das Mahl zur Verherrlichung seiner, nunmehr unbe=

4. indem er den Reichthum, die Herrlichkeit seines Reiches und den Glanz, die Pracht seiner Größe sehen ließ viele Tage, hundert und achtzig Tage. 5. Und als diese Tage um waren, bereitete der König allem Volke, das sich in Schuschan, der Veste, fand, von Groß bis Klein, ein Mahl von sieben Tagen, im Hofe des Gartens des königlichen Palastes. 6. Weiße linnene, baumwollne und tiefblaue wollene Zeuge waren aufgehängt mit Schnüren von Byssus und Purpur an silbernen Ringen und Marmorsäulen; Divans von Gold- und Silberbrokat auf einem Estrich von Alabaster und Marmor und Glanzstein und schwarzem Marmel. 7. Und man schenkte in goldnen Gefäßen, Gefäß von Gefäß verschieden, und königlichen Wein in Menge, nach königlicher Weise;

הַמְּדִינוֹת לְפָנָיו׃ (ד) בְּהַרְאֹתוֹ אֶת־עֹשֶׁר
כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ וְאֶת־יְקָר תִּפְאֶרֶת גְּדוּלָּתוֹ
יָמִים רַבִּים שְׁמוֹנִים וּמְאַת יוֹם׃ (ה)
וּבִמְלוֹאת ׀ הַיָּמִים הָאֵלֶּה עָשָׂה הַמֶּלֶךְ
לְכָל־הָעָם הַנִּמְצְאִים בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה
לְמִגָּדוֹל וְעַד־קָטָן מִשְׁתֶּה שִׁבְעַת יָמִים
בַּחֲצַר גִּנַּת בִּיתַן הַמֶּלֶךְ׃ (ו) חוּר ׀
כַּרְפַּס וּתְכֵלֶת אָחוּז בְּחַבְלֵי־בוּץ וְאַרְגָּמָן
עַל־גְּלִילֵי כֶסֶף וְעַמּוּדֵי שֵׁשׁ מִטּוֹת ׀ זָהָב
וָכֶסֶף עַל רִצְפַת בַּהַט־וָשֵׁשׁ וְדַר וְסֹחָרֶת׃
(ז) וְהַשְׁקוֹת בִּכְלֵי זָהָב וְכֵלִים מִכֵּלִים
שׁוֹנִים וְיֵין מַלְכוּת רָב כְּיַד הַמֶּלֶךְ׃

ובמלאות ק׳ v. 5. ח׳ רבתי v. 6.

strittenen Regierung gefeiert. Unter חיל das ganze Heer zu verstehen, ist schwerlich denkbar, vielmehr die oberen Offiziere, wie die folg. Worte zeigen, und zwar des eigentlichen Kerns seiner Völker, aus Paras, Persien, und Madai, Medien. Persien ist also hier die engere Landschaft dieses Namens, die nördlich an Medien, westlich an Chusistan, südlich an den persischen Meerbusen und östlich an Karmanien grenzte. Medien westlich und südlich vom kaspischen Meere. פרתמים nur hier, 6, 9. u. Dan. 1, 3. die Ersten, die Edelen, πρῶτοι, sankr. parthama, Pehlvi: pardom. — 4. Ein Gastmahl von 180 Tagen, also während eines ganzen halben Jahres, ist allerdings beispiellos; nach Eichhorn waren die Fürsten und Kriegsobersten zur Berathung und Vorbereitung für ein großes Unternehmen zusammen und speisten während dessen prächtig an der königl. Tafel, zum Schlusse gab ihnen der König ein großartiges Volksfest zum Besten; oder auch: es wurden nur immer Einige nach den Anderen berufen. — 5. Der Hof des Gartens, d. i. der Platz vor dem Garten. — 6. Chardin erzählt von der Hochzeitfeier eines persischen Prinzen zu Tiflis: sie wurde auf einer Terrasse des Palastes begangen, die von zierlich geschnitztem Gitterwerk, 2 Fuß hoch und 6 Fuß tief umgeben war; sie war mit einem Pavillon bedeckt, der auf 5, etwa 22 Zoll hohen und 5 Zoll starken Säulen ruhte. Dieser Zeltpalast war inwendig mit Gold- und Silberbrokat, Sammet und zierlich bemalter Leinwand ausgefüttert, welches sich bei dem Licht der vielen Fackeln sehr schön und wie ein geblümtes Tafelwerk ausnahm. חור nur hier und 8, 15. weißes Linnen, Byssus, mit בוץ und שש syn. כרפס nur hier, in den Dialekten und im griech. und lat. gleichlautend eine Art zarten Leinens, nach And. baumwollen, von weißer, nach And. grüner Farbe, nach den klass. Autoren in Indien gefertigt. תכלת, tiefblaue Wolle s. I. S. 447. Da 8, 15. תכלת und חור als die königlichen Farben angegeben werden, so kann wohl כרפס nur im Stoff verschiedene, an Farbe gleiche Vorhänge wie חור bedeuten. בוץ Byssus, wie es scheint, syrischer, wogegen שש ägyptischer. ארגמן purpurroth s. I. S. 448. Vgl. noch Hohelied 5, 14. 15. מטות Polster, Divans mit Gold- und Silberbrokat überzogen. Der Boden dieses Hofes war gepflastert mit kostbaren Mineralien in Mosaikarbeit, wie er in den Ruinen der orientalischen Paläste noch gefunden wird. בהט ἅπ. λεγ. Marmor, nach And. Alabaster, Rdak führt das arab. בלנט an, eine Art marmor-ähnlichen harten (was Alabaster nicht ist) Steins. And. Porphyr. דר ἅπ. λεγ. ein glänzender Stein (דרר), gew. Perle, vielleicht Perlmutter. סחרת ἅπ. λεγ. schwarzer Marmor, oder mit runden Flecken, And.: Schildpatt. Weniger an den Stoffen, denn orientalischer Pracht sind diese nicht fern, als an der Masse, weil für die ganze Bevölkerung einer großen Stadt, scheint die Phantasie des Autors einen Theil zu haben. Wir haben uns einen ungeheuern, mit kostbarem, künstlichem Mosaikboden versehenen, von Marmorsäulen umgebenen Hof zu denken, an denen Vorhänge von kostbaren Tüchern um- und darüber gespannt sind, so daß sie an den Schnüren auf- und zugezogen werden können. Solche kostbare Zelte mit festen Vorrichtungen sind noch jetzt bei den morgenländischen Herrschern nicht selten. — 7. שונים vgl. 3, 8. Die Verschiedenheit der Gefäße deutet auf die Kunst, die auf ihre Formen verwendet worden.

(ח) וְהַשְּׁתִיָּה כַדָּת אֵין אֹנֵס כִּי־כֵן ׀ יִסַּד
הַמֶּלֶךְ עַל כָּל־רַב בֵּיתוֹ לַעֲשׂוֹת כִּרְצוֹן
אִישׁ־וָאִישׁ׃ (ט) גַּם וַשְׁתִּי הַמַּלְכָּה
עָשְׂתָה מִשְׁתֵּה נָשִׁים בֵּית הַמַּלְכוּת אֲשֶׁר
לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ׃ (י) בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
כְּטוֹב לֵב־הַמֶּלֶךְ בַּיָּיִן אָמַר לִמְהוּמָן
בִּזְּתָא חַרְבוֹנָא בִּגְתָא וַאֲבַגְתָא זֵתַר
וְכַרְכַּס שִׁבְעַת הַסָּרִיסִים הַמְשָׁרְתִים
אֶת־פְּנֵי הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ׃ (יא) לְהָבִיא
אֶת־וַשְׁתִּי הַמַּלְכָּה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ בְּכֶתֶר
מַלְכוּת לְהַרְאוֹת הָעַמִּים וְהַשָּׂרִים אֶת־
יָפְיָהּ כִּי־טוֹבַת מַרְאֶה הִיא׃ (יב) וַתְּמָאֵן
הַמַּלְכָּה וַשְׁתִּי לָבוֹא בִּדְבַר הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר
בְּיַד הַסָּרִיסִים וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד
וַחֲמָתוֹ בָּעֲרָה בוֹ׃ (יג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ
לַחֲכָמִים יֹדְעֵי הָעִתִּים כִּי־כֵן דְּבַר הַמֶּלֶךְ
לִפְנֵי כָּל־יֹדְעֵי דָּת וָדִין׃ (יד) וְהַקָּרֹב

נ"א יוֹדְעֵי v. 13. עטי׳ לִפְנֵי ibid.

8. und man trank nach Gebühr, Niemand
nöthigte: denn also hatte der König jedem sei-
ner Hausmeister verordnet, nach dem Willen
Jedwedes zu thun. 9. Auch Waschthi, die
Königin, bereitete ein Mahl für die Frauen, im
königlichen Palast des Königs Achaschwerosch.
10. Am siebenten Tage, als der König fröhlichen
Herzens war beim Weine, gebot er Mehuman,
Bistha, Charbona, Bigtha und Abagtha, Sethar
und Charcas, den sieben Hämlingen, die den
Dienst hatten vor dem Könige Achaschwerosch,
11. Waschthi, die Königin, zu bringen vor den
König in der königlichen Krone, um zu zeigen
ihre Schönheit den Völkern und Fürsten, denn
schön von Ansehn war sie. 12. Da verweigerte
die Königin Waschthi zu kommen nach dem
Befehle des Königs durch die Hämlinge, und
der König erzürnte sehr, und sein Grimm ent-
brannte in ihm. 13. Da sprach der König zu
den Weisen, den Zeitenkundigen — denn also
wird jede Angelegenheit des Königs verhan-
delt vor allen Gesetz- und Rechtskundigen —
14. den Nächsten um ihn, Carschena, Schethar,

„Königlicher Wein," bekanntlich hatten bei den morgenländischen Herrschern die verschiedenen Provinzen verschiedene Produkte für den königlichen Haushalt zu liefern. Vgl. II. S. 510. Die altpersischen Könige tranken nach Strabo den Wein aus Chelbon s. II. S. 1244. — 8. Die Bemerkung des Verf. floß aus der bei verschiedenen Völkern, z. B. den Atheniensern, gewöhnlichen Sitte, die Gäste zum Trinken zu zwingen. — 9. Noch jetzt speisen im Morgenlande die Frauen getrennt von den Männern, selbst bei derselben Festlichkeit, wie die gewichtigsten Reisenden berichten; „im Palast," während die Männer „im Hofe." Die morgenländischen Paläste bestehen in der Regel aus mehrern Gebäuden, die im Garten, theils im Zusammenhang, theils vereinzelt stehen. — 10. 11. Als Achaschwerosch vom Wein erregt war, um einen ungewöhnlichen Entschluß zu fassen, vgl. 5, 6. 7, 2. An Trunkenheit ist darum noch nicht zu denken. Etwas Außerordentliches war allerdings der Befehl, da es für persische Frauen noch heute ein Schimpf wäre, vor einer Gesellschaft von Männern unverschleiert zu erscheinen und nur Kurtisanen sich hergeben, jungen Männern bei Gelagen Gesellschaft zu leisten. Und darum ist die Weigerung Waschthi's sehr natürlich, da sie sich vor allen Frauen entehrt geglaubt hätte. Bei Achaschwerosch fand aber der Befehl seinen guten Grund in der Eitelkeit, auch im Besitz der schönsten Frau anerkannt zu sein, wie V. 11. ausdrücklich angiebt, und V. 4. bestens vorbereitet hat. Daß solche Eitelkeit das Gefühl für die Sitte, noch dazu bei einem Despoten überwinden kann, ist einfach. — Jesch. 56, 3. 4. erweist, daß סרים Eunuch, Hämling; daß es aber, weil die alten Könige sich meist der Eunuchen am Hofe bedienen, auch überhaupt Hofbedienter heißt, ersieht man aus 1 M. 37, 36. s. I. S. 202. Hier sind es allerdings Eunuchen, da sie als die Obersten des Harems erscheinen. — 12. Die trad. Erklärer sagen, sie sei nicht gekommen, weil sie gerade (durch göttliche Fügung für ihre Grausamkeit gegen jisraelitische gefangene Jungfrauen) aussätzig gewesen. — Um so ergrimmter war der König, weil er ein Ungewöhnliches befohlen und Widerstand gefunden vor dem ganzen Volke, und weil seine Eitelkeit verletzt war. Das Folgende ist daher erklärlich. — 13. 14. Den König umgab zunächst ein Staatsrath von 7 Fürsten, nach Herodot unabsetzbar, welche allein zum

Admatha, Tharschisch, Meres, Marßena, Memuchan, den sieben Fürsten von Paras und Madai, die das Angesicht des Königs sehen durften, die zuoberst saßen im Reiche: 15. was nach dem Gesetze zu thun sei mit der Königin Waschthi, dafür daß sie nicht gethan den Spruch des Königs Achaschwerosch durch die Hämlinge? 16. Da sprach Memuchan vor dem Könige und den Fürsten: Nicht wider den König allein verging sich Waschthi, die Königin, sondern wider alle Fürsten und wider alle Völker, die in allen Landschaften des Königs Achaschwerosch. 17. Denn gelangen wird das Thun der Königin zu allen Frauen, daß sie ihre Herren in ihren Augen verachten, indem sie sprechen: der König Achaschwerosch gebot, Waschthi, die Königin, vor ihn zu bringen, und sie kam nicht. 18. Und nunmehr werden die Fürstinnen von Paras und Madai, die von dem Thun der Königin hören, also zu allen Fürsten des Königs sprechen, und der Verachtung und des Haders wird genug sein. 19. Wenn es dem Könige gefällt, gehe ein königlicher Befehl von ihm aus, und werde in die Gesetze von Paras und Madai eingeschrieben, daß Keiner ihn übertrete: daß Waschthi nicht mehr vor den König Achaschwerosch komme, und ihre königliche Würde gebe der König einer Andern, die besser ist als sie. 20. Da wird die Verordnung des Königs, die er erläßt, gehört

אֵלָיו כַּרְשְׁנָא שֵׁתָר אַדְמָתָא תַרְשִׁישׁ
מֶרֶס מַרְסְנָא מְמוּכָן שִׁבְעַת שָׂרֵי ׀ פָּרַס
וּמָדַי רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ הַיֹּשְׁבִים רִאשֹׁנָה
בַּמַּלְכוּת׃ (טו) כְּדָת מַה־לַּעֲשׂוֹת בַּמַּלְכָּה
וַשְׁתִּי עַל ׀ אֲשֶׁר לֹא־עָשְׂתָה אֶת־מַאֲמַר
הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ בְּיַד הַסָּרִיסִים׃
(טז) וַיֹּאמֶר מוֹמְכָן לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים
לֹא עַל־הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ עָוְתָה וַשְׁתִּי הַמַּלְכָּה
כִּי עַל־כָּל־הַשָּׂרִים וְעַל־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר
בְּכָל־מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ׃ (יז) כִּי־
יֵצֵא דְבַר־הַמַּלְכָּה עַל־כָּל־הַנָּשִׁים
לְהַבְזוֹת בַּעְלֵיהֶן בְּעֵינֵיהֶן בְּאָמְרָם הַמֶּלֶךְ
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אָמַר לְהָבִיא אֶת־וַשְׁתִּי
הַמַּלְכָּה לְפָנָיו וְלֹא־בָאָה׃ (יח) וְהַיּוֹם
הַזֶּה תֹּאמַרְנָה ׀ שָׂרוֹת פָּרַס־וּמָדַי אֲשֶׁר
שָׁמְעוּ אֶת־דְּבַר הַמַּלְכָּה לְכֹל שָׂרֵי
הַמֶּלֶךְ וּכְדַי בִּזָּיוֹן וָקָצֶף׃ (יט) אִם־עַל־
הַמֶּלֶךְ טוֹב יֵצֵא דְבַר־מַלְכוּת מִלְּפָנָיו
וְיִכָּתֵב בְּדָתֵי פָרַס־וּמָדַי וְלֹא יַעֲבוֹר
אֲשֶׁר לֹא־תָבוֹא וַשְׁתִּי לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ וּמַלְכוּתָהּ יִתֵּן הַמֶּלֶךְ לִרְעוּתָהּ
הַטּוֹבָה מִמֶּנָּה׃ (כ) וְנִשְׁמַע פִּתְגָם הַמֶּלֶךְ

נ״א פָּרַס v. 14. ממוכן קרי v. 16.
עמי׳ פִּתְגָם v. 20.

Könige zu jeder Zeit kommen durften; die Berathung geschah bei den Persern häufig bei Tafel (Herodot). — ידעי העתים (Rabe: die Astrologen oder die Geschichtskundigen) sind dieselben hier mit den ידעי דת ודין, den Gesetzkundigen. והקרב ist wieder Apposition zu לחכמים wie ידעי העתים. — 16. Aeußerst geschickt verwandelt Memuchan das Vergehen gegen den König in ein solches gegen alle Männer, wodurch das verletzte Selbstgefühl des Königs einen allgemeinen Hintergrund erhielt und so die auszuführende Rache zur That für das Gemeinwohl wird. עוה im Kal. nur noch Dan. 9, 5. — 17. Ebenso geschickt verschweigt er, daß die Weigerung der Waschthi eine große Unschicklichkeit des Königs zum Grunde hat, er sagt bloß לפניו, „vor ihn," nicht „vor ihn und die Fürsten und das Volk" V. 11. — 18. Auch hier die Wendung ins Allgemeine: aus diesem einem Ungehorsam wird man ziehen, daß die Frauen ihren Männern gar nicht zu Willen zu leben haben. — 19. Zuerst in Bezug auf den vorliegenden Fall: die Verstoßung der Waschthi; aber nicht bloß als ein Faktum, sondern als ein Gesetz behandelt, das

werden in seinem ganzen Reiche, so groß es ist, und alle Frauen werden Ehre erweisen ihren Herren, von Groß bis Klein. 21. Da gefiel das Wort in den Augen des Königs und der Fürsten, und der König that nach dem Worte Memuchan's. 22. Und man sandte Briefe nach allen Landschaften des Königs, Landschaft für Landschaft nach ihrer Schrift, und zu Volk für Volk nach seiner Sprache: daß jeglicher Mann Herr sei in seinem Hause, wenn auch redend nach der Sprache seines Volkes. —

II. Die Wahl Esther's zur Königin; die Entdeckung einer Verschwörung durch Mardechai.

2. 1. Nach diesen Begebenheiten, als der Grimm des Königs Achaschwerosch sich gelegt, gedachte er Waschthi's, und was sie gethan, und was über sie beschlossen worden. 2. Da sprachen die Pagen des Königs, seine Diener: Man suche dem Könige Jungfrauen, schön von Anseh'n; 3. und der König bestelle Beamte in allen Landschaften seines Reiches, daß sie versammeln alle Jungfrauen schön

אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה בְּכָל־מַלְכוּתוֹ כִּי רַבָּה הִיא
וְכָל־הַנָּשִׁים יִתְּנוּ יְקָר לְבַעְלֵיהֶן לְמִגָּדוֹל
וְעַד־קָטָן׃ (כא) וַיִּיטַב הַדָּבָר בְּעֵינֵי
הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כִּדְבַר
מְמוּכָן׃ (כב) וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל־כָּל־
מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֶל־מְדִינָה וּמְדִינָה
כִּכְתָבָהּ וְאֶל־עַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ לִהְיוֹת
כָּל־אִישׁ שֹׂרֵר בְּבֵיתוֹ וּמְדַבֵּר כִּלְשׁוֹן
עַמּוֹ׃

ב (א) אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כְּשֹׁךְ חֲמַת
הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ זָכַר אֶת־וַשְׁתִּי וְאֵת
אֲשֶׁר־עָשָׂתָה וְאֵת אֲשֶׁר־נִגְזַר עָלֶיהָ׃
(ב) וַיֹּאמְרוּ נַעֲרֵי־הַמֶּלֶךְ מְשָׁרְתָיו יְבַקְשׁוּ
לַמֶּלֶךְ נְעָרוֹת בְּתוּלוֹת טוֹבוֹת מַרְאֶה׃
(ג) וְיַפְקֵד הַמֶּלֶךְ פְּקִידִים בְּכָל־מְדִינוֹת
מַלְכוּתוֹ וְיִקְבְּצוּ אֶת־כָּל־נַעֲרָה־בְתוּלָה

nicht wieder umgestoßen werden kann, damit Achaschwerosch die Waschthi niemals wieder in Gunst aufnehmen und sie sich an den Urhebern ihres Sturzes rächen könne. ולא יעבור And. es geht nicht unter, s. jedoch S. 353. — 22. Nun noch ein allgemeines Gesetz, welches die Stellung des Weibes als eine vom Manne in allen Stücken abhängige bestimmt, ein Anti-Frauen-Emanzipationsgesetz. Die Schlußworte des V. übertragen Einige: „und der König redete nach der Sprache seines Volks," was sowohl gegen den Zusammenhang als gegen die Konstruktion, da ומדבר unmittelbar zu שרר gehört. Raschi erkl. sie: wenn Jemand ein Weib aus einer andern Nation hat, so soll sie die Sprache ihres Mannes lernen. „Die Sprache seines Volkes" steht hier für: die Sitte seines Volkes. Das Gesetz besagt demnach: was auch die Sitte seines Volkes sei, בביתו „in seinem Hause" sei der Mann Herr, und die Frau richte sich nach seinen Befehlen. Es ist somit jeder Einwand, der gegen den Befehl Achaschwerosch's an Waschthi aus dem Verstoße wider die Sitte gezogen werden konnte, scheinbar beseitigt. —

2. 1. Die Folge dieses Ereignisses war die Einsetzung einer andern Königin, wozu Esther erkoren wurde; hierdurch gelangte Mardechai in die Umgebung des Hofes, und entdeckte hier eine Verschwörung (K. 2.) So knüpfen sich die Fäden des Geschehnisses von ferne auf das feinste an, und wir haben dessen in der Schrift ein Aehnliches nur in der Geschichte Josephs. — V. 16. mit 1, 3. verglichen, zeigt, daß 4 Jahre darüber hingingen, ehe Achaschwerosch wieder eine Königin einsetzen wollte; Frauen hatte er natürlich außerdem genug. — 2—4. Um eine würdige Königin einzusetzen, sollten die schönsten Jungfrauen des ganzen Landes nach der Hauptstadt gebracht werden, und der König aus ihnen die schönste auswählen. Hierdurch wurde zugleich der Harem auf eine ungewöhnliche Weise außerordentlich bevölkert; was denn dem Könige auch gefiel. V. 3. ist die Erklär. des יבקשו in V. 2. Um das Folgende richtig zu verstehen (s. S. 125), bemerke man: der ganze Palast heißt im Allgemeinen בית המלך (V. 8.); er zerfällt in einzelne Bauwerke, wovon eines בית הנשים das Frauenhaus, wohin die Jungfrauen gebracht wurden (V. 3. 9.), und von wo sie zur Zeit einzeln in die Abtheilung, die der König bewohnte und speziell בית המלך heißt, nach angemessener Vorbereitung geführt wurden (V. 13.) Nun waren sie פילגשים Frauen und kamen in das „zweite Frauen-

von Anseh'n nach Schuschan, der Veste, in das Frauenhaus, unter Aufsicht Hege's, des Hämlings des Königs, des Wächters der Frauen, daß er ihre Salbungen verabreiche; 4. und das Mädchen, das in den Augen des Königs gefallen wird, werde Königin an Waschthi's Stelle. Da gefiel das Wort in den Augen des Königs, und er that also. — 5. Ein Mann, ein Jehudi, befand sich in Schuschan, der Veste, deß Name Mardechai, Sohn Jair's, des Sohnes Schimei's, des Sohnes Kisch', ein Jemini; 6. der war weggeführt worden aus Jeruschalajim mit den Weggeführten, die mit Jechonjah, König von Jehudah, weggeführt wurden, welchen Nebuchadnezzar weggeführt, König von Babel. 7. Und er hatte die Hadassah erzogen, das ist Esther, die Tochter seines Oheims, denn sie hatte weder Vater noch Mutter; und das Mädchen war schön von Gestalt und lieblich von Ansehn, und als ihr Vater und ihre Mutter gestorben, hatte sie Mardechai zu seiner Tochter angenommen. 8. Da geschah es, als des Königs Befehl und sein Gesetz vernommen ward, und da viele Mädchen nach Schuschan, der Veste, versammelt wurden unter Aufsicht Hegai's, wurde auch Esther in den Palast des Königs gebracht, unter Aufsicht Hegai's, des Wächters der Frauen. 9. Und das Mädchen gefiel in seinen Augen, und gewann Gunst vor ihm, und er beeilte sich ihre

טֹובַת מַרְאֶה אֶל־שׁוּשַׁן הַבִּירָה אֶל־בֵּית
הַנָּשִׁים אֶל־יַד הֵגֶא סְרִיס הַמֶּלֶךְ שֹׁמֵר
הַנָּשִׁים וְנָתוֹן תַּמְרֻקֵיהֶן׃ (ד) וְהַנַּעֲרָה
אֲשֶׁר תִּיטַב בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ תַּחַת
וַשְׁתִּי וַיִּיטַב הַדָּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ
כֵּן׃ (ה) אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוּשַׁן
הַבִּירָה וּשְׁמוֹ מָרְדֳּכַי בֶּן יָאִיר בֶּן־שִׁמְעִי
בֶּן־קִישׁ אִישׁ יְמִינִי׃ (ו) אֲשֶׁר הָגְלָה
מִירוּשָׁלַיִם עִם־הַגֹּלָה אֲשֶׁר הָגְלְתָה עִם
יְכָנְיָה מֶלֶךְ־יְהוּדָה אֲשֶׁר הֶגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר
מֶלֶךְ בָּבֶל׃ (ז) וַיְהִי אֹמֵן אֶת־הֲדַסָּה
הִיא אֶסְתֵּר בַּת־דֹּדוֹ כִּי אֵין לָהּ אָב וָאֵם
וְהַנַּעֲרָה יְפַת־תֹּאַר וְטוֹבַת מַרְאֶה וּבְמוֹת
אָבִיהָ וְאִמָּהּ לְקָחָהּ מָרְדֳּכַי לוֹ לְבַת׃
(ח) וַיְהִי בְּהִשָּׁמַע דְּבַר־הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ
וּבְהִקָּבֵץ נְעָרוֹת רַבּוֹת אֶל־שׁוּשַׁן הַבִּירָה
אֶל־יַד הֵגָי וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל־בֵּית
הַמֶּלֶךְ אֶל־יַד הֵגַי שֹׁמֵר הַנָּשִׁים׃
(ט) וַתִּיטַב הַנַּעֲרָה בְעֵינָיו וַתִּשָּׂא חֶסֶד
לְפָנָיו וַיְבַהֵל אֶת־תַּמְרוּקֶיהָ וְאֶת־מָנוֹתֶהָ
לָתֵת לָהּ וְאֵת שֶׁבַע הַנְּעָרוֹת הָרְאֻיוֹת

נ״א מָרְדֳּכַי v. 5. סגל בלא מקף ibid.
נ״א וְהַנַּ׳ v. 7.
נ״א מָנוֹתֶיהָ v. 9. נ״א לָתֵת ibid.

haus" (V. 14.) Ueber das erste war der Eunuch Hege, über das zweite der Eunuch Schaaschgas bestellt. Jedes dieser Gebäude hatte einen Hof (V. 11.) Der oberste Eunuch in jeder Abtheilung des Harems hatte eine außerordentliche Macht über dieselbe, weshalb sich die Frauen seine Gunst sehr streitig machten. — 5. Kisch ist nicht mit Schauls Vater zu verwechseln; indeß scheint der Name im Stamme Binjamin gebräuchlich gewesen zu sein, obgleich die Chron. auch aus dem Stamme Levi eines Kisch erwähnt. — 6. Jechonjah, sonst Jehojochin (Jirm. 27, 20.), der mit 10,000 Jisraeliten von Nebuchadnezzar nach Babel geführt ward, 2 Kön. 24, 14. Jechesk. 1, 2. Vgl. die Einleit. zu diesem Buche. — 7. Die Hadassah (Myrthe) wurde nachgehends Esther von den Persern genannt, d. i. Stern, pers. Sitarch, Zend.: stara, sanskr. tara, griech. ἀςήρ, lat. aster. Mardechai war also der Cousin Esthers. — 8. ותלקח sie wurde so schön gefunden, daß sie unter die Schönen, aus welchen der König die neue Königin wählen sollte, genommen ward. — 9. Bei dem heißen Klima des Morgenlandes war und ist das Salben mit kostbaren Oelen und Salbenmischungen, um üble Gerüche zu vermeiden, und wie der Luxus nun mit sich bringt, um angenehme Gerüche hervor-

לָתֶת־לָהּ מִבֵּית הַמֶּלֶךְ וַיְשַׁנֶּהָ וְאֶת־
נַעֲרוֹתֶיהָ לְטוֹב בֵּית הַנָּשִׁים׃ (י) לֹא־
הִגִּידָה אֶסְתֵּר אֶת־עַמָּהּ וְאֶת־מוֹלַדְתָּהּ
כִּי מָרְדֳּכַי צִוָּה עָלֶיהָ אֲשֶׁר לֹא־תַגִּיד׃
(יא) וּבְכָל־יוֹם וָיוֹם מָרְדֳּכַי מִתְהַלֵּךְ
לִפְנֵי חֲצַר בֵּית־הַנָּשִׁים לָדַעַת אֶת־שְׁלוֹם
אֶסְתֵּר וּמַה־יֵּעָשֶׂה בָּהּ׃ (יב) וּבְהַגִּיעַ
תֹּר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לָבוֹא ׀ אֶל־הַמֶּלֶךְ
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ מִקֵּץ הֱיוֹת לָהּ כְּדָת הַנָּשִׁים
שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵּן יִמְלְאוּ יְמֵי
מְרוּקֵיהֶן שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר
וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בַּבְּשָׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי
הַנָּשִׁים׃ (יג) וּבָזֶה הַנַּעֲרָה בָּאָה אֶל־
הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל־אֲשֶׁר תֹּאמַר יִנָּתֵן לָהּ
לָבוֹא עִמָּהּ מִבֵּית הַנָּשִׁים עַד־בֵּית
הַמֶּלֶךְ׃ (יד) בָּעֶרֶב ׀ הִיא בָאָה וּבַבֹּקֶר
הִיא שָׁבָה אֶל־בֵּית הַנָּשִׁים שֵׁנִי אֶל־יַד
שַׁעֲשְׁגַז סְרִיס הַמֶּלֶךְ שֹׁמֵר הַפִּילַגְשִׁים

v. 12. נ״א כְּדַת v. 13. נ״א יִנָּתֵן

Salbungen und ihre Gaben ihr zu geben, und die sieben auserſehene Mägde aus dem Palaſt des Königs ihr zu geben, und er brachte ſie und ihre Mägde zum Beſten im Frauenhauſe.
10. Esther entdeckte ihr Volk und ihr Geſchlecht nicht, denn Mardechai hatte ihr verboten es zu entdecken.
11. Und Tag für Tag wandelte Mardechai vor dem Hofe des Frauenhauſes, um das Befinden Esther's zu erfahren, und was mit ihr geſchehe.
12. Und wenn die Reihe kam an Mädchen für Mädchen, zum Könige Achaſchweroſch zu kommen, nachdem ihr nach dem Rechte der Frauen zwölf Monde geſchehen, denn ſo lange dauerten die Tage ihrer Salbungen, ſechs Monde mit Myrrhenöl, und ſechs Monde mit Würzen und Frauen-Salbungen,
13. und damit kam das Mädchen zum Könige, Alles was ſie ſprach, ward ihr gegeben, damit zu kommen aus dem Frauenhauſe zum Königshauſe:
14. ſo kam ſie am Abend, und am Morgen kehrte ſie zum zweiten Frauenhauſe zurück unter Aufſicht Schaaſchgas', des Hämlings des Königs, des Wächters der Kebsfrauen; ſie kam nicht wieder zum Könige, außer wenn der

zubringen, ein unentbehrliches Bedürfniß. Wie weit dies ſelbſt ins Volk eingedrungen, erſieht man aus dem Hohenliede 5, 5. Daß dieſer Luxus im Harem aufs höchſte getrieben ward, zeigt V. 12. Esther gewann, ihr erſtes Glück, Gunſt bei Hege, der ſich beeilte, ihr alles Benöthigte zu geben und zwar das Beſte. Daß er hierbei willkürlich verfuhr, deutet das Wort וישנה an, ohne daß dies, wie Ein. annehmen, eine Ortsbezeichnung hat, an den beſten Ort verſetzen. — 10. Ueber den Grund dieſes Verbots iſt man verſchiedener Anſicht; Rabe meint, damit ſie leichter die jüdiſchen Geſetze halten könnte, ohne Aergerniß zu bereiten; And. daß Mardechai fürchtete, der König würde ſie nicht zur Gemahlin machen, wenn er wüßte, daß ſie zu den fortgeführten Juden gehöre. Allein aus dem ganzen Buche geht hervor, daß die Juden im Reiche gehaßt waren, ſ. 3, 8. 13. 8, 11. 9, 1., und dies konnte Grund genug ſein, um der Esther dieſes Verſchweigen zur Nothwendigkeit zu machen. Man hat ferner gefragt, wie lange ſie ihre Abſtammung verſchwiegen? Aus dem Benehmen Haman's, aus ſeiner völligen Unkenntniß des Umſtandes, daß Esther Jüdin ſei, wie dies aus 5, 9. 12. zweifellos hervorgeht, leuchtet es ein, daß es überhaupt Geheimniß geblieben. Wie Esther 7, 3. 4. zum Könige ſpricht, verſchweigt ſie es auch da noch, was auch dadurch beſtätigt wird, daß erſt ſpäter Esther die Verwandſchaft mit Mardechai dem Könige mittheilt 8, 1., ſo daß ſie erſt nach dem glücklichen Ausgang dem Könige ihre Nation genannt haben muß, ſ. 8, 3. 4. 7. — 11. Der Harem wird im Morgenlande mit außerordentlicher Strenge bewacht. Chardin ſagt, daß es jedem zum Verbrechen angerechnet wird, nach dem zu forſchen, was innerhalb ſeiner Mauern vorgeht; ein Mann kann wohl hundert Tage nach einander vor einer Frauenwohnung vorbeigehen, ohne zu erfahren, was darin geſchieht. Darum dieſes fortgeſetzte Forſchen Mardechai's. — 12—14. Wie es mit den Jungfrauen, die verſammelt worden, gehalten wurde, wobei nur die außerordentliche Länge der Vorbereitung, ein ganzes Jahr, auffällt. Myrrhe ſ. I. S. 498. „Alles, was ſie verlangte," um ſich zu

König nach ihr begehrte, und sie namentlich gerufen ward. 15. Und als die Reihe kam an Esther, die Tochter Abichajil's, des Oheims Mardechai's, die er sich zur Tochter angenommen, zum König zu kommen, forderte sie nichts, als was Hegai, der Hämling des Königs, der Wächter der Frauen, sagte, und Esther gewann Gunst in den Augen Aller, die sie sahen. 16. Und Esther wurde gebracht zum König Achaschwerosch in sein Königshaus im zehnten Mond, das ist der Mond Tebeth, im siebenten Jahre seiner Regierung; 17. und der König liebte Esther vor allen Frauen, und sie gewann Gunst und Gnade vor ihm vor allen Jungfrauen, und er setzte die königliche Krone auf ihr Haupt, und machte sie zur Königin an Waschthi's Stelle. 18. Und der König bereitete ein großes Mahl allen seinen Fürsten und Dienern, das Gastmahl Esther's, und verlieh den Landschaften einen Erlaß, und gab Geschenke nach königlicher Weise. 19. Als zum zweiten Male Jungfrauen versammelt wurden, saß Mardechai in der Pforte des Königs. 20. Esther aber entdeckte ihr Geschlecht und ihr Volk nicht, so wie es ihr

לֹא־תָבוֹא עוֹד אֶל־הַמֶּלֶךְ כִּי אִם־חָפֵץ
בָּהּ הַמֶּלֶךְ וְנִקְרְאָה בְשֵׁם׃ (טו) וּבְהַגִּיעַ
תֹּר־אֶסְתֵּר בַּת־אֲבִיחַיִל ׀ דֹּד מָרְדֳּכַי
אֲשֶׁר לָקַח־לוֹ לְבַת לָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ לֹא
בִקְשָׁה דָּבָר כִּי אִם אֶת־אֲשֶׁר יֹאמַר הֵגַי
סְרִיס־הַמֶּלֶךְ שֹׁמֵר הַנָּשִׁים וַתְּהִי אֶסְתֵּר
נֹשֵׂאת חֵן בְּעֵינֵי כָּל־רֹאֶיהָ׃ (טז) וַתִּלָּקַח
אֶסְתֵּר אֶל־הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל־בֵּית
מַלְכוּתוֹ בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא־חֹדֶשׁ טֵבֵת
בִּשְׁנַת־שֶׁבַע לְמַלְכוּתוֹ׃ (יז) וַיֶּאֱהַב הַמֶּלֶךְ
אֶת־אֶסְתֵּר מִכָּל־הַנָּשִׁים וַתִּשָּׂא־חֵן וָחֶסֶד
לְפָנָיו מִכָּל־הַבְּתוּלוֹת וַיָּשֶׂם כֶּתֶר־מַלְכוּת
בְּרֹאשָׁהּ וַיַּמְלִיכֶהָ תַּחַת וַשְׁתִּי׃ (יח) וַיַּעַשׂ
הַמֶּלֶךְ מִשְׁתֶּה גָדוֹל לְכָל־שָׂרָיו וַעֲבָדָיו
אֵת מִשְׁתֵּה אֶסְתֵּר וַהֲנָחָה לַמְּדִינוֹת
עָשָׂה וַיִּתֵּן מַשְׂאֵת כְּיַד הַמֶּלֶךְ׃ (יט)
וּבְהִקָּבֵץ בְּתוּלוֹת שֵׁנִית וּמָרְדֳּכַי יֹשֵׁב
בְּשַׁעַר־הַמֶּלֶךְ׃ (כ) אֵין אֶסְתֵּר מַגֶּדֶת
מוֹלַדְתָּהּ וְאֶת־עַמָּהּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה עָלֶיהָ

הר׳ בח״ק ונ״א וְנִקְרָאָה v. 14.
נ״א מָרְדֳּכַי v. 15. נ״א וַיֶּאֱהַב v. 17.

schmücken und zu verschönern. — 16. טבת, der 4te Monat vom Thischri, der 10te Monat vom Nissan an (vom Neumond des Januars bis zum Neumond des Februars) nur hier. Nach Hieron. hieß er bei den Aegyptern Tôbi (oder Tobi, Tâbi, arab. Tobah). — 18. „Das Mahl Esthers," das Hochzeitmahl. Die Königin, die orientalischen Herrscher hatten unter allen ihren Frauen nur eine solche, hieß שגל s. S. 124. — 19. Während es V. 11. hieß, daß Mardechai täglich vor dem Haremshofe einherging, heißt es hier: er saß (weilte) in der Pforte des Königs. Wenn nun „Pforte des Königs" an sich das Palastthor heißt, so wurde es doch frühzeitig auf das Hohe Landeskollegium übertragen, weil die Beamten sich täglich am Thore des Palastes versammeln mußten, um der Befehle des Königs gewärtig zu sein (Herodot, Xenophon); und es frägt sich daher, was es hier bedeute. Vergleichen wir 4, 2. 6., wo Mardechai im Trauerkostüm nur bis auf die Straße vor dem Palast geht, so müssen wir allerdings den Sinn wörtlich nehmen, im Palastthor (einer großen, gewölbten Halle) sitzen, weilen. Da es aber nicht denkbar ist, daß man einen unbedeutenden, nicht dahin gehörenden Mann daselbst geduldet hätte, auch nicht abzusehen, was Mardechai daselbst stets gewollt, so ist es erklärlich, daß Mardechai, ohne daß Esther ihre Verwandtschaft bekannt hätte, doch durch ihre Vermittelung ein Amt bekommen hatte, das ihn immer nach der Pforte geführt. Dies leuchtet ein, wenn wir 3, 2, lesen: „alle Diener des Königs, die in der Pforte des Königs, bückten sich vor Haman, nur Mardechai nicht," vgl. V. 3. 4, 11. 5, 9. 13.; noch mehr aus den Worten des Königs 6, 10. „und thue so dem Mardechai, dem Jehudi, der in der Pforte des Königs sitzt." Ebenso schon die absolute Redeweise 2, 21. Dieses Amt hatte Mardechai später

מָרְדֳּכַי וְאֶת־מַאֲמַר מָרְדֳּכַי אֶסְתֵּר
עֹשָׂה כַּאֲשֶׁר הָיְתָה בְּאָמְנָה אִתּוֹ׃
(כא) בַּיָּמִים הָהֵם וּמָרְדֳּכַי יֹשֵׁב בְּשַׁעַר־
הַמֶּלֶךְ קָצַף בִּגְתָן וָתֶרֶשׁ שְׁנֵי־סָרִיסֵי
הַמֶּלֶךְ מִשֹּׁמְרֵי הַסַּף וַיְבַקְשׁוּ לִשְׁלֹחַ יָד
בַּמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ׃ (כב) וַיִּוָּדַע הַדָּבָר
לְמָרְדֳּכַי וַיַּגֵּד לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וַתֹּאמֶר
אֶסְתֵּר לַמֶּלֶךְ בְּשֵׁם מָרְדֳּכָי׃ (כג) וַיְבֻקַּשׁ
הַדָּבָר וַיִּמָּצֵא וַיִּתָּלוּ שְׁנֵיהֶם עַל־עֵץ
וַיִּכָּתֵב בְּסֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לִפְנֵי
הַמֶּלֶךְ׃

ג (א) אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה גִּדַּל הַמֶּלֶךְ
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶת־הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי
וַיְנַשְּׂאֵהוּ וַיָּשֶׂם אֶת־כִּסְאוֹ מֵעַל כָּל־
הַשָּׂרִים אֲשֶׁר אִתּוֹ׃ (ב) וְכָל־עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ
אֲשֶׁר־בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ כֹּרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים
לְהָמָן כִּי־כֵן צִוָּה־לוֹ הַמֶּלֶךְ וּמָרְדֳּכַי לֹא

v. 20. עטי׳ בְּאָמְנָה

Mardechai geboten, und Esther that Mardechai's Ausspruch, so wie als sie bei ihm noch in Pflege war. — 21. In jenen Tagen, als Mardechai in der Pforte des Königs saß, ergrimmten Bigthan und Theresch, zwei Hämlinge des Königs, von den Thürhütern, und suchten Hand an den König Achaschwerosch zu legen. 22. Da wurde die Sache dem Mardechai bekannt, und er berichtete sie Esther, der Königin, und Esther sagte es dem Könige im Namen Mardechai's. 23. Als die Sache untersucht und befunden worden, wurden die beiden an den Galgen gehängt, und es ward in das Buch der Zeitereignisse vor dem Könige geschrieben. —

III. Haman's Erhebung und Mordgesetz gegen die Juden.

3. 1. Nach diesen Begebenheiten machte der König Achaschwerosch Haman, Sohn Hammedatha's, den Agagi, groß, und erhob ihn, und setzte seinen Stuhl über alle Fürsten, die bei ihm. 2. Und alle Diener des Königs, die in der Pforte des Königs, bückten und warfen sich nieder vor Haman, denn also hatte der König in Bezug seiner befohlen; aber

erlangt, nachdem Esther Königin geworden, und dies drückt der Verf. durch die Worte aus: „als zum zweiten Male Jungfrauen versammelt wurden." — 21. Warum? giebt die Schrift nicht an. — 22. Trad. Erklärer erzählen, daß Mardechai zum großen jisraelitischen Synedrion gehört und deshalb 70 Sprachen verstand; die beiden Verschwörer wären Tharsen gewesen und hätten im Beisein Mardechai's ihr Vorhaben in tharsischer Sprache besprochen, voraussetzend, daß Mardechai diese nicht verstehe; was aber nicht der Fall. — 23. Die Wichtigkeit dieses Vorfalls für unser Geschehniß wird Kap. 6. klar, sowie 7, 9. —

3. 1. Erst jetzt hebt das eigentliche Geschehniß unseres Buches an. Der König erhebt Haman, den Agagi, zu den höchsten Ehren; dieser fühlt sich, weil Mardechai sich nicht vor ihm demüthigt, so gekränkt, daß er alle Juden im Reiche des Achaschwerosch zu vertilgen strebt, und mit des Königs Erlaubniß erläßt er einen Befehl, am 13ten des 12ten Monats alle Juden zu tödten und ihre Habe zu plündern (K. 3.) — Wieviel Zeit verflossen, bis Haman erhoben ward, läßt sich nicht bestimmen, nur daß er nach V. 7. im ersten Monat des 12ten Jahres das Loos über die Juden warf, so daß also damals 4 Jahre seit der Erwählung Esthers zur Königin vergangen waren (2, 16.) Die gewöhnliche Annahme (schon Josephus) erklärt Agagi Abkömmling der Könige von Amalek, welche Agag geheißen s. I. S. 799. 2 Schem. 15. Nach Xenophon war der Sitz zur Linken des Königs der ehrenvollste, weil die linke Hand sich nicht vertheidigen kann. — 2—4. Der König befahl, vor Haman die volle Adoration s. I. S. 174, das Niederwerfen zur Erde, wahrscheinlich wie ihm selbst, zu machen. Alle Hofbeamte thun dies, nur Mardechai nicht, was jene dem Haman anzeigen. Haman geräth in Zorn und will diese Mißachtung im großartigsten Style rächen. Man frug immer: warum verweigert es Mardechai? Der Verf. wirft selbst V. 3. diese Frage auf, ohne sie zu beantworten. In der Regel antwortet man, daß ihm dies das Religionsgesetz nicht gestatte. Allein

יִכְרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה׃ (ג) וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי
הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר־בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ לְמָרְדֳּכָי
מַדּוּעַ אַתָּה עוֹבֵר אֵת מִצְוַת הַמֶּלֶךְ׃
(ד) וַיְהִי בְּאָמְרָם אֵלָיו יוֹם וָיוֹם וְלֹא
שָׁמַע אֲלֵיהֶם וַיַּגִּידוּ לְהָמָן לִרְאוֹת
הֲיַעַמְדוּ דִּבְרֵי מָרְדֳּכַי כִּי־הִגִּיד לָהֶם
אֲשֶׁר־הוּא יְהוּדִי׃ (ה) וַיַּרְא הָמָן כִּי־אֵין
מָרְדֳּכַי כֹּרֵעַ וּמִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ וַיִּמָּלֵא הָמָן
חֵמָה׃ (ו) וַיִּבֶז בְּעֵינָיו לִשְׁלֹחַ יָד
בְּמָרְדֳּכַי לְבַדּוֹ כִּי־הִגִּידוּ לוֹ אֶת־עַם
מָרְדֳּכָי וַיְבַקֵּשׁ הָמָן לְהַשְׁמִיד אֶת־כָּל־
הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל־מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ
עַם מָרְדֳּכָי׃ (ז) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא־

נ״א וַיְהִי v. 4. כאמרם קרי ibid. נ״א דָּ׳ v. 5.
נ״א מָרְדֳּכַי v. 6. נ״א מָרְדֳּכָי ibid.

Mardechai beugte und warf sich nicht nieder.
3. Da sprachen die Diener des Königs, die in der Pforte des Königs, zum Mardechai: warum übertrittst du den Befehl des Königs?
4. Da geschah es, als sie Tag für Tag zu ihm gesprochen, und er hörte nicht auf sie, berichteten sie es dem Haman, um zu sehen, ob Mardechai's Thun Bestand hätte, denn er hatte ihnen gesagt, daß er ein Jehudi sei.
5. Als Haman sah, daß Mardechai sich nicht beuge und niederwerfe vor ihm, ward Haman voll Grimmes.
6. Aber es schien ihm verächtlich, an Mardechai allein Hand anzulegen, da man ihm das Volk Mardechai's angezeigt hatte, sondern Haman suchte alle Jehudim zu vertilgen, welche im ganzen Reiche des Achaschwerosch waren, als das Volk Mardechai's.
7. Im ersten Monde, das ist der Mond Nißan, im zwölften Jahre

ein solches ist in der That nicht da, und der Midr. läßt daher Haman ein Götzenbild auf seine Kleider und auf die Stelle des Herzens befestigen, so daß, wer vor Haman sich niederwarf, dies zugleich vor Götzen that (2 M. 20, 5.); Raschi: שעשה עצמו אלוה. Daß aber Mardechai ein solches Religionsgesetz auf die Fragen der Diener vorgeschützt, wollte man (Eichhorn) aus V. 4. „denn er hatte ihnen berichtet, daß er ein Jehudi," schließen. Letzteres ist fraglich, da diese Worte sich so eng an die Worte „um zu sehen, ob das Thun Mardechai's Bestand haben würde" schließen, daß man daraus vielmehr einen ähnlichen Sinn, wie 6, 13. voraussetzen muß: eine, damals bei Vielen vorhandene Meinung, daß in einem Streite mit Juden diese doch zuletzt den Sieg davontrügen. Auch würde damit die Frage, warum Mardechai in der That die Adoration verweigerte? nicht beantwortet sein. Eichhorn antwortet: aus unbeugsamen Starrsinn und alter Feindschaft gegen Haman, und setzt voraus, daß Beide schon lange am Hof rivalisirt hätten. Allein dies verräth sich durch Nichts. Vielmehr zeigt der Umstand, daß erst die anderen Höflinge den Haman auf die Vernachlässigung Seitens des Mardechai's aufmerksam machen (V. 4.) und ihm anzeigen mußten, welcher Nation er angehörte (V. 6.), die unbedeutende Stellung, welche Mardechai einnahm, überhaupt, daß Mardechai dem Haman bis dahin ziemlich unbekannt geblieben. Wir müssen daher aufgeben, die Gründe, welche Mardechai zu diesem, wie er sich selbst sagen mußte, höchst gefährlichen Benehmen anzugeben und wußte sie, wie es scheint, der Verf. selbst nicht. Ueberblicken wir die ganze Geschichte, wie sie vor uns liegt, so geht uns soviel hervor, daß ein Nationalkampf bestand und daß die Juden in einer isolirten Stellung gegen Feinde und Verfolger zu kämpfen hatten. In Haman war unstreitig ein, den Juden aufs höchste gehässiges Geschlecht zur höchsten Macht gelangt, so daß unter ihm der Kampf zur Entscheidung kommen mußte. Ob nun der Verf. die Anknüpfung dieser Entscheidung in dem Benehmen des Mardechai willkürlich gegeben, da er keine andere wußte, oder ob sie wirklich so stattgefunden und Mardechai seine Gründe gehabt, den Streit zur Entscheidung zu drängen, läßt sich nicht mehr bestimmen. Jedenfalls erscheint Mardechai im ganzen Buche so, daß wir ihn von bloßem „Starrsinn," „Necken" freihalten müssen. — 6. Das Einfachste war, daß Haman an der Person Mardechai's sich rächte, was ihm in diesem Momente ein Leichtes gewesen wäre (vgl. 5, 14. zu welcher Zeit aber durch den Vorgang in der Nacht 6, 1 ff. schon die Lage der Dinge geändert war). Aber Haman beschloß eine großartige Rache, durch welche er das ihm verhaßte Volk vernichten und sich an Mardechai viel bittrer als wenn bloß an seiner Person, rächen würde, um so mehr, da nun Mardechai als schuldig an dem Untergang seines Volkes erschien. — 7. Haman wollte durch das Loos den für die Vertilgung der Juden günstigen Tag erfahren, zuerst der wievielte Tag im Monat, dann in welchem Monat. Vgl. II. S. 39. 309.

des Königs Achaschwerosch, warf man ein Pur, das ist das Loos vor Haman von Tag zu Tag und von Mond zu Mond, bis zum zwölften Mond, das ist der Mond Adar. 8. Da sprach Haman zum Könige Achaschwerosch: Es giebt da ein Volk, einzeln, zerstreut und abgesondert zwischen den Völkern in allen Landschaften deines Reiches, und ihre Gesetze sind verschieden von allem Volke, und die Gesetze des Königs vollführen sie nicht, und dem Könige gilt es nichts, sie in Ruhe zu lassen. 9. Wenn es dem Könige gefällt, werde ausgeschrieben, sie zu vernichten, und zehntausend Kikar Silbers will ich darwägen in die Hände der Beamteten, in die Schatzkammern des Königs sie zu bringen. 10. Da zog der König seinen Ring von seiner Hand, und gab ihn dem Haman, dem Sohne Hammedatha's, dem Agagi, dem Bedränger der Jehudim. 11. Und der König sprach zu Haman: Das Silber sei dir gegeben, jenes Volk dazu, mit ihm zu

חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי
הָמָן מִיּוֹם ׀ לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים־
עָשָׂר הוּא־חֹדֶשׁ אֲדָר׃ (ח) וַיֹּאמֶר
הָמָן לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ יֶשְׁנוֹ עַם־אֶחָד
מְפֻזָּר וּמְפֹרָד בֵּין הָעַמִּים בְּכֹל מְדִינוֹת
מַלְכוּתֶךָ וְדָתֵיהֶם שֹׁנוֹת מִכָּל־עָם וְאֶת־
דָּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים וְלַמֶּלֶךְ אֵין
שֹׁוֶה לְהַנִּיחָם׃ (ט) אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב
יִכָּתֵב לְאַבְּדָם וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים כִּכַּר־
כֶּסֶף אֶשְׁקוֹל עַל־יְדֵי עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה
לְהָבִיא אֶל־גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ׃ (י) וַיָּסַר הַמֶּלֶךְ
אֶת־טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתְּנָהּ לְהָמָן בֶּן־
הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי צֹרֵר הַיְּהוּדִים׃ (יא)
וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהָמָן הַכֶּסֶף נָתוּן לָךְ
וְהָעָם לַעֲשׂוֹת בּוֹ כַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ׃

Man ist über glückliche und unglückliche Tage im Morgenlande noch jetzt in den tiefsten Aberglauben versenkt; nur daß jetzt statt der Loose die Astrologen die Dinge bestimmen. Die pers. und türk. Herrscher haben ihre Hofastrologen, deren Chef Münadschem-Baschi heißt, und der pers. Schach verlangt oft über die geringfügigsten Dinge Aufschluß z. B. ob er ausreiten, einen Großen einlassen solle? und dgl. Sonst bedient man sich auch der Kalender (Almanach), worin für tausend Dinge die günstige oder ungünstige Zeit verzeichnet steht. ניסן, der erste (von Thischri an 7te) Monat, außer hier noch Nech. 2, 1., nimmt man gew. für ניצן Blumenmonat. In Berach. (En-Jakob I. p. 33.) leitet man es von ניסים her, Wundermonat. אדר der letzte Monat (von Thischri an der 6te), im März, außer im Buche Esther noch Esr. 6, 15., man leitet es von הדר Blüthenpracht im Beginne des Frühlings ab. Der lange Aufschub vom 1ten bis 12ten Monat war natürlich den Juden sehr günstig, da dadurch die Rettung möglicher war, Rabe sagt: dadurch hatten die Juden Zeit zur Buße und wurden gerettet. — 8. Nun hatte Haman die Erlaubniß des Königs einzuholen. Die Rede Hamans ist allerdings sehr gewandt eingerichtet, indem er seine Feinde als ein Volk darstellt, daß 1) überall zerstreut, allen Nationen feindlich gegenübersteht, 2) des Königs Gesetze nicht achtet, also auch dem König feindlich ist, 3) dessen Duldung dagegen dem Könige keinen ausgleichenden Vortheil bringe — Aussagen, wie sie seitdem unsterblich im Munde der Judenhasser waren; ein Mehreres wußten sie niemals vorzubringen. שוה ל־ sonst Jemandem gleichen; in unserem Buche nach 5, 13.: Jemandem etwas gelten, also hier Vortheil bringen. And.: „es ist für den König nicht schicklich." — 9. Noch mehr, er bietet dem Könige für die Juden 10,000 Kikar Silbers dar, s. I. S. 527, eine Summe von ungeheuerm Umfange, nach dem älteren Schekel 8,750,000 Thaler C. M., nach dem spätern Schekel gar 21,250,000 Thaler C. M. Man hat hierin eine Unwahrscheinlichkeit gefunden, weil ein Privatmann so viel nicht leisten könnte. Allein von dem ungeheuern Reichthum der Günstlinge im Morgenlande geben schon sehr alte Berichte (Herodot) und neuere Vorgänge Kunde. Und was mehr, die Worte des Königs: והכסף נתון לך „das Silber sei dir gegeben" V. 11. erweisen, daß Haman kein Anerbieten aus seinem eigenen Schatze macht, sondern aus der Beute, die den Juden abgenommen wird (V. 13.) Sagt Haman: „ich will darwägen," so heißt dies: ich sorge dafür, daß soviel in die Schatzkammer kommt, oder: ich zahle es einstweilen aus. — 10. Wozu der König dem Haman seinen Siegelring übergiebt, ist aus V. 12. klar,

(יב) וַיִּקָּרְאוּ סֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בַּחֹדֶשׁ
הָרִאשׁוֹן בִּשְׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם בּוֹ וַיִּכָּתֵב
כְּכָל־אֲשֶׁר־צִוָּה הָמָן אֶל אֲחַשְׁדַּרְפְּנֵי־
הַמֶּלֶךְ וְאֶל־הַפַּחוֹת אֲשֶׁר ׀ עַל־מְדִינָה
וּמְדִינָה וְאֶל־שָׂרֵי עַם וָעָם מְדִינָה
וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ בְּשֵׁם
הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ נִכְתָּב וְנֶחְתָּם בְּטַבַּעַת

קמץ בז״ק v. 12. נ״א וְנֶחְתָּם ibid.

thun wie es gut in deinen Augen. 12. Da wurden die Schreiber des Königs gerufen, im ersten Mond, am dreizehnten Tage desselben, und es wurde geschrieben ganz so wie Haman gebot, an die Satrapen des Königs und an die Pascha's, die über jegliche Landschaft, und an die Fürsten jegliches Volkes, Landschaft für Landschaft nach ihrer Schrift, und Volk für Volk nach seiner Sprache, im Namen des Königs Achaschwerosch geschrieben,

zum Untersiegeln der Befehle, vgl. I. S. 221. II. S. 592. — 12. אחשדרפנן in diesem Buche und Dan., Satrap, Regent einer größern Provinz, in der pers. Form Kschatrap. And. von Khs'a (Schah, König) und derbân, Wächter des königlichen Hofes, Saadias sehr sonderbar: אחים שדרים פנימה. — פחה Pascha, Regent einer kleinern Provinz, einer Landschaft, die ein Theil der Satrapie ist, schon im Buch der Könige. שרים Anführer eines einzelnen Volkes oder Volksstammes in einem Lande, die wieder unter den Pascha's und Satrapen standen.



Griechische Wettläufer. Von antiken Bildwerken.

הַמֶּלֶךְ׃ (יג) וְנִשְׁלוֹחַ סְפָרִים בְּיַד הָרָצִים
אֶל־כָּל־מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ לְהַשְׁמִיד לַהֲרֹג
וּלְאַבֵּד אֶת־כָּל־הַיְּהוּדִים מִנַּעַר וְעַד־זָקֵן
טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד בִּשְׁלוֹשָׁה עָשָׂר
לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים־עָשָׂר הוּא־חֹדֶשׁ אֲדָר
וּשְׁלָלָם לָבוֹז׃ (יד) פַּתְשֶׁגֶן הַכְּתָב לְהִנָּתֵן
דָּת בְּכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה גָּלוּי לְכָל־
הָעַמִּים לִהְיוֹת עֲתִדִים לַיּוֹם הַזֶּה׃
(טו) הָרָצִים יָצְאוּ דְחוּפִים בִּדְבַר הַמֶּלֶךְ
וְהַדָּת נִתְּנָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה וְהַמֶּלֶךְ
וְהָמָן יָשְׁבוּ לִשְׁתּוֹת וְהָעִיר שׁוּשָׁן
נָבוֹכָה׃

ד (א) וּמָרְדֳּכַי יָדַע אֶת־כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה
וַיִּקְרַע מָרְדֳּכַי אֶת־בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׁ שַׂק
וָאֵפֶר וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק זְעָקָה
גְדוֹלָה וּמָרָה׃ (ב) וַיָּבוֹא עַד לִפְנֵי שַׁעַר־
הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לָבוֹא אֶל־שַׁעַר הַמֶּלֶךְ
בִּלְבוּשׁ שָׂק׃ (ג) וּבְכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה
מְקוֹם אֲשֶׁר דְּבַר־הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מַגִּיעַ
אֵבֶל גָּדוֹל לַיְּהוּדִים וְצוֹם וּבְכִי וּמִסְפֵּד

נ״א לְהִנָּתֵן v. 14. נ״א עֲתִידִים ibid.
נ״א וּמָרְדֳּכַי v. 1. נ״א ד׳ ibid.

und besiegelt mit dem Ringe des Königs. 13. Und Briefe wurden gesandt durch die Läufer nach allen Landschaften des Königs, zu vertilgen, umzubringen und zu vernichten alle Jehudim vom Knaben bis zum Greise, Kinder und Frauen, an Einem Tage, am dreizehnten des zwölften Mondes, das ist der Mond Adar, und ihre Habe zu plündern. 14. Eine Abschrift der Schrift ward, um als Gesetz in allen Landschaften gegeben zu werden, allen Völkern bekannt gemacht, um bereit zu sein auf diesen Tag. 15. Die Läufer gingen eilends ab mit dem Befehl des Königs, und das Gesetz ward ausgegeben in Schuschan, der Veste; und der König und Haman saßen beim Trinkgelage, aber die Stadt Schuschan war bestürzt. —

IV. Mardechai fordert Esther auf, Gnade beim Könige zu erwirken, und sie verspricht es.

4. 1. Als Mardechai Alles erfuhr, was geschehen, da zerriß Mardechai seine Kleider, und kleidete sich in Sack und Asche, und ging mitten in die Stadt hinaus, und schrie ein lautes und bittres Geschrei. 2. So kam er bis vor die Pforte des Königs, denn zur Pforte des Königs durfte man nicht im Sackkleide kommen. 3. Und in allen Landschaften, wohin nur der Befehl des Königs und sein Gesetz gelangte, war große Trauer bei den Jehudim, und Fasten und Weinen und

Jedes Volk hat seine Sprache, in einer Provinz hat dann irgend eine als Gesetzessprache (Schrift) die Obhand. — 13. Aus 8, 10. ersieht man, daß unter הרצים „Läufer" auch berittene Eilboten zu verstehen, obgleich wir schon II. S. 280 und 980 von der außerordentlichen Fähigkeit der persischen Schatirs, d. i. Läufer sprachen, welche mit jedem Pferde Schritt halten. Auch in Griechenland brachten es die Läufer zu einer großen Fertigkeit, wozu die öffentlichen Wettrennen nicht wenig beitrugen. — 14. פתשגן, im B. Esra פרשגן Abschrift, Ursprung höchstens aus dem Sanskrit herzuleiten pratisâsana. Zend.: paitisaoghana. — 15. Des Gegensatzes wegen „die Stadt Schuschan" statt: „die Juden in Schuschan." —

4. 1. Mardechai fordert die Königin Esther auf, bei dem Könige für die Juden zu interveniren, und diese verspricht es, obgleich nach dortigem Gesetze mit Gefahr ihres Lebens (K. 4.) — An dem Schlusse des V. 1. haben

Wehklagen, Sack und Asche legten Viele an.
4. Da kamen die Mägde Esthers und ihre
Hämlinge und berichteten es ihr; und die
Königin erschrak sehr, und sandte Kleider,
Mardechai zu bekleiden und sein Sackkleid
ihm abzunehmen, aber er nahm sie nicht an.
5. Da rief Esther den Hathach, von den
Hämlingen des Königs, den er für sie be-
stellt hatte, und entbot ihn an Mardechai,
um zu erfahren, was und warum dies wäre?
6. Und Hathach ging zu Mardechai hinaus,
auf die Straße der Stadt, die vor der Pforte
des Königs; 7. und Mardechai berichtete ihm
Alles, was ihm begegnet war, und die genaue
Angabe des Silbers, das Haman in die
Schatzkammern des Königs darzuwägen ver-
sprochen für die Jehudim, um sie zu ver-
nichten, 8. und eine Abschrift der Gesetzes-
schrift, die in Schuschan ausgegeben worden,
um sie zu vertilgen, gab er ihm, sie Esther
sehen zu lassen, und ihr zu berichten und
ihr zu entbieten, zum Könige zu gehen, ihn
anzuflehen und um ihr Volk vor ihm zu
bitten. 9. Da kam Hathach und berichtete
Esther die Worte Mardechai's. 10. Und
Esther sprach zu Hathach, und entbot ihn
an Mardechai: 11. Alle Diener des Kö-
nigs und das Volk in den Landschaften

שַׂק וָאֵפֶר יֻצַּע לָרַבִּים׃ (ד) וַתָּבוֹאינָה
נַעֲרוֹת אֶסְתֵּר וְסָרִיסֶיהָ וַיַּגִּידוּ לָהּ
וַתִּתְחַלְחַל הַמַּלְכָּה מְאֹד וַתִּשְׁלַח בְּגָדִים
לְהַלְבִּישׁ אֶת־מָרְדֳּכַי וּלְהָסִיר שַׂקּוֹ
מֵעָלָיו וְלֹא קִבֵּל׃ (ה) וַתִּקְרָא אֶסְתֵּר
לַהֲתָךְ מִסָּרִיסֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר הֶעֱמִיד
לְפָנֶיהָ וַתְּצַוֵּהוּ עַל־מָרְדֳּכָי לָדַעַת מַה־זֶּה
וְעַל־מַה־זֶּה׃ (ו) וַיֵּצֵא הֲתָךְ אֶל־מָרְדֳּכָי
אֶל־רְחוֹב הָעִיר אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר־
הַמֶּלֶךְ׃ (ז) וַיַּגֶּד־לוֹ מָרְדֳּכַי אֵת כָּל־
אֲשֶׁר קָרָהוּ וְאֵת ׀ פָּרָשַׁת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר
אָמַר הָמָן לִשְׁקוֹל עַל־גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ
בַּיְּהוּדִיִּים לְאַבְּדָם׃ (ח) וְאֶת־פַּתְשֶׁגֶן
כְּתָב־הַדָּת אֲשֶׁר־נִתַּן בְּשׁוּשָׁן לְהַשְׁמִידָם
נָתַן לוֹ לְהַרְאוֹת אֶת־אֶסְתֵּר וּלְהַגִּיד לָהּ
וּלְצַוּוֹת עָלֶיהָ לָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ לְהִתְחַנֶּן־
לוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלְּפָנָיו עַל־עַמָּהּ׃ (ט) וַיָּבוֹא
הֲתָךְ וַיַּגֵּד לְאֶסְתֵּר אֵת דִּבְרֵי מָרְדֳּכָי׃
(י) וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לַהֲתָךְ וַתְּצַוֵּהוּ אֶל־
מָרְדֳּכָי׃ (יא) כָּל־עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם

יתור ו׳ v. 4. נ״א מָרְדֳּכָי v. 6.
נ״א לִשְׁקוֹל v. 7. יתיר ו׳ ibid. עטי׳ וְעַם v. 11.

Viele Anstand genommen, ohne an die Ausschmückung von Seiten des Verf. zu denken. — 4. Aus dem Folgenden (V. 5.) geht hervor, daß die Hofleute der Esther dieser nur von dem Auftreten Mardechai's in Trauerkleidern, welches, da Mardechai zum Hofstaate gehörte, jenen auffallen mußte, berichteten. Daß der Befehl Hamans im abgeschlossenen Harem unbekannt geblieben, kann dem nicht auffallen, der mit morgenländischen Sitten nicht unbekannt ist. Sie schickt ihm bessre Kleider, um dem Mardechai ihr Beileid zu bezeugen und dadurch Gelegenheit zu haben, die Ursache zu erfahren. — 5. Auf seine Weigerung sendet sie ihren Vertrauten an ihn, um die Ursache zu erkunden. Einige trad. Erklärer halten den Hathach für Danijel. — 7. פרשת nur hier und 10, 2. genaue Auseinandersetzung vgl. 3 M. 24, 12. — 8. ולצוות, sehr fein, weil damit der „Befehl" aus dem Vorhergehenden allein hergeleitet wird. — 11. Die ganze Entwickelung der Verhandlung zwischen Esther und Mardechai ist einfach und den Umständen angemessen. Nach Herodot war es Dejokes, K. v. Medien, der diese strenge Etikette einführte. Als die sieben Großen den Pseudosmerdis getödtet, kamen sie überein, sich allein von diesem Gesetze auszunehmen. Nach Xenophon hatten die pers. Könige einen langen goldenen Stab zum Zepter, wie er auch in den persepolitanischen Skulpturen erscheint. דת לו für דתו. אחת ein unabänderliches, eines für Alle. ישט nur hier, 5, 2. und 8, 4.

des Königs wissen, daß Jeder, Mann und Weib, der zum Könige kommt in den innern Hof, ohne gerufen zu sein, für den gilt das eine Gesetz, ihn zu tödten, außer welchem der König den goldenen Zepter hinstreckt, so bleibt er leben; ich aber ward zum Könige nicht berufen schon dreißig Tage. 12. Und man berichtete dem Mardechai die Worte Esther's. 13. Und Mardechai ließ der Esther antworten: Bilde dir nicht ein, gerettet zu werden im Hause des Königs von allen Jehudim. 14. Denn wenn du stillschweigst in dieser Zeit, wird Befreiung und Rettung den Jehudim erstehen von einer andern Seite, du aber und deines Vaters Haus, werdet untergehen; und wer weiß, ob nicht um eine Zeit wie diese du zur königlichen Würde gelangt bist? 15. Da ließ Esther dem Mardechai antworten: 16. Geh, versammle alle Jehudim, die sich in Schuschan finden, und fastet um meinetwillen, und esset nicht und trinket nicht drei Tage, Nacht und Tag, auch ich mit meinen Mägden werde also fasten; und alsdann will ich zum Könige gehen, ob es auch nicht nach dem Gesetz; und soll ich umkommen, so komm' ich um. 17. Und Mardechai ging hin, und that ganz wie ihm Esther entboten hatte. —

מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ יֹדְעִים אֲשֶׁר כָּל־אִישׁ
וְאִשָּׁה אֲשֶׁר־יָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ אֶל־הֶחָצֵר
הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא־יִקָּרֵא אַחַת דָּתוֹ
לְהָמִית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט־לוֹ הַמֶּלֶךְ
אֶת־שַׁרְבִיט הַזָּהָב וְחָיָה וַאֲנִי לֹא
נִקְרֵאתִי לָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים
יוֹם׃ (יב) וַיַּגִּידוּ לְמָרְדֳּכָי אֵת דִּבְרֵי
אֶסְתֵּר׃ (יג) וַיֹּאמֶר מָרְדֳּכַי לְהָשִׁיב אֶל־
אֶסְתֵּר אַל־תְּדַמִּי בְנַפְשֵׁךְ לְהִמָּלֵט בֵּית־
הַמֶּלֶךְ מִכָּל־הַיְּהוּדִים׃ (יד) כִּי אִם־
הַחֲרֵשׁ תַּחֲרִישִׁי בָּעֵת הַזֹּאת רֶוַח וְהַצָּלָה
יַעֲמוֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאַתְּ וּבֵית־
אָבִיךְ תֹּאבֵדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם־לְעֵת כָּזֹאת
הִגַּעַתְּ לַמַּלְכוּת׃ (טו) וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר
לְהָשִׁיב אֶל־מָרְדֳּכָי׃ (טז) לֵךְ כְּנוֹס אֶת־
כָּל־הַיְּהוּדִים הַנִּמְצְאִים בְּשׁוּשָׁן וְצוּמוּ
עָלַי וְאַל־תֹּאכְלוּ וְאַל־תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת
יָמִים לַיְלָה וָיוֹם גַּם־אֲנִי וְנַעֲרֹתַי אָצוּם
כֵּן וּבְכֵן אָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא־כַדָּת
וְכַאֲשֶׁר אָבַדְתִּי אָבָדְתִּי׃ (יז) וַיַּעֲבֹר מָרְדֳּכָי
וַיַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוְּתָה עָלָיו אֶסְתֵּר׃

קמץ בז"ק v. 12. נ"א מָרְדֳּכָי v. 13.
נ"א דְ׳ v. 15. נ"א דְ׳ v. 17.

im Hiph., rad. שט, שת. — 13. 14. Die Rede Mardechai's, so kurz, wie sie ist, enthält die dringlichsten Momente. Zuerst ganz konkret, daß sie, wenn auch im Palaste, doch derselben Gefahr ausgesetzt wäre, sobald es ruchtbar würde, daß sie Jüdin sei. Zweitens abstrakt: den Juden würde von anderer Seite Rettung kommen, sie aber in gerechter Vergeltung ihrer Treulosigkeit an ihrem Volke untergehen. Drittens, daß sie um dessentwillen, was jetzt vorginge, von der göttlichen Vorsehung zum Throne berufen worden — Gründe, welche auf Esther's Gemüth tief wirken mußten. תדמי Rabe u. Raschi: תחשבי. לעת כזאת Rabe: בעבור העת הזאת שתושיעי את ישראל. — 16. Die Juden und Esther selbst sollen sich kasteien und Buße thun, daß Gott ihnen gnädig sei. Lächerlich ist es, wenn man eingewendet hat, daß Esther dadurch ihrer Schönheit Abbruch gethan; da ja nicht ausgesprochen ist, daß sie sich nicht erst wieder erholt. Rabe hebt hervor, daß Esther mehr auf Gott, als auf ihre Schönheit vertrauete. Vgl. noch 1 M. 43, 14. — 17. ויעבר Raschi erkl. Mardechai übertrat das Gesetz und fastete am 14ten 15ten und 16ten Nissan, also am Peßachfest, weil am 13ten (3, 12.) der Befehl Haman's geschrieben worden. Es konnten aber leicht mehrere Tage dazwischenliegen. —

V. Esther ladet den König und Haman zum einen- und andern Male zum Mahle; Haman läßt einen Galgen für Mardechai bauen.

5. 1. Und es war am dritten Tage, kleidete sich Esther als Königin an, und trat in den innern Hof des Königshauses, dem Königshause gegenüber; und der König saß auf seinem königlichen Throne im Königshause, dem Eingang des Hauses gegenüber. 2. Da geschah es, als der König Esther, die Königin, im Hofe stehen sah, gewann sie Gunst in seinen Augen, und der König streckte der Esther den goldnen Zepter hin, der in seiner Hand, und Esther nahete und berührte die Spitze des Zepters. 3. Da sprach der König zu ihr: Was ist dir, Esther, Königin? und was ist dein Verlangen? Sei es die Hälfte des Königreichs, es werde dir gewährt. 4. Und Esther sprach: Wenn es dem Könige gefällt, komme der König und Haman heute zum Mahle, welches ich für ihn bereitet habe. 5. Da sprach der König: Holet schnell Haman, das Wort Esthers auszuführen. Und es kam der König und

ה (א) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַתִּלְבַּשׁ
אֶסְתֵּר מַלְכוּת וַתַּעֲמֹד בַּחֲצַר בֵּית־
הַמֶּלֶךְ הַפְּנִימִית נֹכַח בֵּית הַמֶּלֶךְ
וְהַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ בְּבֵית
הַמַּלְכוּת נֹכַח פֶּתַח הַבָּיִת׃ (ב) וַיְהִי
כִרְאוֹת הַמֶּלֶךְ אֶת־אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה
עֹמֶדֶת בֶּחָצֵר נָשְׂאָה חֵן בְּעֵינָיו וַיּוֹשֶׁט
הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר אֶת־שַׁרְבִיט הַזָּהָב אֲשֶׁר
בְּיָדוֹ וַתִּקְרַב אֶסְתֵּר וַתִּגַּע בְּרֹאשׁ
הַשַּׁרְבִיט׃ (ג) וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה־לָּךְ
אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וּמַה־בַּקָּשָׁתֵךְ עַד־חֲצִי
הַמַּלְכוּת וְיִנָּתֵן לָךְ׃ (ד) וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר
אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב יָבוֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמָן
הַיּוֹם אֶל־הַמִּשְׁתֶּה אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי לוֹ׃
(ה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַהֲרוּ אֶת־הָמָן לַעֲשׂוֹת
אֶת־דְּבַר אֶסְתֵּר וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמָן אֶל־

נ״א כר׳ v. 2. נ״א וְיִנָּתֵן v. 3.

5. 1. Esther erscheint vor dem Könige, wird von ihm huldreich empfangen und ladet ihn und Haman zum Mahle ein, Haman läßt einen Galgen bauen um Mardechai zu henken (K. 5.) — Die Abbildung des Palastes zu Teheran, die wir II. S. 218 gegeben, macht die Situation völlig klar. Die Audienzen werden in einer Halle gegeben, deren Vorderseite völlig offen (höchstens durch einen Vorhang geschlossen) nach dem Hofe des Palastes geht. Der König sitzt auf dem Throne an der Rückseite der Halle, die Audienzhabenden stehen im Hofe und werden nur namentlich in die Halle berufen. Unter: „Haus des Königs" ist das erste Mal der ganze Palast, das zweite Mal die spezielle Residenz des Königs in ihm zu verstehen, s. Anm. zu 2, 2. — 2. Esther tritt im Hofe auf (V. 1.), der König streckt ihr als Zeichen der Begnadigung den goldnen Zepter hin, Esther tritt in die Halle und berührt den Zepter. — 3. Der, öfter wiederholte Ausdruck des Königs „auch die Hälfte des Königreichs ff." ist natürlich Hyperbel, erhält aber dadurch mehr Licht, daß es bei den orientalischen Herrschern Sitte war und ist, nicht Geldgeschenke zu machen, sondern Städte und ganze Distrikte zur Lieferung irgend eines Artikels zu verschenken. So erhielt, um ein Beispiel anzuführen, Themistokles vom Xerxes die Stadt Magnesia zur Lieferung seines Brodes, Myonta anderer Lebensmittel, Lampsakus seines Weines. Herodot erzählt, daß die Einkünfte der Stadt Anthylla der persischen Königin zu den Kosten ihrer Sandalen geschenkt wurden. — 4. Man wunderte sich, daß Esther nicht sofort gegen Haman auftritt, sondern erst wiederholt die Anwesenheit des Königs und Hamans zum Mahle erbittet. Allein Esther wollte den König in der Geneigtheit der Herzensfreudigkeit beim Mahle überraschen, wollte zuvor dem Hofe die Gunst des Königs für sie erweisen, damit die Hofleute um so geneigter wären ihr beizustehen, wollte endlich Haman sicher machen und ihn dann um so schneller besiegen, als er gegenwärtig, überrascht und vor ihr selbst war. Es ist dies also höchst schlaue Berechnung. Kam hinzu, daß nach persischer Sitte, wie Herodot bemeldet, eine Bitte, bei einem Gastmahl an den Kaiser gethan, von ihm nicht abgeschlagen werden durfte, so ist es desto

Haman zu dem Mahle, welches Esther bereitet
hatte. 6. Und der König sprach zu Esther
beim Weintrinken: Was ist deine Bitte? Es
soll dir gewährt werden; und was dein Ver-
langen? Sei es die Hälfte des Königreichs,
es soll geschehen. 7. Da antwortete Esther
und sprach: Meine Bitte und mein Ver-
langen ist: 8. wenn ich Gunst gefunden in
den Augen des Königs, und wenn es dem
Könige gefällt, meine Bitte zu gewähren,
und mein Verlangen zu erfüllen, so komme
der König und Haman zu dem Mahle, welches
ich für sie bereiten werde, und morgen will
ich nach dem Worte des Königs thun. 9. Da
ging Haman an diesem Tage froh und fröh-
lichen Herzens hinweg; als aber Haman den
Mardechai in der Pforte des Königs sah,
und er stand nicht auf und rührte sich nicht
vor ihm, da ward Haman des Grimmes
voll über Mardechai. 10. Aber Haman be-
zwang sich, und ging nach seinem Hause,
und sandte hin, und ließ seine Freunde und
Seresch, seine Gemahlin, holen. 11. Da zählte
ihnen Haman die Herrlichkeit seines Reich-
thums auf und die Menge seiner Söhne,
und wie sehr ihn der König groß gemacht
und wie er ihn erhoben über die Fürsten
und die Diener des Königs; 12. und Haman
sprach: Auch ließ Esther, die Königin, mit
dem Könige zu dem Mahle, das sie bereitet,

הַמִּשְׁתֶּה אֲשֶׁר־עָשְׂתָה אֶסְתֵּר׃ (ו) וַיֹּאמֶר
הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר בְּמִשְׁתֵּה הַיַּיִן מַה־
שְּׁאֵלָתֵךְ וְיִנָּתֵן לָךְ וּמַה־בַּקָּשָׁתֵךְ עַד־
חֲצִי הַמַּלְכוּת וְתֵעָשׂ׃ (ז) וַתַּעַן אֶסְתֵּר
וַתֹּאמַר שְׁאֵלָתִי וּבַקָּשָׁתִי׃ (ח) אִם־
מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וְאִם־עַל־הַמֶּלֶךְ
טוֹב לָתֵת אֶת־שְׁאֵלָתִי וְלַעֲשׂוֹת אֶת־
בַּקָּשָׁתִי יָבוֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמָן אֶל־הַמִּשְׁתֶּה
אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לָהֶם וּמָחָר אֶעֱשֶׂה כִּדְבַר
הַמֶּלֶךְ׃ (ט) וַיֵּצֵא הָמָן בַּיּוֹם הַהוּא שָׂמֵחַ
וְטוֹב לֵב וְכִרְאוֹת הָמָן אֶת־מָרְדֳּכַי
בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ וְלֹא־קָם וְלֹא־זָע מִמֶּנּוּ
וַיִּמָּלֵא הָמָן עַל־מָרְדֳּכַי חֵמָה׃ (י) וַיִּתְאַפַּק
הָמָן וַיָּבוֹא אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּשְׁלַח וַיָּבֵא אֶת־
אֹהֲבָיו וְאֶת־זֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ׃ (יא) וַיְסַפֵּר
לָהֶם הָמָן אֶת־כְּבוֹד עָשְׁרוֹ וְרֹב בָּנָיו וְאֵת
כָּל־אֲשֶׁר גִּדְּלוֹ הַמֶּלֶךְ וְאֵת אֲשֶׁר נִשְּׂאוֹ
עַל־הַשָּׂרִים וְעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ׃ (יב) וַיֹּאמֶר
הָמָן אַף לֹא־הֵבִיאָה אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה
עִם־הַמֶּלֶךְ אֶל־הַמִּשְׁתֶּה אֲשֶׁר־עָשָׂתָה כִּי

v. 6. נ״א וְיִנָּתֶן או וְיִנָּתֵן
v. 8. נ״א אֶעֱשֶׂה   v. 9. נ״א מָרְדְּכַי
v. 12. נ״א הֵבִיאָה

einleuchtender. — 6. Aelian berichtet, daß die Perser, nachdem sie sich mit Speisen gesättigt, Trinkgelage zu halten pflegten. Der König setzte voraus, daß Esther nicht um dieses Mahles willen ihr Leben aufs Spiel gesetzt. — 8. Morgen will sie ihm ihre Bitte vortragen. — 9. Je höher Haman sich durch die eben erwiesene Gunst der Königin erhoben fühlte, desto tiefer war er durch Mardechai's beharrlichen Stolz gereizt, so daß er die Befriedigung der Rache an Mardechai, die er Anfangs durch den Untergang aller Juden um so großartiger machen wollte, nicht mehr zurückhalten konnte. Wir haben in der Anmerk. zu 2, 10. gesehen, daß die Abkunft Esthers und ihre Verwandtschaft mit Mardechai noch immer unbekannt war (s. 8, 1.) — 10. Das einfache ויתאפק läßt uns einen tiefen Blick in die Stellung eines solchen Günstlings, wie Haman war, werfen. So hoch und glänzend diese war, so erforderte sie dennoch die größte Vorsicht, da irgend ein Machtschritt die Eifersucht des Königs wecken und jenen in das Nichts zurückschleudern konnte, aus welchem der König ihn erhoben. Richtig bemerkte Raschi: „denn er fürchtete sich sich zu rächen ohne des Königs Erlaubniß.“ — 11. „Die Menge seiner Söhne“ erkl. man: die Größe seiner Söhne, die zu hohen Ehrenstellen erhoben waren, wodurch wieder seine Stellung gesicherter. — 12. Die

Niemanden kommen, außer mich, und auch auf morgen bin ich zu ihr eingeladen mit dem Könige. 13. Aber alles Dies gilt mir nichts, so lange Zeit ich Mardechai, den Jehudi, in der Pforte des Königs sitzen sehe. 14. Da sprach zu ihm Seresch, seine Gemahlin, und alle seine Freunde: Man mache einen Galgen, funfzig Ellen hoch, und am Morgen sprich zum Könige, daß man Mardechai daran hänge, und geh mit dem Könige fröhlich zum Mahle. Da gefiel die Rede Haman, und er machte den Galgen.

אִם־אוֹתִי וְגַם־לְמָחָר אֲנִי קְרוּא־לָהּ עִם־
הַמֶּלֶךְ׃ (יג) וְכָל־זֶה אֵינֶנּוּ שֹׁוֶה לִי בְּכָל־
עֵת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת־מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי
יוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ׃ (יד) וַתֹּאמֶר לוֹ
זֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ וְכָל־אֹהֲבָיו יַעֲשׂוּ־עֵץ גָּבֹהַּ
חֲמִשִּׁים אַמָּה וּבַבֹּקֶר ׀ אֱמֹר לַמֶּלֶךְ וְיִתְלוּ
אֶת־מָרְדֳּכַי עָלָיו וּבֹא עִם־הַמֶּלֶךְ אֶל־
הַמִּשְׁתֶּה שָׂמֵחַ וַיִּיטַב הַדָּבָר לִפְנֵי הָמָן
וַיַּעַשׂ הָעֵץ׃

VI. Der König läßt dem Mardechai große Ehren erweisen.

6. 1. In derselben Nacht floh der Schlaf den König, und er befahl das Buch der Denkwürdigkeiten, der Zeitereignisse zu bringen, und sie wurden vor dem Könige verlesen. 2. Da fand sich geschrieben, daß Mardechai hinterbracht habe über Bigthana und Theresch, zwei Hämlinge des Königs, von den Thürhütern, daß sie suchten Hand anzulegen an den König Achaschwerosch. 3. Und der König sprach: Was für Ehre und Auszeichnung ist dem Mardechai hierfür geschehen? Und die

ו (א) בַּלַּיְלָה הַהוּא נָדְדָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ
וַיֹּאמֶר לְהָבִיא אֶת־סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת דִּבְרֵי
הַיָּמִים וַיִּהְיוּ נִקְרָאִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ׃
(ב) וַיִּמָּצֵא כָתוּב אֲשֶׁר הִגִּיד מָרְדֳּכַי עַל־
בִּגְתָנָא וָתֶרֶשׁ שְׁנֵי סָרִיסֵי הַמֶּלֶךְ מִשֹּׁמְרֵי
הַסַּף אֲשֶׁר בִּקְשׁוּ לִשְׁלֹחַ יָד בַּמֶּלֶךְ
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ׃ (ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה־
נַּעֲשָׂה יְקָר וּגְדוּלָּה לְמָרְדֳּכַי עַל־זֶה

v. 14. נ״א אֶת־ v. 2. נ״א רֶשׁ

persischen Könige aßen, wie die griech. Autoren berichten, meist allein, höchstens, daß die Königin Mutter und die Königin zugelassen wurden; indeß erscheinen die Sitten am Hofe des Achaschwerosch etwas freier, da Haman zur Tafel der Königin geladen ward und aus den Worten Haman's hervorgeht, daß dies in der herrschenden Sitte nichts unmögliches war, so daß diese Ehre dadurch noch erhöhet wird, daß er allein von allen Großen hierzu gelangt. Desto empfindlicher war er für diese Ehre. — 13. Höchst psychologisch: so gut wie den Lukullus das gefaltete Rosenblatt auf seinem Lager störte. — 14. Die Höhe des Galgens soll den Schimpf erhöhen, und gehört wohl dem Verfasser an. —

6. 1. Bis hierher hatte der Knoten sich geschürzt; über die jüdische Nation war das Schwert der Vernichtung erhoben; Mardechai schwebte in der größten und nächsten Gefahr. Nur ein Lichtblick war auf das dunkle Gemälde gefallen, die Gunst, die Esther bei dem Könige gefunden. Jetzt aber treten wir der Lösung einen Schritt näher. Durch ein deutlich erkennbares Wirken der göttlichen Vorsehung kommt dem Könige jene seine Lebensrettung durch Mardechai zur Erinnerung; wenn spät, will er Mardechai dafür lohnen, und Haman selbst wird das Werkzeug, daß dem Mardechai die höchste Ehre erzeigt wird. Die gerechte Vergeltung an Haman beginnt und die Ahnung seines Sturzes bemeistert sich schon seiner und seiner Partei (K. 6.) — Alte und neuere orient. Völker trugen und tragen die höchste Sorgfalt, alle Vorkommnisse aufzuzeichnen; Schreiber sind überall anwesend beim Könige, um jeden, auch den geringsten Vorgang aufzuzeichnen. Allerdings wurde so eher eine Geschichte des Hofes und des Herrschers, als des Reiches geliefert. In den BB. Esra und Nechem., wie bei den griech. Autoren werden die persischen Annalen wiederholt erwähnt. — 2. Vgl. 2, 21. — 3. Josephus leitet dies gut ein, indem er

וַיֹּאמְרוּ נַעֲרֵי הַמֶּלֶךְ מְשָׁרְתָיו לֹא־נַעֲשָׂה
עִמּוֹ דָּבָר׃ (ד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מִי בֶחָצֵר
וְהָמָן בָּא לַחֲצַר בֵּית־הַמֶּלֶךְ הַחִיצוֹנָה
לֵאמֹר לַמֶּלֶךְ לִתְלוֹת אֶת־מָרְדֳּכַי עַל־
הָעֵץ אֲשֶׁר־הֵכִין לוֹ׃ (ה) וַיֹּאמְרוּ נַעֲרֵי
הַמֶּלֶךְ אֵלָיו הִנֵּה הָמָן עֹמֵד בֶּחָצֵר
וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ יָבוֹא׃ (ו) וַיָּבוֹא הָמָן
וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ מַה־לַּעֲשׂוֹת בָּאִישׁ
אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקָרוֹ וַיֹּאמֶר הָמָן
בְּלִבּוֹ לְמִי יַחְפֹּץ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת יְקָר
יוֹתֵר מִמֶּנִּי׃ (ז) וַיֹּאמֶר הָמָן אֶל־הַמֶּלֶךְ

Pagen des Königs, die ihn bedieneten, spra-
chen: Es ist ihm Nichts geschehen. 4. Da
sprach der König: Wer ist im Hofe? Haman
aber war in den äußern Hof des Königs-
hauses gekommen, mit dem Könige zu sprechen,
den Mardechai an den Galgen zu hängen,
den er für ihn errichtet hatte. 5. Da sprachen
die Pagen des Königs zu ihm: Siehe, Haman
steht im Hofe. Und der König sprach: Er
komme. 6. Da kam Haman. Und der König
sprach zu ihm: Was ist mit einem Manne
zu thun, den der König zu ehren verlangt?
Da sprach Haman in seinem Herzen: Wem
verlangt der König Ehre zu erweisen, außer
mir? 7. Und Haman sprach zum Könige:

meint, der König habe aus der Chron. gehört, wie der eine für erwiesene Treue belohnt, der andere für eine rühmliche That beschenkt worden; nur bei Mardechai war nichts verzeichnet. Deshalb die Frage. — 4. Man kann dem Verf. nicht absprechen, daß er die Situation trefflich gegenüberzustellen und zu zeichnen versteht. — 6. Aus diesem V. zieht Rabe den Schluß, daß das Buch mit prophetischen Geiste verfaßt sei, da der V. die geheimen Gedanken Haman's mittheilt. — 8. Haman, im Glauben, daß die Ehrenbezeugung ihm selbst gelte, schlägt eine



Bekleidung eines Persers mit einem Ehrenkleide.

Ein Mann, den der König zu ehren verlangt: 8. man bringe das königliche Kleid, worin der König sich kleidete, und das Roß, worauf der König geritten, als die königliche Krone auf sein Haupt gesetzt ward; 9. und man übergebe das Kleid und das Roß Einem von den Fürsten des Königs, den Vornehmsten, und bekleide den Mann, den der König zu ehren verlangt, und lasse ihn reiten auf dem Rosse durch die Straßen der Stadt, und man rufe vor ihm aus: also geschieht dem Manne, den der König zu ehren verlangt! 10. Da sprach der König zu Haman: Eile, nimm das Kleid und das Roß, wie du geredet hast, und thue so mit Mardechai, dem Jehudi, der in der Pforte des Königs sitzt, laß nichts hinweg von Allem, was du geredet. 11. Und Haman nahm das Kleid und das Roß, und bekleidete den Mardechai, und ließ ihn reiten durch die Straßen der Stadt, und rief vor ihm aus: Also geschieht dem Manne, den der König zu ehren verlangt! 12. Dann kehrte Mardechai zu der Pforte des Königs zurück, Haman aber eilte nach seinem Hause, traurig und verhüllten Hauptes. 13. Und Haman erzählte Seresch, seiner Gemahlin, und

אִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקָרוֹ: (ח) יָבִיאוּ
לְבוּשׁ מַלְכוּת אֲשֶׁר לָבַשׁ־בּוֹ הַמֶּלֶךְ וְסוּס
אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ וַאֲשֶׁר נִתַּן כֶּתֶר
מַלְכוּת בְּרֹאשׁוֹ: (ט) וְנָתוֹן הַלְּבוּשׁ וְהַסּוּס
עַל־יַד־אִישׁ מִשָּׂרֵי הַמֶּלֶךְ הַפַּרְתְּמִים
וְהִלְבִּשׁוּ אֶת־הָאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ
בִּיקָרוֹ וְהִרְכִּיבֻהוּ עַל־הַסּוּס בִּרְחוֹב הָעִיר
וְקָרְאוּ לְפָנָיו כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר
הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקָרוֹ: (י) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ
לְהָמָן מַהֵר קַח אֶת־הַלְּבוּשׁ וְאֶת־הַסּוּס
כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ וַעֲשֵׂה־כֵן לְמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי
הַיּשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ אַל־תַּפֵּל דָּבָר מִכֹּל
אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ: (יא) וַיִּקַּח הָמָן אֶת־הַלְּבוּשׁ
וְאֶת־הַסּוּס וַיַּלְבֵּשׁ אֶת־מָרְדֳּכָי וַיַּרְכִּיבֵהוּ
בִּרְחוֹב הָעִיר וַיִּקְרָא לְפָנָיו כָּכָה יֵעָשֶׂה
לָאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקָרוֹ: (יב) וַיָּשָׁב
מָרְדֳּכַי אֶל־שַׁעַר הַמֶּלֶךְ וְהָמָן נִדְחַף
אֶל־בֵּיתוֹ אָבֵל וַחֲפוּי רֹאשׁ: (יג) וַיְסַפֵּר
הָמָן לְזֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ וּלְכָל־אֹהֲבָיו אֵת כָּל־

נ״א וְהַלְבִּישׁוּ v. 9.

solche vor, welche die höchste königliche Gunst aller Welt darthun solle. Es ist eine nicht allzuseltene Huld, daß der morgenländische Herrscher Jemanden mit einem Ehrenkleide beschenkt, wodurch er für immer einen hohen Rang einnimmt. Wir sehen in der Abbildung ein Zelt errichtet, worin musizirt wird; ein Würdenträger, der an der Spitze des feierlichen Zuges geht, verliest das Königliche Verleihungsdekret, indem er es zuerst an die Stirn drückt, hinter ihm werden Kleid und Dolch auf silbernen Schalen getragen. Um so größer war die Ehre, mit dem königl. Kleide, natürlich nur vorübergehend, bekleidet zu werden und auf dem königl. Rosse zu reiten, das bei Todesstrafe Niemand besteigen durfte. Als Schelomoh zum Könige ausgerufen wurde, ließ ihn David auf seinem Maulthier reiten 1 Kön. 1, 33. Sonst wird im Morgenlande nach des Königs Tode dessen Roß bis zum Tode gefüttert, ohne daß es wieder geritten wird. Gew. übersetzt man: „und man setze die königl. Krone auf sein Haupt,“ wobei es auffallen mußte, daß diese V. 9—11. bei aller Ausführlichkeit nicht wieder erwähnt wird; Raschi zieht deshalb den Schluß, Haman habe gesehen, daß dies dem Könige mißfalle, so habe er sie nun weggelassen. Targ. u. Rabe glauben, daß ואשר בראשו auf סוס ginge, die Krone solle auf des Pferdes Haupt gesetzt werden. Auch bei den Römern trugen die Pferde vor dem Triumpfwagen Kronen. Indeß ist zu bemerken, daß 8, 15. ebenfalls für das Aufsetzen einer Krone spricht, und bei den Persern Bogen und Zepter die eigentlichen königl. Insignien waren. Allein richtiger übers. Zunz: „als die königl. Krone auf sein Haupt gesetzt worden,“ wofür die Prät. לבש und רכב und die veränderte Konstr. mit ואשר spricht. — 9. Vgl. I. S. 221. — 12. „Er kehrte zurück“ Midr. zu den Trauerkleidern und dem Fasten. — 13. Vgl. Anm. zu 3, 4. Das Nationalgefühl des Verf., genährt durch die außerordentliche Rettung in diesem Geschehniß, spricht sich hier zuver=

allen seinen Freunden Alles was ihm begegnet war; da sprachen zu ihm seine Weisen und Seresch, seine Gemahlin: Wenn vom Samen der Jehudim Mardechai ist, vor dem zu fallen du angefangen, so vermagst du es nicht wider ihn, sondern sicher wirst du vor ihm fallen. 14. Noch redeten sie mit ihm, da naheten die Hämlinge des Königs, und führten Haman eiligst zu dem Mahle, welches Esther bereitet hatte. —

אֲשֶׁר קָרָהוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ חֲכָמָיו וְזֶרֶשׁ
אִשְׁתּוֹ אִם מִזֶּרַע הַיְּהוּדִים מָרְדֳּכַי אֲשֶׁר
הַחִלּוֹתָ לִנְפֹּל לְפָנָיו לֹא־תוּכַל לוֹ כִּי־
נָפוֹל תִּפּוֹל לְפָנָיו׃ (יד) עוֹדָם מְדַבְּרִים
עִמּוֹ וְסָרִיסֵי הַמֶּלֶךְ הִגִּיעוּ וַיַּבְהִלוּ לְהָבִיא
אֶת־הָמָן אֶל־הַמִּשְׁתֶּה אֲשֶׁר־עָשְׂתָה
אֶסְתֵּר׃

VII. Haman fällt vor der Anklage Esther's und wird gehängt.

7. 1. Da kam der König und Haman zu zechen bei Esther, der Königin. 2. Und der König sprach zu Esther auch am zweiten Tage beim Weintrinken: Was ist deine Bitte, Esther, Königin? Sie soll dir gewährt werden; und was dein Verlangen? Sei es die Hälfte des Königsreichs, es soll geschehen. 3. Da antwortete Esther, die Königin, und sprach: Wenn ich Gunst gefunden in deinen Augen, König, und wenn es dem Könige gefällt, so werde mir mein Leben gewährt auf meine Bitte und mein Volk auf mein Verlangen! 4. Denn verkauft sind wir worden, ich und mein Volk, um zu vertilgen, zu morden und zu vernichten! Denn wären wir noch zu Knechten und Mägden verkauft, würde ich schweigen, aber der Dränger gleicht den Schaden des Königs nicht aus! 5. Da sprach

ז (א) וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמָן לִשְׁתּוֹת עִם־
אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה׃ (ב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ
לְאֶסְתֵּר גַּם בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי בְּמִשְׁתֵּה הַיַּיִן
מַה־שְּׁאֵלָתֵךְ אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְתִנָּתֵן לָךְ
וּמַה־בַּקָּשָׁתֵךְ עַד־חֲצִי הַמַּלְכוּת וְתֵעָשׂ׃
(ג) וַתַּעַן אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וַתֹּאמַר אִם־
מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הַמֶּלֶךְ וְאִם־עַל־
הַמֶּלֶךְ טוֹב תִּנָּתֶן לִי נַפְשִׁי בִּשְׁאֵלָתִי
וְעַמִּי בְּבַקָּשָׁתִי׃ (ד) כִּי נִמְכַּרְנוּ אֲנִי
וְעַמִּי לְהַשְׁמִיד לַהֲרוֹג וּלְאַבֵּד וְאִלּוּ
לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכַּרְנוּ הֶחֱרַשְׁתִּי
כִּי אֵין הַצָּר שֹׁוֶה בְּנֵזֶק הַמֶּלֶךְ׃
(ה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ וַיֹּאמֶר

sichtlich durch den Mund der Gegner aus. Die Worte sind übrigens nicht zu verstehen, als ob sie Mardechai's Abstammung nicht früher gewußt; der Nachdruck liegt vielmehr in dem Gegensatz החלות und נפול תפול. Midr. sagt: Jisr. gleicht dem Staube und den Sternen; wird es gedrückt, so wird es tief in den Staub gedrückt, steigt es, so erhebt es sich bis zu den Sternen. — 14. Die eben erlittene Demüthigung mußte Haman um so unfähiger machen, dem Angriff Esthers entgegenzutreten. —

7. 1. Und so war alles vorbereitet, um den Sturz Hamans herbeizuführen, der, beim Mahle von der Königin der Todesfeindschaft gegen sie beschuldigt, vom Könige zum Galgen verurtheilt wird, zu dem Galgen, den er für Mardechai errichtet hatte (K. 7.) — 3. 4. Esther geht bei ihrem Angriff gewandt vor. Sie stellt sich, die Königin, die Günstlingin des Königs, in den Vordergrund, zeigt sich in Gefahr, in schmählicher Behandlung, und dann als natürliche Verbindung, ihr Volk, sie bittet um ihr Leben, dann um das ihres Volkes (אני ועמי). Dann bringt sie geschickt auch den Vortheil des Königs in Anschlag, der beim Verkauf der Juden als Sklaven ungeheueren Nutzen hätte haben können, nein, in seiner blinden Feindschaft (הצר) sieht der Gegner auf des Königs Nutzen oder Schaden nicht, sondern will nur die Königin und ihr Volk mit der Wurzel ausrotten. נֵזֶק ἅπ. λεγ. נֶזֶק in Esr. und Dan. שוה ב־ gleich sein Spr. Schel. 3, 15. 8, 11., hier: gleich sein im Schaden, mit dem Schaden;

der König Achaschwerosch, und sprach zu Esther, der Königin: Wer ist der und wo ist der, der sein Herz füllete also zu thun? 6. Und Esther sprach: Ein Dränger und Feind, Haman, dieser Bösewicht! Da erschrak Haman vor dem Könige und der Königin. 7. Und der König stand auf in seinem Grimme vom Weingelage zum Garten des Palastes, und Haman blieb sein Leben zu erbitten von Esther, der Königin, denn er sah, daß volles Unheil über ihn beschlossen war vom Könige. 8. Und der König kehrte zurück aus dem Garten des Palastes zum Hause des Weingelages, da war Haman auf den Divan gefallen, auf welchem Esther, und der König sprach: Auch noch der Königin Gewalt anthun bei mir im Palaste? Das Wort war dem Munde des Königs entflohen, und man verhüllte das Antlitz Haman's. 9. Da sprach Charbonah, Einer von den Hämlingen, vor dem Könige: Da ist auch der Galgen, den Haman für Mardechai, welcher zum Besten des Königs geredet, gemacht hat, er steht im Hause Haman's, funfzig Ellen hoch. Und

לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה מִי הוּא זֶה וְאֵי־זֶה הוּא
אֲשֶׁר־מְלָאוֹ לִבּוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּן׃ (ו) וַתֹּאמֶר
אֶסְתֵּר אִישׁ צַר וְאוֹיֵב הָמָן הָרָע הַזֶּה
וְהָמָן נִבְעַת מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַמַּלְכָּה׃
(ז) וְהַמֶּלֶךְ קָם בַּחֲמָתוֹ מִמִּשְׁתֵּה הַיַּיִן
אֶל־גִּנַּת הַבִּיתָן וְהָמָן עָמַד לְבַקֵּשׁ עַל־
נַפְשׁוֹ מֵאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה כִּי רָאָה כִּי־
כָלְתָה אֵלָיו הָרָעָה מֵאֵת הַמֶּלֶךְ׃ (ח)
וְהַמֶּלֶךְ שָׁב מִגִּנַּת הַבִּיתָן אֶל־בֵּית ׀
מִשְׁתֵּה הַיַּיִן וְהָמָן נֹפֵל עַל־הַמִּטָּה אֲשֶׁר
אֶסְתֵּר עָלֶיהָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲגַם לִכְבּוֹשׁ
אֶת־הַמַּלְכָּה עִמִּי בַּבָּיִת הַדָּבָר יָצָא מִפִּי
הַמֶּלֶךְ וּפְנֵי הָמָן חָפוּ׃ (ט) וַיֹּאמֶר
חַרְבוֹנָה אֶחָד מִן־הַסָּרִיסִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
גַּם הִנֵּה־הָעֵץ אֲשֶׁר־עָשָׂה הָמָן לְמָרְדֳּכַי
אֲשֶׁר דִּבֶּר־טוֹב עַל־הַמֶּלֶךְ עֹמֵד בְּבֵית
הָמָן גָּבֹהַּ חֲמִשִּׁים אַמָּה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ

נ״א נֹפֵל v. 8. נ״א לִכְבּוֹשׁ ibid.
נ״א לְמָרְדֳּכַי v. 9.

ausgleichen den Schaden. Bemerkenswerth ist, daß Esther ebensowenig die Juden nennt, wie Haman 3, 8. — 5. Das Doppelte „er sprach" wird von Rabe erkl.: der König hat im Zorne das Folg. zweimal gesagt, Raschi nach dem Midr.: früher habe der König durch einen Dolmetscher mit der Esther gesprochen, jetzt aber selbst, nachdem er erfahren, daß sie von königl. Geblüte. Die Laute Mih hu seh w'e seh hu malen sehr nachdrücklich. — 6. Nachdrücklich, überraschend für Achaschwerosch und Haman (der in der Königin keine Jüdin vermuthete,) die Anklage des letztern. — 7. Nach dem Genuß des Weines ist das Gemüth ebenso für den Zorn, wie für die Lust und Liebe leicht entzündlich. Nun hatte Esther Alles ins Persönliche gewandt, sie hatte es so dargestellt, als ob Haman nur gegen sie, die Königin intriguirt hätte, um sie zu verderben und nur darum das ganze Volk desselben treffen wollte (erst נפשי, dann עמי V. 3., אני ועמי V. 4.), etwas, was in der Serailwirthschaft des morgenländischen Herrschers nicht auffallen konnte; und so war Achaschwerosch in seiner eigenen Person angegriffen, der plötzliche Sturz daher völlig erklärlich. Bei den Persern ist es noch heute ein genügendes Zeichen, daß der Tod Jemandes beschlossen ist, wenn der König aufsteht und fortgeht. So Tavernier; so erzählt Olearius aus seinem Aufenthalt in Persien: Schah Sefi fühlte sich einst durch einen unanständigen Scherz beleidigt, den sich einer seiner Günstlinge in seiner Gegenwart erlaubt hatte. Der König stand plötzlich auf und begab sich weg, woraus der Günstling gleich sah, daß es um sein Leben geschehen sei. Er ging bestürzt nach Hause und in wenigen Stunden ließ der König seinen Kopf holen. Darum ist קם hier sehr bezeichnend. — 8. Haman hatte sich der Königin zu Füßen geworfen und wahrscheinlich ihre Knie umfaßt, und war dabei in seinem Entsetzen weiter gefallen, als angemessen. Midr.: ein Engel hatte ihn gestoßen, um die Katastrophe zu beschleunigen. Der letzte Ausspruch des Königs hatte Haman bestimmt als todeswürdigen Verbrecher bezeichnet, dessen Haupt deshalb sofort nach morgenländischer Sitte ver-

der König sprach: Hängt ihn daran. 10. Da
hängte man Haman an den Galgen, den er
für Mardechai errichtet hatte; und der Grimm
des Königs legte sich. —

VIII. Mardechai tritt an Haman's Stelle, und erläßt, Betreffs der Juden, einen Gegenbefehl.

8. 1. An demselben Tage verlieh der
König Achaschwerosch Esther, der Königin, das
Haus Haman's, des Drängers der Jehudim,
und Mardechai kam vor den König, denn
Esther hatte gesagt, was er ihr sei. 2. Da
zog der König seinen Ring ab, den er Haman
abgenommen, und gab ihn dem Mardechai,
und Esther setzte Mardechai über das Haus
Haman's. 3. Und Esther redete abermals vor
dem Könige, und fiel ihm zu Füßen, und
weinte, und flehete ihn an, zurückzunehmen
die Bosheit Haman's, des Agagi, und seinen
Anschlag, den er wider die Jehudim gehegt.
4. Da streckte der König Esther den goldnen
Zepter hin, und Esther erhob sich, und stand
vor dem Könige, 5. und sprach: Wenn es
dem Könige gefällt, und wenn ich Gunst
vor ihm gefunden, und ist die Sache recht
vor dem Könige, und ich wohlgefällig in
seinen Augen: so werde geschrieben, zurückzurufen die Briefe mit dem Anschlag Haman's,
des Sohnes Hammedatha's, des Agagi, die
er ausgeschrieben, die Jehudim zu vernichten,
welche in allen Landschaften des Königs.

תְּלֻהוּ עָלָיו׃ (י) וַיִּתְלוּ אֶת־הָמָן עַל־
הָעֵץ אֲשֶׁר־הֵכִין לְמָרְדֳּכָי וַחֲמַת הַמֶּלֶךְ
שָׁכָכָה׃

ח (א) בַּיּוֹם הַהוּא נָתַן הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ
לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה אֶת־בֵּית הָמָן צֹרֵר
הַיְּהוּדִיים וּמָרְדֳּכַי בָּא לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ כִּי־
הִגִּידָה אֶסְתֵּר מַה הוּא־לָהּ׃ (ב) וַיָּסַר
הַמֶּלֶךְ אֶת־טַבַּעְתּוֹ אֲשֶׁר הֶעֱבִיר מֵהָמָן
וַיִּתְּנָהּ לְמָרְדֳּכָי וַתָּשֶׂם אֶסְתֵּר אֶת־
מָרְדֳּכַי עַל־בֵּית הָמָן׃ (ג) וַתּוֹסֶף
אֶסְתֵּר וַתְּדַבֵּר לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַתִּפֹּל לִפְנֵי
רַגְלָיו וַתֵּבְךְּ וַתִּתְחַנֶּן־לוֹ לְהַעֲבִיר אֶת־
רָעַת הָמָן הָאֲגָגִי וְאֵת מַחֲשַׁבְתּוֹ אֲשֶׁר
חָשַׁב עַל־הַיְּהוּדִים׃ (ד) וַיּוֹשֶׁט הַמֶּלֶךְ
לְאֶסְתֵּר אֵת שַׁרְבִט הַזָּהָב וַתָּקָם אֶסְתֵּר
וַתַּעֲמֹד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ׃ (ה) וַתֹּאמֶר אִם־
עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב וְאִם־מָצָאתִי חֵן לְפָנָיו
וְכָשֵׁר הַדָּבָר לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְטוֹבָה אֲנִי
בְּעֵינָיו יִכָּתֵב לְהָשִׁיב אֶת־הַסְּפָרִים
מַחֲשֶׁבֶת הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי אֲשֶׁר
כָּתַב לְאַבֵּד אֶת־הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל־

יתיר י׳ v. 1. נ״א הֶעֱבִיר v. 2.

hüllt ward. — 9. 10. Die Vergeltung ereilte Haman vollständig. Daß sich schnell Höflinge fanden, die dem Gefallenen den Gnadenstoß versetzten, ist natürlich, und die Worte des Eunuchen sind sehr bezeichnend. Nach dem Midr. hatte Elias der Prophet die Gestalt des Charbonah angenommen. —

8. 1. Nachdem so der eigentliche Knoten gelöst war, mußten die Maaßregeln ergriffen werden, um die Juden vor dem Befehle Hamans zu schützen. Nachdem daher Mardechai die Stelle Hamans eingenommen, ließ er, da der frühere Befehl nach dem bestehenden Gesetze nicht zurückgenommen werden konnte, Befehl ergehen, daß die Juden das Recht hätten, sich zu vertheidigen gegen Jeden, der sie angriffe, daß sie hierzu sich versammeln könnten, womit sowohl den Behörden der Auftrag ward, ihnen beizustehen, als den Völkern die Deutung, daß der König den Untergang der Juden nicht mehr wolle, sondern das Gegentheil (K. 8.) Daß Esther und durch sie Mardechai die Güter Hamans erhält, ist ganz den orientalischen Sitten emäß, wie auch, daß die siegreiche Partei der Königin

6. Denn wie vermöcht' ich das Unheil zu sehen, das mein Volk betreffen wird, und wie vermöcht' ich den Untergang meines Geschlechtes zu sehen! 7. Da sprach der König Achaschwerosch zu Esther, der Königin, und zu Mardechai, dem Jehudi: Siehe, das Haus Haman's habe ich der Esther verliehen, und ihn hängte man an den Galgen, dieweil er seine Hand an die Jehudim gelegt. 8. Ihr aber schreibet über die Jehudim was gut in euren Augen im Namen des Königs, und besiegelt es mit dem Ringe des Königs; denn eine Schrift, die geschrieben worden im Namen des Königs und besiegelt mit dem Ringe des Königs, ist nicht zu widerrufen. 9. Da wurden die Schreiber des Königs berufen, in dieser Zeit, im dritten Mond, das ist der Mond Siwan, am dreiundzwanzigsten desselben, und es wurde Alles wie es Mardechai befahl niedergeschrieben, an die Jehudim und an die Satrapen und die Pascha's und Fürsten der Landschaften, von Hodu bis Cusch, hundertundsiebenundzwanzig Landschaften, Landschaft für Landschaft nach ihrer Schrift, und Volk für Volk nach seiner Sprache, und an die Jehudim nach ihrer Schrift und ihrer Sprache. 10. Und er schrieb im Namen des Königs Achaschwerosch und siegelte mit dem Ringe des Königs, und sandte Briefe durch die Läufer auf Pferden, reitend auf Rennern, Maulthieren, die geboren von Stuten:

מְדִינ֥וֹת הַמֶּֽלֶךְ׃ (ו) כִּ֠י אֵיכָכָ֤ה אוּכַל֙
וְֽרָאִ֔יתִי בָּרָעָ֖ה אֲשֶׁר־יִמְצָ֣א אֶת־עַמִּ֑י
וְאֵיכָכָ֤ה אוּכַל֙ וְֽרָאִ֔יתִי בְּאָבְדַ֖ן מוֹלַדְתִּֽי׃
(ז) וַיֹּ֨אמֶר הַמֶּ֤לֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ֙ לְאֶסְתֵּ֣ר
הַמַּלְכָּ֔ה וּֽלְמָרְדֳּכַ֖י הַיְּהוּדִ֑י הִנֵּ֨ה בֵית־הָמָ֜ן
נָתַ֣תִּי לְאֶסְתֵּ֗ר וְאֹתוֹ֙ תָּל֣וּ עַל־הָעֵ֔ץ עַ֛ל
אֲשֶׁר־שָׁלַ֥ח יָד֖וֹ בַּיְּהוּדִֽיים׃ (ח) וְ֠אַתֶּם
כִּתְב֨וּ עַל־הַיְּהוּדִ֜ים כַּטּ֤וֹב בְּעֵֽינֵיכֶם֙ בְּשֵׁ֣ם
הַמֶּ֔לֶךְ וְחִתְמ֖וּ בְּטַבַּ֣עַת הַמֶּ֑לֶךְ כִּֽי־כְתָ֞ב
אֲשֶׁר־נִכְתָּ֣ב בְּשֵׁם־הַמֶּ֗לֶךְ וְנַחְתּ֛וֹם בְּטַבַּ֥עַת
הַמֶּ֖לֶךְ אֵ֥ין לְהָשִֽׁיב׃ (ט) וַיִּקָּרְא֣וּ סֹפְרֵֽי־
הַמֶּ֣לֶךְ בָּעֵֽת־הַהִ֡יא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁ֣י הוּא־
חֹ֣דֶשׁ סִיוָ֮ן בִּשְׁלוֹשָׁ֣ה וְעֶשְׂרִים֮ בּוֹ֒ וַיִּכָּתֵ֣ב
כְּכָל־אֲשֶׁר־צִוָּ֣ה מָרְדֳּכַ֣י אֶל־הַיְּהוּדִ֡ים
וְאֶ֣ל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִֽים־וְהַפַּחוֹת֩ וְשָׂרֵ֨י
הַמְּדִינ֜וֹת אֲשֶׁ֣ר ׀ מֵהֹ֣דּוּ וְעַד־כּ֗וּשׁ שֶׁ֣בַע
וְעֶשְׂרִ֣ים וּמֵאָה֮ מְדִינָה֒ מְדִינָ֤ה וּמְדִינָה֙
כִּכְתָבָ֔הּ וְעַ֥ם וָעָ֖ם כִּלְשֹׁנ֑וֹ וְאֶ֨ל־הַיְּהוּדִ֔ים
כִּכְתָבָ֖ם וְכִלְשׁוֹנָֽם׃ (י) וַיִּכְתֹּ֗ב בְּשֵׁם֙
הַמֶּ֣לֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹ֔שׁ וַיַּחְתֹּ֖ם בְּטַבַּ֣עַת הַמֶּ֑לֶךְ
וַיִּשְׁלַ֣ח סְפָרִ֡ים בְּיַד֩ הָרָצִ֨ים בַּסּוּסִ֜ים
רֹכְבֵ֤י הָרֶ֙כֶשׁ֙ הָֽאֲחַשְׁתְּרָנִ֔ים בְּנֵ֖י הָֽרַמָּכִֽים׃

מלרע v. 6. נ״א וְרָאִיתִי ibid.
מלרע ibid. נ״א וְרָאִיתִי ibid. יתיר י׳ v. 8.
נ״א מָרְדֳּכַי v. 9. נ״א מֵהֹדוּ ibid.
נ״א אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ v. 10.

Mardechai ihren Hauptvertreter an die Spitze bringt. — 2. Vgl. 3, 10. — 5. 6. Auch hier sehr gewandt die Person der Esther und ihr persönliches Interesse vorgeschoben. אָבְדַן constr. von אָבְדָן wie קָרְבַּן ,דָּרְבָן, nur hier, wie 9, 5. nur אַבְדָן wie קִנְיָן. — 8. Wenn auch der Befehl des Königs nicht zurückzunehmen, so sollten sie durch einen andern, auf welche Weise es ihnen schien, den Erfolg vereiteln. — 9. Vgl. Anm. zu 3, 12., ebenso zu 1, 1. 22. Diesmal erhielten die Juden als solche nach ihrer Schrift und Sprache Schreiben. — 10. Vgl. Anm. zu 3, 13. אחשתרנים wie der Text selbst erklärt, Maulthiere, nur hier und V. 14., persisch aus אחש König und שְׁתְרָן = astêra, Maulesel, also königl. Maulesel (Fürst). — רמך Stute ἅπ. λεγ., ganz ebenso im Arab. Die Maul=

11. daß der König den Jehudim gestatte,
welche in allen Städten sind, sich zu ver-
sammeln, und für ihr Leben einzustehen, zu
vertilgen, zu tödten und zu vernichten alle
Macht des Volkes und der Landschaft, welche
sie bedrängen würden, Kinder und Frauen,
und ihre Habe zu plündern, 12. an Einem
Tage in allen Landschaften des Königs Achasch-
werosch, am dreizehnten des zwölften Mondes,
das ist der Mond Adar. 13. Eine Abschrift
der Schrift, um als Gesetz ausgegeben zu
werden in allen Landschaften, ward allen Völ-
kern bekannt gemacht, und daß die Jehudim
bereit wären für diesen Tag, an ihren Fein-
den sich zu rächen. 14. Die Läufer, reitend
auf Rennern, den Maulthieren, gingen schleu-
nigst und eilends ab mit dem Befehl des
Königs, und das Gesetz ward gegeben in
Schuschan, der Veste. 15. Und Mardechai
ging vom Könige hinweg in königlicher Klei-
dung, in tiefblauer Wolle und weißem Linnen,
und einer großen goldnen Krone, und einem
Mantel von Byssus und Purpur, und die
Stadt Schuschan jauchzte und freute sich.
16. Den Jehudim war Licht und Freude und
Wonne und Ehre. 17. Und in jeglicher Land-
schaft und in jeglicher Stadt, wohin nur

(יא) אֲשֶׁר נָתַן הַמֶּלֶךְ לַיְּהוּדִים ׀ אֲשֶׁר
בְּכָל־עִיר־וָעִיר לְהִקָּהֵל וְלַעֲמֹד עַל־
נַפְשָׁם לְהַשְׁמִיד לַהֲרֹג וּלְאַבֵּד אֶת־כָּל־
חֵיל עַם וּמְדִינָה הַצָּרִים אֹתָם טַף וְנָשִׁים
וּשְׁלָלָם לָבוֹז׃ (יב) בְּיוֹם אֶחָד בְּכָל־
מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ בִּשְׁלוֹשָׁה
עָשָׂר לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים־עָשָׂר הוּא־חֹדֶשׁ
אֲדָר׃ (יג) פַּתְשֶׁגֶן הַכְּתָב לְהִנָּתֵן דָּת
בְּכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה גָּלוּי לְכָל־הָעַמִּים
וְלִהְיוֹת הַיְּהוּדִיִּים עֲתוֹדִים לַיּוֹם הַזֶּה
לְהִנָּקֵם מֵאֹיְבֵיהֶם׃ (יד) הָרָצִים רֹכְבֵי
הָרֶכֶשׁ הָאֲחַשְׁתְּרָנִים יָצְאוּ מְבֹהָלִים
וּדְחוּפִים בִּדְבַר הַמֶּלֶךְ וְהַדָּת נִתְּנָה
בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה׃ (טו) וּמָרְדֳּכַי יָצָא ׀
מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ מַלְכוּת תְּכֵלֶת
וָחוּר וַעֲטֶרֶת זָהָב גְּדוֹלָה וְתַכְרִיךְ בּוּץ
וְאַרְגָּמָן וְהָעִיר שׁוּשָׁן צָהֲלָה וְשָׂמֵחָה׃
(טז) לַיְּהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשִׂמְחָה וְשָׂשֹׂן
וִיקָר׃ (יז) וּבְכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה וּבְכָל־

נ״א לְהִקָּהֵל v. 11.
נ״א לְהִנָּתֵן v. 13. יתיר י׳ ibid.
עתידים קרי ibid. קמץ בלא א״סף v. 15.

thiere, deren Mütter Stuten, sind stärker als die Maulesel, deren Mütter Eselinnen (Rabe). Die griech. Autoren berichten, daß Kyros ein ordentliches Postwesen in seinem weitläufigen Staate eingerichtet, indem er Stationen bestimmte, an denen Pferde und Mäuler bereit waren, um die ankommenden Briefe von Station zu Station zu schaffen, mit einer außerordentlichen Schnelligkeit. Aus dem Mittelalter beschreibt es Marko Polo ebenso. — 11. 12. Die Gestattung, an demselben Tage, an welchem der frühere Befehl sie zu tilgen verbot, sich ohne Widerstand, vielmehr unter dem Schutze der Behörden, weil des Königs, bewaffnet zu versammeln und ihren Feinden sich zu widersetzen, mußte schon abschrecken. Außerdem muß es einsichtlich sein, daß, wenn Mardechai an der Spitze der Regierung stand, den Juden möglichster Vorschub geleistet ward. Vgl. V. 17. 9, 2. Es ist also hierin nirgends Rache, sondern Vertheidigung zu erkennen, da der frühere Befehl nicht zurückgenommen werden konnte. — 13. Vgl. 3, 14. — 14. Vgl. 3, 15. — 15. Vgl. 1, 6. Blau und weiß die königlichen Farben. Die Krone war bei den Persern nicht des Königs allein s. Anm. zu 6, 8., doch war des Königs Krone besonders gestaltet, die der Verfasser כתר מלכות nennt 2, 17. 6, 8., die des Mardechai עטרת. — תכריך ἅπ. λεγ., eine Hülle von כרך umhüllen. — „Die Stadt Schuschan" vgl. 3, 15., statt: die Juden in Schuschan. Dort, wie hier, will der Verf. andeuten, daß die Juden in Schuschan eine große Partei für sich hatten. Indeß zeigt 9, 12. 15., daß daselbst ihrer Feinde nicht

עִיר וָעִיר מְקוֹם אֲשֶׁר דְּבַר־הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מַגִּיעַ שִׂמְחָה וְשָׂשׂוֹן לַיְּהוּדִים מִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וְרַבִּים מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מִתְיַהֲדִים כִּי־נָפַל פַּחַד־הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם׃

der Befehl des Königs und sein Gesetz gelangte, war Freude und Wonne den Jehudim, Mahl und Festtag, und viele von den Völkern des Landes machten sich zu Jehudim, denn Furcht vor den Jehudim war auf sie gefallen. —

IX. Kampf der Juden mit ihren Feinden; Einsetzung des Purim-Festes; Achaschwerosch' und Mardechai's Größe.

ט (א) וּבִשְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא־חֹדֶשׁ אֲדָר בִּשְׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם בּוֹ אֲשֶׁר הִגִּיעַ דְּבַר־הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ לְהֵעָשׂוֹת בַּיּוֹם אֲשֶׁר שִׂבְּרוּ אֹיְבֵי הַיְּהוּדִים לִשְׁלוֹט בָּהֶם וְנַהֲפוֹךְ הוּא אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְּהוּדִים הֵמָּה בְּשֹׂנְאֵיהֶם׃ (ב) נִקְהֲלוּ הַיְּהוּדִים בְּעָרֵיהֶם בְּכָל־מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ לִשְׁלֹחַ יָד בִּמְבַקְשֵׁי רָעָתָם וְאִישׁ לֹא־עָמַד בִּפְנֵיהֶם כִּי־נָפַל פַּחְדָּם עַל־כָּל־הָעַמִּים׃ (ג) וְכָל־שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת וְהָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ מְנַשְּׂאִים אֶת־הַיְּהוּדִים כִּי־נָפַל פַּחַד־מָרְדֳּכַי עֲלֵיהֶם׃ (ד) כִּי־גָדוֹל מָרְדֳּכַי בְּבֵית הַמֶּלֶךְ וְשָׁמְעוֹ הוֹלֵךְ בְּכָל־הַמְּדִינוֹת

9. 1. Und im zwölften Monde, das ist der Mond Adar, am dreizehnten Tage desselben, da der Befehl des Königs und sein Gesetz ausgeführt zu werden nahete, an dem Tage, da die Feinde der Jehudim gehofft, mit ihnen zu schalten, und es hatte sich gewandelt, daß die Jehudim schalteten, sie mit ihren Feinden: 2. versammelten sich die Jehudim in ihren Städten in allen Landschaften des Königs Achaschwerosch, Hand anzulegen an die, welche ihr Unglück suchten, und Niemand bestand vor ihnen, denn die Furcht vor ihnen war auf alle Völker gefallen. 3. Und alle Fürsten der Landschaften und die Satrapen und die Pascha's und die Beamteten des Königs unterstützten die Jehudim, denn die Furcht vor Mardechai war auf sie gefallen. 4. Denn groß war Mardechai im Palaste des Königs, und sein Ruhm ging

wenige waren. — 17. יהד nur hier, im Hithp. sich zum Judenthum bekennen. In einer Zeit, wo es sich noch wenig um die Erkenntniß der Wahrheit handelte, geben die darauf folgenden Worte das Motiv zur Bekehrung an. —

9. 1. Die größte Spannung erweckte nun noch der 13te Adar und was an ihm geschehen würde. Es lagen zwei Befehle des Königs vor, der eine, welcher die Vertilgung und Plünderung der Juden, der andere, der die Vertheidigung der Juden und die Vertilgung ihrer Feinde freistellte. Allerdings stand jetzt die Regierung den letzteren begünstigend zur Seite (V. 3.), während die feindliche Partei mit Haman gestürzt war. Demungeachtet entspann sich doch an vielen Orten ein Kampf, von dem uns nicht berichtet wird, welche Partei ihn provozirte und wie viele Opfer er auf Seiten der Juden kostete, sondern nur, daß er überall zu Gunsten der Juden ausfiel und wie viele von den Gegnern fielen. Daß er ein heftiger gewesen, ersieht man daraus, daß er in Schuschan noch um einen Tag verlängert ward, wozu für die Provinzen der königliche Befehl nicht mehr erfließen konnte. Es wird hiernach zu dauerndem Gedächtniß das Purimfest eingesetzt (K. 9.) — Wir haben hier das eigenthümliche Schauspiel eines Bürgerkampfes, den die Regierung selbst hervorgerufen, und der unter ihrer Autorität gefochten wird, und in dessen Mitte sie gewissermaaßen neutral steht; allein der Grund ist erklärlich, weil sie zuerst mit einem Vertilgungsbefehl vorgegangen, den sie nach dem Staatsgrundgesetz nicht aufheben, sondern nur durch einen andern analogen möglichst vereiteln konnte. — 2. Daß der ganze Kampf von Seiten der Juden doch nur ein Akt der

כִּי־הָאִישׁ מָרְדֳּכַי הוֹלֵךְ וְגָדוֹל׃ (ה) וַיַּכּוּ
הַיְּהוּדִים בְּכָל־אֹיְבֵיהֶם מַכַּת־חֶרֶב וְהֶרֶג
וְאַבְדָן וַיַּעֲשׂוּ בְשֹׂנְאֵיהֶם כִּרְצוֹנָם׃
(ו) וּבְשׁוּשַׁן הַבִּירָה הָרְגוּ הַיְּהוּדִים וְאַבֵּד
חֲמֵשׁ מֵאוֹת אִישׁ׃
(ז) וְאֵת ׀
פַּרְשַׁנְדָּתָא וְאֵת
דַּלְפוֹן וְאֵת ׀
(ח) אַסְפָּתָא׃ וְאֵת ׀
פּוֹרָתָא וְאֵת ׀
אֲדַלְיָא וְאֵת ׀
(ט) אֲרִידָתָא׃ וְאֵת ׀
פַּרְמַשְׁתָּא וְאֵת ׀
אֲרִיסַי וְאֵת ׀
אֲרִידַי וְאֵת ׀
(י) וַיְזָתָא׃ עֲשֶׂרֶת
בְּנֵי הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא צֹרֵר הַיְּהוּדִים הָרָגוּ
וּבַבִּזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת־יָדָם׃ (יא) בַּיּוֹם
הַהוּא בָּא מִסְפַּר הַהֲרוּגִים בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה
לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ׃ (יב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר
הַמַּלְכָּה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה הָרְגוּ הַיְּהוּדִים
וְאַבֵּד חֲמֵשׁ מֵאוֹת אִישׁ וְאֵת עֲשֶׂרֶת
בְּנֵי־הָמָן בִּשְׁאָר מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ מֶה עָשׂוּ
וּמַה־שְּׁאֵלָתֵךְ וְיִנָּתֵן לָךְ וּמַה־בַּקָּשָׁתֵךְ
עוֹד וְתֵעָשׂ׃ (יג) וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר אִם־עַל־

ס"א מסר ש' זעירא v. 7. ת' זעירא ibid.
ס"א ר' זעירא v. 9. ש' זעירא ibid.
ו' רבתי ibid. ז' זעירא ibid. נ"א וְיִנָּתֵן v. 12.

durch alle Landschaften, denn der Mann Mardechai ward immer größer. 5. Da schlugen die Jehudim auf all ihre Feinde mit Schwert und Mord und Untergang, und thaten mit ihren Hassern nach ihrem Willen. 6. Und in Schuschan, der Veste, brachten die Jehudim um und vernichteten fünfhundert Mann; 7. und Parschandatha und Dalphan und Aspatha, 8. und Poratha und Adalja und Aridatha, 9. und Parmaschtha und Arißai und Aribai und Wajesatha, 10. die zehn Söhne Haman's, des Sohnes Hammedatha's, des Bedrängers der Jehudim, tödteten sie, aber an die Beute legten sie ihre Hand nicht an. 11. An selbigem Tage kam die Zahl der Umgebrachten in Schuschan, der Veste, vor den König, 12. und der König sprach zu Esther, der Königin: In Schuschan, der Veste, haben die Jehudim umgebracht und vernichtet fünfhundert Mann und die zehn Söhne Haman's; in den übrigen Landschaften des Königs, was haben sie da gethan? Was ist noch deine Bitte? es soll dir gewährt werden; und was noch dein Verlangen? es soll geschehen. 13. Da sprach Esther: Wenn es dem Könige gefällt, werde

Nothwehr war, ersieht man aus במבקשי רעתם. — 7—9. Parschandatha Gesetzerklärer, Dalphon Betriebsamer, Aspatha (nicht zu erklären), Poratha (nicht zu erklären), Adalja Gerechtigkeit Gottes, Aridatha Vischnu-Gegebner, Parmaschtha Fauststarker, Arißai Vischnu's Pfeil, Aridai Jünger der Weisheit, Wajsatha Reiner (Fürst). — 10. Daß die Juden nicht plünderten, sollte den Akt aus Nothwehr, nicht aus Rach- und Habsucht hervorgegangen

הַמֶּלֶךְ טוֹב יִנָּתֵן גַּם־מָחָר לַיְּהוּדִים אֲשֶׁר
בְּשׁוּשָׁן לַעֲשׂוֹת כְּדָת הַיּוֹם וְאֵת עֲשֶׂרֶת
בְּנֵי־הָמָן יִתְלוּ עַל־הָעֵץ׃ (יד) וַיֹּאמֶר
הַמֶּלֶךְ לְהֵעָשׂוֹת כֵּן וַתִּנָּתֵן דָּת בְּשׁוּשָׁן
וְאֵת עֲשֶׂרֶת בְּנֵי־הָמָן תָּלוּ׃ (טו) וַיִּקָּהֲלוּ
הַיְּהוּדִיִּים אֲשֶׁר־בְּשׁוּשָׁן גַּם בְּיוֹם אַרְבָּעָה
עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וַיַּהַרְגוּ בְשׁוּשָׁן שְׁלֹשׁ
מֵאוֹת אִישׁ וּבַבִּזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת־יָדָם׃
(טז) וּשְׁאָר הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בִּמְדִינוֹת
הַמֶּלֶךְ נִקְהֲלוּ ׀ וְעָמֹד עַל־נַפְשָׁם וְנוֹחַ
מֵאֹיְבֵיהֶם וְהָרוֹג בְּשֹׂנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה
וְשִׁבְעִים אָלֶף וּבַבִּזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת־יָדָם׃
(יז) בְּיוֹם־שְׁלוֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְנוֹחַ
בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה
וְשִׂמְחָה׃ (יח) וְהַיְּהוּדִיִּים אֲשֶׁר־בְּשׁוּשָׁן
נִקְהֲלוּ בִּשְׁלוֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה
עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה
אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה׃ (יט) עַל־כֵּן
הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי
הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר
לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב
וּמִשְׁלֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ׃ (כ) וַיִּכְתֹּב

v. 14. עטי׳ וַתִּנָּתֵן   v. 15. יתיר ו׳
v. 18. יתיר ו׳   v. 19. יתיר ו׳

auch morgen den Jehudim, die in Schuschan, gestattet zu thun nach dem Gesetze von heute, und die zehn Söhne Haman hänge man an den Galgen.
14. Da gebot der König, daß also geschehe, und es ward in Schuschan das Gesetz gegeben, und die zehn Söhne Haman's hängte man.
15. Und die Jehudim, die in Schuschan, versammelten sich auch am vierzehnten Tage des Mondes Adar, und brachten in Schuschan dreihundert Mann um, aber an die Beute legten sie ihre Hand nicht an.
16. Und die übrigen Jehudim, die in den Landschaften des Königs, versammelten sich und standen für ihr Leben ein, und schafften sich Ruhe vor ihren Feinden und tödteten unter ihren Hassern fünfundsiebenzigtausend, aber an die Beute legten sie ihre Hand nicht an;
17. am dreizehnten Tage des Mondes Adar, und hatten Ruhe am vierzehnten desselben, und machten ihn zu einem Tage des Mahles und der Freude.
18. Aber die Jehudim, die in Schuschan, versammelten sich am dreizehnten desselben und am vierzehnten desselben, und hatten Ruhe am funfzehnten desselben, und machten diesen zu einem Tage des Mahles und der Freude.
19. Darum machen die Jehudim des platten Landes, die in den Städten des platten Landes wohnen, den vierzehnten des Mondes Adar zum Tage der Freude und des Mahles und Festtage, und Gerichte zu senden Einer dem Andern.
20. Und

zeigen; Raschi: das Gut sollte dem Könige zufließen, daß er ihnen nicht zürne. — 13. Die Forderung der Esther mußte aus der Absicht hervorgehen, den Streit ganz zu Ende zu kämpfen, und setzt voraus, daß sich trotz der Begünstigung der Regierung eine große Feindseligkeit gegen die Juden gezeigt hatte. — 16. Das „standen für ihr Leben" zeigt offenbar, daß es ein Vertheidigungskampf gewesen. — 19. Hier wird der Geschichtserzählung vorgegriffen und der Verfasser verräth, daß er bedeutende Zeit nach der Begebenheit gelebt hat, wo sich die Sitte bereits festgestellt, daß außerhalb Schuschans das Purimsfest am 14ten gefeiert wurde, obgleich nach V. 21. und 27. die Absicht Mardechai's war, daß die Juden beide Tage feiern sollten. Die Trad. hat festgestellt, daß in Städten, die seit Joschua's, des ersten Bekämpfers Amalek's, Zeiten mit Mauern umgeben waren, Purim am 15ten gefeiert werde, Megill. 1, 1. Unter מנות sind speziell Speisen zu verstehen, da es im Morgenlande noch jetzt Sitte ist, daß man, um Ehre zu erweisen, Schüsseln zusendet. Hingegen Gaben an die Armen מתנות. V. 22. —

מרדכי את־הדברים האלה וישלח
ספרים אל־כל־היהודים אשר בכל־
מדינות המלך אחשורוש הקרובים
והרחוקים׃ (כא) לקים עליהם להיות
עשים את יום ארבעה עשר לחדש
אדר ואת יום־חמשה עשר בו בכל־
שנה ושנה׃ (כב) כימים אשר־נחו בהם
היהודים מאיביהם והחדש אשר נהפך
להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב
לעשות אותם ימי משתה ושמחה
ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות
לאביונים׃ (כג) וקבל היהודים את אשר־
החלו לעשות ואת אשר־כתב מרדכי
אליהם׃ (כד) כי המן בן־המדתא האגגי
צרר כל־היהודים חשב על־היהודים
לאבדם והפל פור הוא הגורל להמם
ולאבדם׃ (כה) ובבאה לפני המלך אמר
עם־הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר־
חשב על־היהודים על־ראשו ותלו אתו
ואת־בניו על־העץ׃ (כו) על־כן קראו
לימים האלה פורים על־שם הפור על־
כן על־כל־דברי האגרת הזאת ומה־ראו
על־ככה ומה הגיע אליהם׃ (כז) קימו
וקבל היהודים עליהם ועל־זרעם ועל
כל־הנלוים עליהם ולא יעבור להיות

v. 22. נ״א ומשלח v. 24. נ״א והפיל
v. 27. וקבלו קרי

Mardechai schrieb diese Begebenheiten nieder,
und sandte Briefe an alle Jehudim, die in
allen Landschaften des Königs Achaschwerosch,
die nahen und die fernen, 21. sich festzusetzen,
daß sie den vierzehnten Tag des Mondes
Adar und den funfzehnten Tag desselben in
jedem Jahr für Jahr, 22. gleich den Tagen,
an welchen die Jehudim Ruhe hatten vor
ihren Feinden, und dem Monde, da es sich
ihnen wandelte von Kummer zur Freude und
von Trauer zu Festtag, daß sie sie machten
zu Tagen des Mahles und der Freude, und
Gerichte zu senden Einer dem Andern und
Geschenke den Armen. 23. Und die Jehudim
nahmen über sich, was sie zu thun ange-
fangen und was Mardechai ihnen geschrieben.
24. Denn Haman, Sohn Hammedatha's, der
Agagi, der Bedränger der Jehudim, hatte
im Anschlage wider die Jehudim, sie zu ver-
nichten, und warf ein Pur, das ist das
Loos, sie in's Verderben zu stürzen und sie
zu vernichten; 25. aber als sie vor den Kö-
nig kam, gebot er in dem Briefe, daß sein
böser Anschlag, den er wider die Jehudim
gehegt, auf sein Haupt zurückkomme, und
man hängte ihn und seine Söhne an den
Galgen. 26. Darum nannte man diese Tage
Purim, nach dem Namen Pur. Darum nach
allen Worten dieses Briefes, und um das
was sie gesehen und was ihnen begegnet,
27. setzten fest und nahmen die Jehudim über
sich und ihre Nachkommenschaft und alle die
sich ihnen anschließen, und Niemand über-
schreite es, daß sie diese beiden Tage feierten

20. „Mardechai schrieb," Raschi: dieses Buch; indessen giebt der Verfasser im Folgenden den Inhalt des Rundschreibens Mardechai's an. — 25. ובבואה Raschi, Rabe richtig: Esther, And. es, die Sache. — 26. Soweit der Inhalt von Mardechai's Rundschreiben; nun hebt der Verfasser die Erzählung wieder an. Deshalb in V. 28. nicht

nach ihrer Vorschrift und nach ihrer Zeit, in jedem Jahr für Jahr. 28. Und diese Tage werden bedacht und gefeiert in jedem Geschlecht für Geschlecht, Familie für Familie, Landschaft für Landschaft, und Stadt für Stadt, und diese Purim-Tage werden nicht untergehen inmitten der Jehudim, und ihr Gedächtniß wird nicht enden bei ihren Nachkommen. 29. Und es schrieb Esther, die Königin, Tochter Abichajil's, und Mardechai, der Jehudi, mit allem Nachdruck, zu befestigen diesen Brief von Purim zum zweiten Male, 30. und sandte Briefe an alle Jehudim, nach den hundertundsiebenundzwanzig Landschaften des Königreiches des Achaschwerosch, Worte des Friedens und der Wahrheit, 31. zu befestigen diese Purim-Tage in ihrer Zeit, so wie befestigt für sich Mardechai, der Jehudi, und Esther, die Königin, und wie sie befestigt für sich selbst und für ihre Nachkommen die Sache der Fasten und ihr Beten. 32. Und der Befehl Esther's befestigte die Sache dieser Purim, und es ward in ein Buch niedergeschrieben. —

עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם
וְכִזְמַנָּם בְּכָל־שָׁנָה וְשָׁנָה׃ (כח) וְהַיָּמִים
הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל־דּוֹר וָדוֹר
מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר
וָעִיר וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ
מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא־יָסוּף מִזַּרְעָם׃
(כט) וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת־
אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת־כָּל־תֹּקֶף
לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפֻּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית׃
(ל) וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל־כָּל־הַיְּהוּדִים אֶל־
שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת
אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת׃ (לא) לְקַיֵּם
אֶת־יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר
קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר
הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל־נַפְשָׁם וְעַל־
זַרְעָם דִּבְרֵי הַצּוֹמוֹת וְזַעֲקָתָם׃ (לב)
וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה
וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר׃

ת׳ רבתי v. 29. נ״א אֵת ibid.
נ״א לְקַיֵּים v. 31.

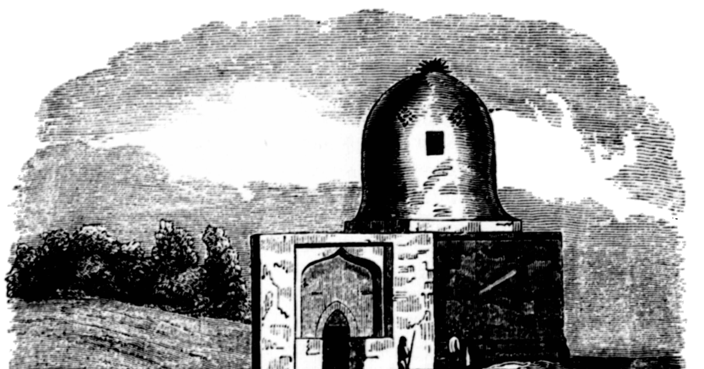
„sie sollen" oder „sollten," sondern „sie werden." — 29—31. War es das Dankgefühl für die große Rettung, war es der Wunsch, des Geschehnisses und ihres Namens Gedächtniß zu verewigen, war es beides, Mardechai und Esther beeiferten sich in den folgenden Jahren, die Juden zur Feier des Purimfestes anzufeuern, damit es nicht außer Gebrauch käme. Bei einer solchen neuen Institution kommt es immer darauf an, sie in den ersten Jahren zu pflegen, bis sie Wurzel geschlagen. תקף noch 10, 2. Dan. 11, 17. הזאת bezieht sich auf das vorhergehende Rundschreiben Mardechai's, wie V. 26. השנית richtig Raschi: לשנה השנייה חזרו ושלחו ספרים. And. „diesen zweiten (?) Brief." — וכאשר קימו וגו es ist nicht klar ausgesprochen, ob hiermit die dreitägigen Fasten zu verstehen sind, welche die Juden 4, 3. und 16. übernommen hatten, oder der jährliche Fasttag vor Purim, תענית אסתר. Letzteres ist schwerer zu denken, da, wenn die Juden diesen Fasttag schon in Sitte genommen hatten, schwerlich die Feier des Festtages zu beleben gewesen wäre. — 32. Nun wurde ein Buch über das Geschehniß geschrieben; aber auch dies kann das vorliegende nicht sein, deshalb rechnet Rabe es unter die verloren gegangenen. Raschi erkl. בספר in das Buch der Hagiographen (כתובים). —

10. 1. Und der König Achaschwerosch legte Tribut dem Lande und den Inseln des Meeres auf. 2. Und alle That seiner Gewalt und seiner Größe, und die Angabe der Größe Mardechai's, wie groß ihn der König gemacht, siehe, das ist geschrieben in dem Buche der Zeitereignisse der Könige von Madai und Paras. 3. Denn Mardechai, der Jehudi, war der Zweite nach dem Könige Achaschwerosch, und groß für die Jehudim, und geliebt von der

י (א) וַיָּשֶׂם הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁרֵשׁ מַס עַל־
הָאָרֶץ וְאִיֵּי הַיָּם׃ (ב) וְכָל־מַעֲשֵׂה תָקְפּוֹ
וּגְבוּרָתוֹ וּפָרָשַׁת גְּדֻלַּת מָרְדֳּכַי אֲשֶׁר
גִּדְּלוֹ הַמֶּלֶךְ הֲלוֹא־הֵם כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר
דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי מָדַי וּפָרָס׃ (ג) כִּי
מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי מִשְׁנֶה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ

אחשורוש ק׳ ונ״א כתי׳ וְרֵשׁ .v. 1 נ״א פסיק .ibid
נ״א תָקְפּוֹ .v. 2

10. 1. Nachwort. Daß V. 1. keinen andern Zweck hat, als die Macht Achaschwerosch' unter Mardechai's Verwaltung zu zeigen, bemerkt auch Rabe. Achaschwerosch dehnte seine Herrschaft bis über die Inseln des (Mittel-) Meeres aus und machte sie sich tributair. — 3. Der Midr. und Raschi bemerken, es stehe nur „Menge seiner Brüder," nicht „allen," weil ein Theil des Sanhedrin's unzufrieden mit ihm war, daß er mit einem heidnischen Könige in Verwandtschaft getreten und wegen der Regierungsgeschäfte das Studium des Gesetzes unterlassen mußte. Rabe aber bemerkt: Allen es recht zu machen, sei wegen der Eifersucht der Menschen Niemandem gegeben. —



Das Grabmal Mardechai's und Esther's.

Wir geben hier eine Abbildung des Grabmals Mardechai's und Esther's zu Hamadan, dem alten Ekbatana, der Sommerresidenz der persischen Könige. Die lokale Trad. knüpft seit undenklicher Zeit die Namen der Beiden an dieses Gebäude, zu welchem in aller Zeit die Juden der dortigen Länder zu wallfahrten pflegten. Auch Benjamin von Tudela erzählt davon. Das Gebäude ist schön gestaltet, aber etwas verfallen; oben nisten gewöhnlich Störche. Der Eingang ist durch eine schmale Thüre, zu welcher der Oberrabbi des Orts die Schlüssel bewahrt. Diese Thüre führt zu einem schmalen Vorzimmer, in welchem die Gräber mehrerer Rabbi. Eine noch engere Thüre führt zu dem eigentlichen Grabzimmer, das größer als das erstere ist. In der Mitte stehen die Särge Mardechai's und

וְגָדוֹל לַיְּהוּדִים וְרָצוּי לְרֹב אֶחָיו דֹּרֵשׁ טוֹב לְעַמּוֹ וְדֹבֵר שָׁלוֹם לְכָל־זַרְעוֹ׃

Menge seiner Brüder, er suchte Heil für sein Volk und redete Frieden für all dessen Nachkommen.

סכום פסוקי דמגלת אסתר מאה וששים ושבעה׳ וסימנו כבדני נא נגד **זקני** עמי׳ וחציו ותען
אסתר ותאמר׳ וסדריו חמשה׳ וסימנו וזה **גב** המזבח׃

Esther's von schwarzem und hartem Holze, reich ausgeschnitzt und mit einer ibräischen Inschrift aus 2, 5. und 10, 3. Das Holz ist wehl erhalten, obgleich sehr alt. Die Trad. berichtet, daß dieses Gebäude an der Stelle eines alten, prächtigern, welches durch Timur Beg zerstört worden, steht, errichtet auf Kosten einiger frommen Juden. —

Einleitung zum Buche Esther.

1. Titel. Anlage. Das Buch führt nach einer der Hauptpersonen den Namen „Esther," מגילת אסתר wird aber bei den Juden im gewöhnlichen Leben vorzugsweise מגילה genannt, doch auch bisweilen, z. B. im Jalkut Schim. מגילת אחשורוש betitelt. Was nun auch Betreffs der spätern Abfassungszeit des Buches über den Styl und den Inhalt mit Recht gesagt wird: so ist es dennoch nicht zu verkennen, daß nicht allein Form, Sprache, Styl dem Charakter der Begebenheit und der ganzen Szenerie vollständig entsprechen, sondern auch das Ganze vortrefflich angelegt und durchgeführt ist. Da ist nicht nur Nichts, was nicht nothwendig, zum Ganzen gehörig, zur Zeichnung der Geschehnisse und Personen unentbehrlich ist, sondern der Faden ist auch so fein und künstlerisch gesponnen, daß wir allmählig in die Begebenheit hineingeführt werden, daß sich der Knoten vor uns nach und nach schürzt, daß die Spannung immer zunimmt, daß sich aufs überraschendste die Gegensätze gruppiren, bis endlich der Knoten mit großem Effekt gelöst wird, und nun die Fäden bis zu ihrem völligen Auslauf zu ganzer Befriedigung verfolgt werden. Mit ausgezeichneter Kunst werden wir von Beginn an in die eigenthümliche Szene versetzt, und das erste Ereigniß offenbart uns schon vollständig, nicht bloß mit welchem Herrscher, sondern mit was für Leuten und Sitten überhaupt wir es hier zu thun haben. Dennoch ist dieses erste Ereigniß schon nicht bloß Sittenschilderung, sondern zugleich Ausgangspunkt der ganzen Begebenheit. Denn die Weigerung der Waschthi verursacht ihre Absetzung, diese die Wahl der Esther, diese den Eintritt des Mardechai in die Pforte des Königs, dieser die Demonstration Mardechai's gegen Haman, diese den Vernichtungsbefehl Haman's gegen die Juden, wie andrerseits die Wahl Esther's und der Eintritt Mardechai's in die Pforte die Rettung der Juden bewirkten. Lange bevor der Plan zur Vernichtung der Juden von Haman entworfen wird, sind schon die Keime gepflanzt, aus denen die Rettung hervorsprießt, und so begegnen sich auf's überraschendste Verderben und Hülfe in dem Einen Momente, wo Haman im Hofe erscheint, um die Erlaubniß, Mardechai zu hängen, zu erlangen, der König ihn aber befragen will, wie Mardechai zu ehren. Ganz dramatisch endlich geht die Hauptszene an der Tafel der Esther vor, die mit dem Sturze Haman's endet. Wenn Etwas weniger effektreich geordnet ist, so ist es der letztere Theil, der zu weit ausgedehnt ist, wahrscheinlich aus dem jüdischen Nationalgefühle heraus, das sich hier befriedigen wollte. In harmonischer Weise ist das Thun der Personen und das unmittelbare Eingreifen und Ordnen der göttlichen Vorsehung nach gleichen Maßen in der Erzählung gemischt, und beide haben einen gleichen Antheil an der Entwickelung des Vorgangs. Nicht minder sind die Charaktere konsequent gezeichnet, vor Allem des Königs, der in der Augenblicklichkeit seiner Motive auch des leichtfertigsten und widersprechendsten Thuns vom Anfang bis zu Ende erscheint. — Werfen wir nun einen Blick auf die Sittenschilderung, die das ganze Buch entgegenbringt, so müssen wir die meisterhafte Zeichnung bewundern, welche mit wenigen Strichen so genau zu charakterisiren, so treu zu kopiren versteht. Die Unwiderruflichkeit der königlichen Befehle im Gegensatz zu deren schmutzigen Quelle, die Unnahbarkeit des Königs im Gegensatz zu dessen Verächtlichkeit, der ganze Aufbau des Staatsorganismus im Gegensatz zu dem leichten Wechsel der Hauptorgane, die Harems- und Favoritenwirthschaft im Gegensatz zu der geringen Geltung ganzer Völkerschaften, alles Dies kann in so engem Rahmen nicht nachdrücklicher dargestellt werden, und das kleine Buch liefert hierin mehr Stoff, als viele Klassiker und Reisebeschreibungen zusammengenommen. Für die Wahrheit der Schilderungen spricht aber nicht bloß das Charakteristische in ihnen, sondern auch daß alte und neuere Schriftsteller

damit übereinstimmen. — Fragen wir aber, wem und welcher Periode diese hier gezeichneten Sitten angehörten, so erscheinen sie vielmehr dem persischen Reiche, als etwa dem frühern medischen entnommen; denn obgleich im letztern bereits die strenge, abgeschlossne Etikette begann, so wurde sie entwickelt und hinwiederum modifizirt (1, 14.) erst bei den Persern, bei welchen auch die tüchtige Verbindung durch das ganze Reich u. s. w. zu Stande gekommen. — Neben diesem künstlerischen und allgemein-historischen Werthe hat aber das Buch noch eine besondere jüdisch-nationale Bedeutung, welche es auch vollständig zu würdigen und zum Ausdruck zu bringen weiß. Es ist außer dem Buche Danijel das einzige der heiligen Schrift, welches die Juden im Exil historisch behandelt; während aber das Buch Danijel nur die Schicksale Einzelner und von einem bestimmten, subjektiven Gesichtspunkte aus bespricht, ist es im Buche Esther die jüdische **Nation**, deren Schicksal und Situation unter den Völkern in der Verbannung dargestellt wird. Bei genauerer Prüfung zeigt es sich uns aber auch hierin, daß die Darstellung in unserm Buche eine spätere Zeit vor Augen hat. Es setzt nämlich voraus, daß die Juden durch das ganze, große Reich „in allen Landschaften" zerstreut (3, 8. 13.), in verschiedener Anzahl in den Hauptstädten (4, 16.), allen Städten (8, 11.) und auf dem platten Lande (9, 19.) wohnend, daß sie abgesondert, streng nach ihren, von den Sitten der Völker verschiedenen Gesetzen lebend (3, 8.), seien. Es setzt ferner voraus, daß die Juden schon vielfache Kämpfe und Gefahren in den fremden Ländern glücklich bestanden (6, 13. 3, 4.) haben, so daß ihre Situation sich bestimmt zeichnen läßt. Die jüdische Nation wird von Vielen gehaßt, sie hat überall Verfolger und Feinde; dies ist so sehr der Fall, daß nicht allein Haman überall auf willige Folge rechnen kann, da er die Juden umzubringen und ihre Habe zu plündern gestattet, sondern auch, als die Regierung in die entgegengesetzten Hände gekommen, als diese und folglich alle Behörden den Juden möglichsten Vorschub leisteten, dennoch sich ein Kampf entspann, in welchem 75,810 Feinde der Juden (wie viele Juden wird nicht bemeldet) fielen. Andrerseits wird die Ansicht als eine ziemlich verbreitete angenommen, daß die jüdische Nation unverwüstlich ist, daß sie aus allen Kämpfen siegreich hervorgeht. Alles dies sind Dinge, die im babylonischen Exil noch nicht im entferntesten Platz haben; weder die Verbreitung der Juden durch das ganze Mittelasien in so ausgedehnter Weise, noch dergleichen Kämpfe und Ansichten waren zur Zeit der Verbannung nach Babel möglich, sie zeugen von einer späten, sogar **nachpersischen** Zeit, in welcher die Juden unter den Dynastieen, welche nach Alexander die Herrschaft wechselnd an sich gerissen, so Vieles und so Mannichfaltiges bestanden.

2. **Verhältniß des Geschehnisses und Buches zu einander. Zeit des Geschehnisses. Zeit der Abfassung.** Wenn wir die künstlerische, absichtliche Abfassung des Buches in Erwägung ziehen, wenn wir dabei erkennen, daß im Buche die Sitten aus der Zeit der Perser, die Situation der Juden aus der nachpersischen Zeit entnommen ist, so wird es uns klar, daß wir Geschehniß und Buch auseinanderhalten müssen. Hierüber läßt auch das Letztere selbst keinen Zweifel. Das Buch setzt voraus: 1) eine Schrift Mardechai's, in der er den ganzen Vorgang berichtete (9, 20.); 2) eine spätere abermalige Schrift Mardechai's und Esther's, um die Feier des Purimfestes bei den Juden festwurzeln zu machen (9, 29.); 3) ein Buch, in welchem alles Betreffende verzeichnet war (9, 32.) und 4) die Annalen der medisch-persischen Könige über alle Thaten und Größe Mardechai's (10, 2.) Daß aber das Buch sich selbst als ziemlich lange nach dem Vorgang geschrieben setzt, geht aus dem Umstande hervor, daß von der Sitte erzählt wird, die sich hinsichtlich des Purimfestes gebildet hatte und wider die ursprüngliche Anordnung Mardechai's lief. Dieser hatte bestimmt, daß die Juden den 14ten und 15ten Adar feiern sollten (9, 21. 22.), und Anfangs scheint es auch so gehalten worden zu sein (9, 27. 28.) Dennoch wird schon 9, 18. 19. erzählt, daß die Juden in Schuschan den 15ten, die anderen den 14ten als Purim feiern, also nur **einen** Tag. — Die nächste Frage ist demnach: enthält das Buch die treue Erzählung der Begebenheit, oder schmückt dasselbe den geschichtlichen Stoff aus? Wenn uns zu der letztern Meinung schon im Allgemeinen die treffliche Anordnung des Ganzen, die künstlerische Einfädlung und Abspinnung der Vorgänge, die effektreiche Gruppirung der Einzelnheiten, das Dramatische der Hauptszenen leitet, so bestärken in ihr nicht sowohl kleine Ausschmückungen und Uebertreibungen, die sich alte Geschichtsschreiber überall erlauben, z. B. die 180 Tage des Festes, die Bewirthung von ganz Schuschan in feenhaft kostbaren Umgebungen und And., nicht nur die vielen Anführungen von Reden, welche nicht aufbewahrt sein konnten, denn auch dies ist Sitte der antiken Geschichtsschreiber (z. B. Thukydides), sondern viel mehr noch die Darstellung von Szenen, welche dem Geschichtsschreiber nicht bekannt sein konnten z. B. 5, 10. vergl. 6, 6., und besonders daß dem Verfasser der eigentliche Ausgangspunkt der ganzen Begebenheit, aus welchem Motive nämlich Haman seinen Mordanschlag wider die Juden entwarf, unbekannt war, und er sich willkürlich ein solches ersann, das sich nicht stichhaltig erweist, und das scheinbar dem Mardechai eine Festigkeit des Charakters vindizirt, die aber an Thorheit und Leichtfertigkeit gränzt 3, 2. f. Anmerk. zur St. Von der andern Seite braucht es nicht erwiesen zu werden, daß der Kern der Begebenheit treu geschichtlich ist. Denn das Vorhandensein des Purimfestes im Judenthume, die große Bedeutung, welche von je die Juden diesem Feste beilegten, hebt dies über allen Zweifel

hinweg. Auch spricht dafür die innre Wahrscheinlichkeit, welche in der Begebenheit an sich nicht zu verkennen ist. Fragen wir nun, was wohl von dem Erzählten zu diesem geschichtlichen Kern gehöre, so giebt uns das Buch selbst 9, 24—26. Anleitung dazu, und läßt sich ungefähr so darstellen. Seit langer Zeit war die Stellung der in den Ländern zerstreuten Juden gefährdet, als mit Haman ein Mann zur Leitung des Staates gelangte, welcher, aus einem Judengehässigen Geschlechte stammend, noch eine besondere persönliche Veranlassung fand, seine Wuth gegen die Juden zu wenden, und daher bei dem schwachen Könige Achaschwerosch einen Vernichtungsbefehl erwirkte, der nach dem Loose am 13ten Adar zur Ausführung kommen sollte. Glücklicherweise war die Gemahlin des Königs eine Jüdin, Esther, die dies bis dahin verheimlicht hatte, nun aber alle ihre Macht über den König anwandte, um Haman zu stürzen, was ihr gelang, ihren Vetter Mardechai an dessen Stelle zu bringen, und so die Anschläge Haman's von den Häuptern ihrer Nation glücklich abzuwenden. Hierdurch gelangte eine judenfreundliche Partei an's Ruder, welche auf lange Zeit hin den Juden eine begünstigte Stellung verschaffte. Dies ist der geschichtliche Stoff, dessen Durch- und Ausarbeitung der Verfasser des Buches übernahm, mit dem durchsichtigen Zwecke, zum Purimfeste dem Volke eine dasselbe interessirende, belehrende, stärkende und aufrichtende Volksschrift vorzulegen, was vollkommen gelungen ist. — Hieran reiht sich die Frage nach Schauplatz und Zeit des Geschehnisses. Daß hierbei von der Sittenschilderung als wesentlich persischer und der Situation der Juden als nachpersischer abzusehen, ist bereits klar geworden, da jene dem Verfasser des Buches angehören. Als Schauplatz bezeichnet das Buch das medo-persische Reich 1, 3. 14. 18. 19. 10, 2. Es ist nun hierbei zu bemerken, daß, so wie Kyros die Perser zur alleinherrschenden Nation erhoben hatte, sein Reich stets „Persien" פרס allein heißt, so Dan. 10, 1. 11, 2. 2 Chron. 36, 22. 23. Esr. 1, 1. 2. 8. 7, 1.; wohingegen es von dem Reiche vor Kyros immer מדי ופרס „Meder und Perser" oder „Perser und Meder" heißt, wie hier im Buche Esther a. a. O., Dan. 5, 28. 6, 16. 8, 20. Wer war nun der König Achaschwerosch? Ueber nichts mehrfache Meinung. Unter den Neueren hält ihn Jost für Kyaxares, Eichhorn, Winer u. And. für Xerxes, And. (nach Josephus) für Artaxerxes. Das Buch selbst giebt aber einen bestimmten chronologischen Anhalt, den willkürlich zu beseitigen wir nicht berechtigt sind. Denn wenn auch unser Buch im Einzelnen die Geschichte ausschmückt und ergänzt, wenn es eine Menge Szenen hinzufügt, welche jene Schrift und Briefe Mardechai's gar nicht enthalten durften, schon um der Stellung Mardechai's willen nicht, so durfte es doch hinsichtlich der Persönlichkeiten von den durch Schrift überlieferten und verbürgten Angaben sich nicht entfernen. 2, 5. 6. wird nun vom Mardechai ausgesagt, daß er von Nebuchadnezzar mit dem Könige Jechonjah von Jeruschalajim weggeführt worden. Es geschah dies 598 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung. Kyaxares kann es also nicht sein, denn dieser kam 635 zur Regierung und starb nach 40jähriger Regierung 595. Ihm folgte Astyages, den Kyros im Jahre 560 entthronte. Was wir vom Astyages wissen, stimmt mit der Schilderung des Buches Esther gänzlich überein, so daß wir nach der Angabe des Buches selbst an keinen Andern denken können. Er war schwach, aber hart und grausam. Unsere Erzählung würde dann im Jahre 592 beginnen, die Wahl der Esther geschah 588 (2, 16.), und der Anschlag Haman's und dessen Abwendung im Jahre 583 (3, 7.). Wenn nun auch eine Verbreitung der Juden, wie das Buch sie voraussetzt, durch das ganze medo-persische Reich in dieser Zeit noch nicht möglich war, so ist es doch sicher, daß von den zehn Stämmen sehr Viele nach Elam und Medien versetzt waren, deren Nachkommen noch eine gewisse Anhänglichkeit an die Religion Jisrael's, so weit sie Spuren der letztern sich bewahrt hatten, hegten, mindestens durch Volksthümlichkeit mit den übrigen Völkern sich noch nicht vermischt hatten, und auf die nun die Judäer an der Grenze von Susiana und Elam stießen und gut aufgenommen neu belebend wirkten. (S. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des ersten Tempels an S. 145.) Es war also immer in diesen Gegenden eine ziemliche Masse jüdischer Nation vorhanden, um eine solche Begebenheit möglich und von einer so tiefen, nachdrücklichen Wirkung zu machen. — Den Namen אחשורוש wollte Gesen. nach der Keilschrift Khschhersche oder Khschwersche schreiben, das er leo rex erklärte, und wofür die Griechen Xerxes geschrieben, die Hebräer ein Aleph vorgesetzt. Mit größerm Rechte erklärte es Fürst für den persischen Königstitel (wie Pharoh und And.) überhaupt. Die Worte אחשתרן, אחשדרפן zeigen, daß אחש ein Wort für sich sei, entsprechend dem persischen Ksahya, Khs'a, jetzt Schah, König, und שורש, persisch K's'hers'e oder K's'wers'e, Xerxes, dessen Bedeutung völlig unsicher ist, vielleicht Khs'azwares' „Heldenkönig." — Der Name des Verfassers des Buches ist nun ebenfalls unbekannt. Wenn der Talmud (Bab. bathr. 15. 1.) „die Männer der großen Versammlung" es niederschreiben läßt, And. auf Esra riethen, so wurde hierbei folgender Umstand außer Acht gelassen. Kein Buch hätte so viele Veranlassung gehabt, auf die göttliche Vorsehung, welche insonders über die jüdische Nation walte, hinzuweisen, und belehrende religiöse Winke für das Volk hinzuzufügen, wie das Buch Esther. Und gerade dieses Buch enthält den Namen Gottes nicht ein einziges Mal, und Gottes und der göttlichen Waltung wird nicht mit einer Sylbe gedacht. Wie man auch diesen auffallenden Umstand erklären wollte, er zeigt auf eine Zeit hin, welche in religiöser Beziehung flach und öde war wie keine wieder in Jisrael, und die von der frommen

Gesinnung der Bücher Esra und Nechemjah, mit welchen das Buch Esther Vieles gleich hat, so sehr absticht, daß wir das Letztere nur um Vieles später abgefaßt annehmen können. Es war eine Zeit, wo das Nationalgefühl der Juden sehr lebendig war, aber nur in seinem untern Momente der materiellen Nationalität, nicht in seinem höhern Elemente des Jüdisch-Religiösen; es war eine Zeit, wo der Geschichtsschreiber nichts als die Beschreibung des Faktischen in Absicht hatte, dieses aber in künstlerischer Beziehung zu einer zusammenhängenden, eng in einander greifenden Erzählung auszuschmücken und auszuarbeiten suchte. Verbinden wir hiermit das, was wir oben über die von unserm Buche gezeichnete Situation der Juden, von denen seit Alexander so zahlreiche Haufen nach außerpalästinenschen Landschaften versetzt worden waren, gesagt haben, so können wir das Buch Esther nur in der vormakkabäischen Zeit nach Alexander d. Gr. abgefaßt erkennen.

דניאל

Daniel.

Danijel.

I. Danijel's und seiner Genossen Wegführung und Unterricht in chaldäischer Sprache und Weisheit.

1. 1. Im dritten Jahre der Regierung Jehojakim's, Königs von Jehudah, zog Nebuchadnezzar, König von Babel, gen Jeruschalajim, und belagerte es. 2. Und der Herr gab

א (א) בִּשְׁנַת שָׁלוֹשׁ לְמַלְכוּת יְהוֹיָקִים
מֶלֶךְ־יְהוּדָה בָּא נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל
יְרוּשָׁלַםִ וַיָּצַר עָלֶיהָ׃ (ב) וַיִּתֵּן אֲדֹנָי

1. I. Der erzählende Theil (Kapp. 1—6.) Der erste Theil des Buches besteht aus sechs Erzählungen über wunderbare Begebenheiten, die dem Danijel, Schadrach, Meschach und Abednego, sowie dem Nebuchadnezzar, Belschazzar und Darjawesch mit Beziehung auf jene, begegnet sind. Ueber den allgemeinen Zweck dieser Erzählungen s. Einleit. zu diesem Buche. — 1. Einleitende Erzählung von den frühesten Schicksalen Danijel's, Schadrach's, Meschach's und Abednego's (K. 1.) Weggeführt von Nebuchadnezzar unter Jojakim aus Jeruschalajim nach Babel, werden sie dem Obersten der Hämlinge, Aschpenas, zum Unterichte im Chaldäischen auf drei Jahre übergeben. Während dieser Zeit verweigerten sie die Speise und den Wein von der Tafel des Königs als unrein, und lebten nur von Gemüse und Wasser. Demungeachtet war ihre Leibesbeschaffenheit blühender und voller als die aller ihrer Kameraden. Vorgestellt am Ende der drei Jahre dem Nebuchadnezzar, erschienen sie diesem an Weisheit und Kenntnissen hervorragend, und er nahm sie unter seine unmittelbaren (V. 4.) Diener auf. Soll diese Erzählung uns damit bekannt machen, wie diese vier Jünglinge aus Jeruschalajim in den Dienst Nebuchadnezzar's kamen, zur ersten Stufe für das folgende, so ist doch der Mittelpunkt und eigentliche Endzweck derselben offenbar die Weigerung derselben, unreine Speisen zu verzehren und daß ihnen dennoch die einfachste Nahrung zur kräftigsten und blühendsten Gesundheit diente. Indeß wird dies einer wunderbaren Einwirkung Gottes ausdrücklich nicht zugeschrieben, und konnte um so mehr den Gliedern ihrer Nation zu Lehre und Beispiel gereichen, wie sie sich bei und unter anderen Völkern hinsichtlich der Speisegesetze verhalten sollen. — 1. Seit langer Zeit ward in den ersten Worten des ersten Verses eine große Schwierigkeit gefunden. Nach Jirm. 25, 1. bestieg Nebuchadnezzar im 4ten Regierungsjahre Jojakim's den Thron in Babel, in demselben Jahre schlug er die Aegypter bei Charchemisch Jirm. 46, 1., wovon die Eroberung Jerusch.'s erst die Folge sein konnte, die jedoch nach den Worten unseres V. schon im 3ten Jahre Jojakims stattgefunden haben soll. Die Schwierigkeit wächst noch, da man gewöhnlich annimmt, daß Nebuchadnezzar, der nach der Schlacht bei Charchemisch sofort nach Babel eilte, weil sein Vater gestorben, damals gar nicht Judäa berührt habe, sondern erst im 8ten Jahre des Jojakim nach Jeruschalajim gekommen sei, worauf ihm Jojakim zinsbar ward, aber nach 3 Jahren abfiel, und von Chaldäischen Streifschaaren gestraft wurde 2 Kön. 24, 1 ff. So Josephus, hiernach die gewöhnlichen

in seine Hand den Jehojakim, König von Jehudah, und einen Theil der Geräthe des Hauses Gottes; und er brachte sie nach dem Lande Schinear in das Haus seines Gottes,

בְּיָדוֹ אֶת־יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ־יְהוּדָה וּמִקְצָת כְּלֵי בֵית־הָאֱלֹהִים וַיְבִיאֵם אֶרֶץ־שִׁנְעָר בֵּית אֱלֹהָיו וְאֶת־הַכֵּלִים הֵבִיא בֵּית

Annahmen, hiernach auch wir II. S. 692. Indeß ist dies bei näherer Prüfung reine Hypothese, da weder die Schrift selbst, noch ein andrer Profanschriftsteller über einen Zug Nebuchadnezzar's im achten Jahre Jojakim's etwas aussagt. Die Auskunft Saadj.'s und And. בשנת שלש למרדו, welches er als das 12te Jahr Jojakims berechnet, oder: im dritten Jahre seiner abermaligen Regierung, nachdem er vom Nebuchadnezzar wieder eingesetzt worden, hat nichts Geschichtliches für sich und steht mit 2, 1. im vollen Widerspruch. Gerade aber diese eigenthümliche Aussage des Buches, daß 2, 1. Nebuchadnezzar Danijel im 2ten Jahren seiner Regierung vor sich kommen läßt, während dieser nach 1, 5. drei Jahre lang, bevor er unter die Diener des Königs aufgenommen ward, unterrichtet worden, und doch nach 1, 1. im dritten Jahre Jojakims vom „Könige" Nebuchadnezzar aus Jeruschalajim nach Babel gebracht worden war, muß uns, da das Buch in so bestimmten Zeitangaben dicht hintereinander sich nicht widersprechen kann, auf eine besondere, aber genaue Berechnung aufmerksam machen. Wenn Danijel 2, 1. im zweiten Regierungsjahre Nebuchadnezzars vor diesem stand und ihm den Traum sagte und deutete, und zuvor drei Jahre unterrichtet worden, so muß er mindestens ein Jahr vor dem Regierungsantritt Nebuchadnezzars aus Jeruschalajim geführt worden sein. War nun nach Jirm. 25, 1. das erste Jahr des Königs Nebuchadnezzars das vierte des Jojakim (und das wird durch 2 Kön. 24, 12. bestätigt), so war ein Jahr vor dem Regierungsantritt Nebuchadnezzars das dritte Jojakims, worin also Jirmejah und unser V. völlig übereinstimmen. Es versteht sich dann von selbst, daß 2, 1. als das zweite Jahr der Alleinherrschaft oder der eigentlichen Regierung Nebuchadnezzars anzusehen ist, während der Zug 1, 1. noch in die Zeit der Mitregentschaft seines Vaters fiel, was auch Berosus bezeugt. Daß 1, 1. Nebuchadnezzar schon „König von Babel" genannt wird, kann dem nicht widersprechen, da er theils als Mitregent so bezeichnet werden konnte, theils der Verfasser, wollte er Nebuchadnezzar näher bezeichnen, gar nicht anders sagen konnte und proleptisch zu sagen brauchte, da „Prinz" (בן מלך) nicht gewöhnlich war, und soviele Genauigkeit von einem antiken Autor nicht zu fordern ist. Hiermit wäre aber allerdings gegeben, daß Nebuchadnezzar schon im dritten Jahre Jojakims nach Jeruschal. gekommen, d. h. daß er auf dem Hinzuge gegen die Aegypter bereits nach Judäa gekommen. Hiergegen streitet aber keine Angabe der Schrift, weder 2 Kön. 24., noch 2 Chron. 36. Im Gegentheil begünstigt sie dies viel mehr als die gewöhnliche Annahme. Denn 2 Kön. 24, 1—11. zählt drei Züge der Chaldäer gegen Jeruschalajim auf, einen vom Nebuchadnezzar V. 1., worauf Jojakim ihm 3 Jahre zinsbar ward, einen der chald. Detaschements, die ihn wegen seines Abfalls züchtigten V. 2., und einen von Nebuchadnezzar selbst gegen Jehojachin V. 11. Dieser zweite Zug Nebuchadnezzar's gegen Jehojachin 3 Monate nach Jojakims Tode macht es aber unmöglich, daß Nebuchadnezzar erst im achten Jahre Jojakims zum ersten Male nach Jeruschalajim gekommen, da Jojakim auf seinen Abfall schon durch die Detaschements gezüchtigt ward, worauf er sich wieder ergeben und erst der ägyptenfreundliche Jehojachin Nebuchadnezzar selbst gegen Jeruschalajim rief. Ebensowenig ist Jirm. 25, 9. entgegen, denn nachdem Nebuchadnezzar so im dritten Jahre nach Jeruschalajim gekommen war, rückte er von da den Aegyptern zur Schlacht bei Charchemisch entgegen im vierten Jahre. Der gedemüthigte Jojakim mit seiner Partei mußte nun Hoffnungen schöpfen, da Nebuchadn. von den Aeg. geschlagen werden konnte, und hiergegen richtet Jirm. die Rede Kap. 25. u. 46, 1. Was Jirm. 36, 9. 29. im fünften Jahre Jojakims vorgeht, bezeugt nur, daß Jojakim sich bereits zum Abfall (im 6ten Jahre) vorbereitete. Daß die Stelle des Berosus bei Joseph. Arch. X. 11, 1. unsere Annahmen bestätigt, hat schon Hengstenberg (Authentie des Dan.) erwiesen, da Berosus nur den Rückmarsch des chaldäischen Heeres jenseits des Jardens, Judäa nicht berührend, machen, dagegen schon damals Juden nebst anderen Völkern nach Babel gefangen führen läßt. Hiernach ordnen sich die Begebenheiten so: im dritten Regierungsjahre Jojakims, der mit Aegypten verbündet war, nimmt der chaldäische Mitregent Nebuchadnezzar Jeruschalajim ein, und führt Gefangene fort, die er nach Babel sendet und unter denen Danijel und seine Genossen; im vierten Jahre schlägt er die Aegypter bei Charchemisch, worüber Jirm. 25. und 46. weissagt, eilt aber, da sein Vater gestorben, nach Babel und wird alleinherrschender König. Am Ende des fünften Jahres bereitet Jojakim Abfall von Babel vor, worüber Jirm. 36. weissagt. Im 7ten Jahre fällt Jojakim ab, wird aber von den chaldäischen Schaaren gezüchtigt. Es fand hierauf jedenfalls bis zum Tode Jojakims im 11ten Jahre ein nicht entschiedener Zustand statt, bis der ägyptenfreundliche Jojachin König ward, worauf der zweite Zug Nebuchadnezzars statt fand, in dessen achtem Regierungsjahre (2 Kön. 24, 11.) Wie der von Nebuchadnezzar eingesetzte Zidkijah dennoch später sich zu Aegypten neigte und so in einem dritten Zuge Nebuchadnezzars in dessen 19tem Jahre (2 Kön. 25, 8.) Jeruschalajim zerstört ward, gehört hier nicht mehr her. — 2. ויביאם Menschen und heilige Geräthe (Raschi). Schinear, der einheimische Name für die Landschaft, in welcher Babel lag; s. I. S. 45. Ueber die babylonischen Götzen s. II. S. 864. — 3. 4. Nebuchadnezzar will

אוֹצַר אֱלֹהָיו׃ (ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאַשְׁפְּנַז
רַב סָרִיסָיו לְהָבִיא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִזֶּרַע
הַמְּלוּכָה וּמִן־הַפַּרְתְּמִים׃ (ד) יְלָדִים
אֲשֶׁר אֵין־בָּהֶם כָּל־מאוּם וְטוֹבֵי מַרְאֶה
וּמַשְׂכִּלִים בְּכָל־חָכְמָה וְיֹדְעֵי דַעַת
וּמְבִינֵי מַדָּע וַאֲשֶׁר כֹּחַ בָּהֶם לַעֲמֹד
בְּהֵיכַל הַמֶּלֶךְ וּלְלַמְּדָם סֵפֶר וּלְשׁוֹן
כַּשְׂדִּים׃ (ה) וַיְמַן לָהֶם הַמֶּלֶךְ דְּבַר־
יוֹם בְּיוֹמוֹ מִפַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ וּמִיֵּין מִשְׁתָּיו
וּלְגַדְּלָם שָׁנִים שָׁלוֹשׁ וּמִקְצָתָם יַעַמְדוּ
לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ׃ (ו) וַיְהִי בָהֶם מִבְּנֵי יְהוּדָה
דָּנִיֵּאל חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה׃ (ז) וַיָּשֶׂם
לָהֶם שַׂר הַסָּרִיסִים שֵׁמוֹת וַיָּשֶׂם לְדָנִיֵּאל
בֵּלְטְשַׁאצַּר וְלַחֲנַנְיָה שַׁדְרַךְ וּלְמִישָׁאֵל
מֵישַׁךְ וְלַעֲזַרְיָה עֲבֵד נְגוֹ׃ (ח) וַיָּשֶׂם
דָּנִיֵּאל עַל־לִבּוֹ אֲשֶׁר לֹא־יִתְגָּאַל בְּפַתְבַּג

יתיר א׳ v. 4. נ״א וּמַשְׂכִּילִים ibid.
נ״א מִפַּת־בַּג v. 5.

nämlich die Geräthe brachte er in das Schatzhaus seines Gottes. 3. Da befahl der König dem Aschpenas, dem Obersten seiner Hämlinge, zu bringen von den Söhnen Jisrael's, nämlich vom königlichen Geschlecht und von den Vornehmsten, 4. Knaben, an denen kein Fehl, und die schön von Ansehen und verständig in aller Weisheit, und kenntnißreich und einsichtsvoll im Wissen, und in welchen Fähigkeit, im Palaste des Königs zu dienen, und diese zu unterrichten in dem Schriftthum und der Sprache der Casdim. 5. Und der König verordnete ihnen jeden Tag das Tägliche von der Speise des Königs und von dem Weine, den er trank, und sie drei Jahre zu erziehen, und nach deren Verlauf sollten sie vor dem Könige dienen. 6. Und es waren unter ihnen, von den Söhnen Jehudahs: Danijel, Chananjah, Mischael und Asarjah. 7. Und es legte ihnen der Häuptling der Hämlinge Namen bei, und legte dem Danijel Beltschazzar bei, und dem Chananjah Schadrach, und dem Mischael Meschach, und dem Asarjah Abed-Nego. 8. Da nahm Danijel sich zu Her-

Jünglinge aus den vornehmsten Gefangenen, die an Körper und Geist ausgezeichnet waren, in seinen unmittelbaren Dienst nehmen und sie deshalb in chaldäischer Schrift und Sprache ([illegible] Weisheit) unterrichten lassen. וללמדם gehört zu להביא. Ueber סרים s. S. 755. פרתמים s. S. 754. ילדים aus den nachfolgenden Eigenschaften als schon durchbildete Jünglinge zu verstehen, s. Aehnliches I. S. 231. Noch jetzt werden zu den Hausämtern des Sultans auserlesene junge Leute von einnehmendem Aeußern und wohlgewachsen, genommen, weil man glaubt, daß in einem schönen Körper keine niedrige Seele wohnen kann (Ricaut). Auch das ist noch heutige Sitte, daß namentlich Knaben von anderen Nationen, z. B. von den Türken Christenknaben, theils im Kriege gefangen, theils gestohlen, erzogen, sorgfältig im Türkischen unterrichtet, und dann die schönsten zum Dienst in den Serail, die anderen zum Militair oder zu anderen Aemtern abgegeben werden, welche oft den höchsten Rang erreichen (Habesci, Tavernier). — 5. Ein. trennen פת־בג, dem aber V. 16. 11, 26. widerspricht; בג allein kommt Jech. 25, 7. vor, wo aber das Keri בז vorzuziehen, s. Anm. zur St. II. S. 1231. „Speise des Königs" Raschi, wie Bohlen پاد باد, hingegen Lorsbach باج „Speise der Götter." Von der Tafel des persischen Königs speisten nach Ktesias täglich 15000 Hofbedienten. מקצתם wie V. 15. „nach Verlauf," Rabe: „einige derselben" wie V. 2. — 6. Danijel, mein Richter ist Gott, Chananjah, Güte Gottes, Mischael wer ist was Gott ist, Asarjah, Hülfe Gottes, (Fürst). — 7. Daß die Chaldäer die Sitte hatten, andere, chaldäische Namen beizulegen, wodurch sie die chaldäische Gehörigkeit ausdrückten, ersieht man schon aus 2 Kön. 24, 17. Beltschazzar, dessen Bedeutung sehr ungewiß ist, beginnt jedenfalls mit dem Namen des Gottes „Bel," wie 4, 5. bezeugt; nach Gesen. Thes. aus Bel, tscha, Zeichen des Genitivs, und צר = שר „Fürst des Bel." Schadrach ebenso unsicher, nach Bohlen „Licht des Wegs" oder „fröhlich auf dem Wege." Meschach, Königs Gast. Abed-Nego, Verehrer des Nego, eines babylonischen Gottes, Sternes. Bemerkenswerth ist, daß in den folg. Kapp. Danijel stets bei diesem Namen genannt wird, während die anderen mit dem

zen, daß er sich nicht verunreinige mit der Speise des Königs und mit dem Weine, den dieser trank, und erbat sich vom Häuptling der Hämlinge, daß er sich nicht zu verunreinigen brauche. 9. Und Gott gab dem Danijel Gnade und Erbarmen vor dem Häuptling der Hämlinge. 10. Aber der Häuptling der Hämlinge sprach zu Danijel: Ich fürchte meinen Herrn, den König, der eure Nahrung und euren Trank verordnet hat; denn warum soll er euer Antlitz trübseliger schauen als das der Knaben eures Alters, und ihr hättet mein Haupt beim Könige verwirkt? 11. Da sprach Danijel zum Aufseher, den der Häuptling der Hämlinge über Danijel, Chananjah, Mischael und Asarjah verordnet hatte: 12. Versuche es doch mit deinen Knechten zehn Tage, und man gebe uns von den Kräutern zu essen und Wasser zu trinken; 13. und dann werde von dir unser Aussehen nachgesehen und das Aussehen der Knaben, welche die Speise des Königs essen, und so wie du sehen wirst, thue mit deinen Knechten! 14. Und er hörte auf sie auf dieses Wort, und versuchte es mit ihnen zehn Tage. 15. Und nach Verlauf der zehn Tage erschien ihr Aussehen besser und voller an Fleisch als aller Knaben, welche die Speise des Königs aßen. 16. Da that der Aufseher ihre Speise und den Wein, den sie trinken

הַמֶּלֶךְ וּבְיֵין מִשְׁתָּיו וַיְבַקֵּשׁ מִשַּׂר
הַסָּרִיסִים אֲשֶׁר לֹא יִתְגָּאָל׃ (ט) וַיִּתֵּן
הָאֱלֹהִים אֶת־דָּנִיֵּאל לְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים
לִפְנֵי שַׂר הַסָּרִיסִים׃ (י) וַיֹּאמֶר שַׂר
הַסָּרִיסִים לְדָנִיֵּאל יָרֵא אֲנִי אֶת־אֲדֹנִי
הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר מִנָּה אֶת־מַאֲכַלְכֶם וְאֶת־
מִשְׁתֵּיכֶם אֲשֶׁר לָמָּה יִרְאֶה אֶת־פְּנֵיכֶם
זֹעֲפִים מִן־הַיְלָדִים אֲשֶׁר כְּגִילְכֶם וְחִיַּבְתֶּם
אֶת־רֹאשִׁי לַמֶּלֶךְ׃ (יא) וַיֹּאמֶר דָּנִיֵּאל
אֶל־הַמֶּלְצַר אֲשֶׁר מִנָּה שַׂר הַסָּרִיסִים
עַל־דָּנִיֵּאל חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה׃
(יב) נַס־נָא אֶת־עֲבָדֶיךָ יָמִים עֲשָׂרָה
וְיִתְּנוּ־לָנוּ מִן־הַזֵּרֹעִים וְנֹאכְלָה וּמַיִם
וְנִשְׁתֶּה׃ (יג) וְיֵרָאוּ לְפָנֶיךָ מַרְאֵינוּ
וּמַרְאֵה הַיְלָדִים הָאֹכְלִים אֵת פַּתְבַּג
הַמֶּלֶךְ וְכַאֲשֶׁר תִּרְאֵה עֲשֵׂה עִם־עֲבָדֶיךָ׃
(יד) וַיִּשְׁמַע לָהֶם לַדָּבָר הַזֶּה וַיְנַסֵּם יָמִים
עֲשָׂרָה׃ (טו) וּמִקְצָת יָמִים עֲשָׂרָה נִרְאָה
מַרְאֵיהֶם טוֹב וּבְרִיאֵי בָּשָׂר מִן־כָּל־
הַיְלָדִים הָאֹכְלִים אֵת פַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ׃
(טז) וַיְהִי הַמֶּלְצַר נֹשֵׂא אֶת־פַּתְבָּגָם וְיֵין

א׳ בצירי v. 13. נ״א כָּל־ v. 15.

chaldäischen Namen. — 8. Die jüdischen Komm. erklären dies einfach, weil darunter nach jüd. Gesetz verbotene Speisen waren, und weil vom Weine den Göttern eine Libation gebracht ward, die anderen Erkl.: weil von jeder Speise und von jedem Trank den Göttern etwas geopfert ward. Daß im Zeitalter des Exils der frömmere Jisraelit unreine Speisen mit Aengstlichkeit vermied, ersieht man aus Jech. 4, 13. 14. Jeschaj. 65, 4., schon früher Hosch. 9, 3. — 10. גיל nur hier in der Bedeutung von tempus in orbem actum, talm. בן גיל gleichen Alters. חיב Piel von חוב, ἅπ. λεγ., von dem das ἅπ. λεγ. חוב Jech. 18, 7. — 11. Da der Oberaufseher ablehnend geantwortet (10.), so versucht es Danijel mit dem Unteraufseher. Ein. halten Melzar für einen Eigennamen, wofür das צר spricht; hingegen der Art. und der Mangel der Amtsbezeichnung sprechen dafür, daß es eine letztere ist. Raschi: maitre valet, Bohlen aus dem Pers.: Kellermeister, Fürst vom verb. inus. לצר wie נצר bewahren, Aufseher, Wächter. — 15. Chardin bemerkt: „Ich habe bemerkt, daß die Kaschischs [Mönche] eine weit frischere und gesundere Farbe haben, als andere, und daß die Armenier und Griechen, ob sie gleich häufig fasten, sehr schön sind, und gesund und munter aussehen.“ In der That ist im Morgenlande eine reichliche Nahrung nicht allein leicht entbehrlich, sondern auch verweichlichend. Weniger die 10 Tage, als die ganzen 3 Jahre mit Pflanzenkost verbracht, sind bemerkenswerth.

sollten, weg, und gab ihnen Kräuter. 17. Aber diese vier Knaben, ihnen gab Gott Wissen und Verständniß in allem Schriftthum und Weisheit, und Danijel hatte Einsicht in alle Gesichte und Träume. 18. Und nach Verlauf der Tage, da der König befohlen hatte, sie vorzustellen, stellte sie der Häuptling der Hämlinge dem Nebuchadnezzar vor. 19. Da redete der König mit ihnen, und es wurde unter Allen Keiner gefunden wie Danijel, Chananjah, Mischael und Asarjah, und sie dieneten vor dem Könige. 20. Und in jeder Sache weiser Einsicht, um die der König sie befrug, fand er sie zehnfach über alle Geheimdeuter, die Beschwörer, in seinem ganzen Reiche. 21. Und Danijel erlebte noch das erste Jahr des Königs Choresch. —

מִשְׁתֵּיהֶם וְנֹתֵן לָהֶם זֵרְעֹנִים׃ (יז) וְהַיְלָדִים
הָאֵלֶּה אַרְבַּעְתָּם נָתַן לָהֶם הָאֱלֹהִים
מַדָּע וְהַשְׂכֵּל בְּכָל־סֵפֶר וְחָכְמָה וְדָנִיֵּאל
הֵבִין בְּכָל־חָזוֹן וַחֲלֹמוֹת׃ (יח) וּלְמִקְצָת
הַיָּמִים אֲשֶׁר־אָמַר הַמֶּלֶךְ לַהֲבִיאָם
וַיְבִיאֵם שַׂר הַסָּרִיסִים לִפְנֵי נְבֻכַדְנֶצַּר׃
(יט) וַיְדַבֵּר אִתָּם הַמֶּלֶךְ וְלֹא נִמְצָא
מִכֻּלָּם כְּדָנִיֵּאל חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה
וַיַּעַמְדוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ׃ (כ) וְכֹל דְּבַר
חָכְמַת בִּינָה אֲשֶׁר־בִּקֵּשׁ מֵהֶם הַמֶּלֶךְ
וַיִּמְצָאֵם עֶשֶׂר יָדוֹת עַל־כָּל־הַחַרְטֻמִּים
הָאַשָּׁפִים אֲשֶׁר בְּכָל־מַלְכוּתוֹ׃ (כא)
וַיְהִי דָּנִיֵּאל עַד־שְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ
הַמֶּלֶךְ׃

נ״א עַל v. 20. נ״א וַיְהִי v. 21.

Rabe macht die schöne Bemerkung, daß hier um so weniger an ein Wunder zu denken, da die Speise, nach der man eifrig verlangt, dem Körper zusagt. — 17. Danijel allein von den vieren hatte auch das Verständniß der Visionen und Träume. הבין ist jedenfalls eine vorsichtige Bezeichnung, um Danijel hier nicht geradezu als Propheten zu bezeichnen, denn gleiches Verständniß hatte Joseph, ohne als Prophet zu gelten. חלום und חזון werden bei Danijel weniger unterschieden als früher, wie auch bei Ijob 33, 15. ein חזיון im Traume. Vgl. I. S. 738. — 18. Der V. bezieht sich auf V. 5. hinsichtlich der 3 Jahre und auf V. 3. 4. 6., indem alle ausgewählten und erzogenen Jünglinge vor Nebuchadnezzar gebracht wurden, wie מכלם V. 19. bezeugt. — 20. Der Vers muß proleptisch (vorausnehmend) gefaßt werden, da sich die Jünglinge in dieser Audienz nicht in dem bezeichneten Maaße bewähren konnten. Ueber die חרטמים s. I. S. 218. אשפים, das nur im B. Danijel vorkommt, wird sehr verschieden gedeutet: Saadj. שרוחקים במול Astrologen, wie auch Rdak und Graec. Venet. Hingegen die Sept.: Philosophen, und dem ähnlich Mos. Philippson σόφοι = שף. Rabe: רפאים Aerzte, Gesen. Beschwörer, Magier, so auch Fürst, der es erklärt „die Lippen hin und herbewegen." — 21. Die Angabe dieses Verses scheint mit 10, 1. in Widerspruch, wo Danijel im 3ten Jahre des Kyros eine Vision hat. Die jüdischen Erklärer sagen daher: er blieb in Babel oder in diesen Verhältnissen bis zum ersten Jahre des Kyros und zog dann nach dem heil. Lande. Hiervon in unserm V. keine Spur, und es ist dies auch im Widerspruch mit 6, 29., wo Danijel auch unter Kyros hohe Staatsämter bekleidete, vgl. auch 10, 4. Die Lösung liegt darin, daß nur eine besonders wichtige Begebenheit hervorgehoben wird, ohne daß hiermit das Ende des Lebens und Wirkens Danijels angegeben werden soll, wie ein gleiches mit עד Jirm. 1, 3. geschehen ist, und wie ויהי, nicht ויחי, bestätigt. Hengstenberg bemerkt: „wer denkt z. B. im Deutschen daran, daß Jemand, von dem gesagt wird, er habe sein Jubiläum erlebt, nothwendig in demselben Jahre gestorben sein müsse?" und zitirt über עד noch 1 M. 49, 10. 2 M. 15. 16. Ps. 112, 8. Die ganze Bemerkung erklärt sich übrigens daraus, daß der Verfasser überhaupt liebt, seine Berichte mit einer allgemeinen Notiz zu schließen, die einen gewissen Effekt mache, wie z. B. 2, 49. 3, 30. 5, 30. —

II. Nebuchadnezzar's Traum von den Weltreichen, und dessen Deutung durch Danijel.

2. 1. Und im zweiten Jahre der Regierung Nebuchadnezzar's träumte Nebuchadnezzar Träume, und sein Geist war bewegt, und sein Schlaf auf ihm war dahin. 2. Da befahl der König zu rufen die Geheimdeuter und Beschwörer und Zauberer und Casdim, dem Könige seine Träume zu verkünden, und sie kamen und stellten sich vor den König. 3. Und der König sprach zu ihnen: Einen Traum hab' ich geträumt, und mein Geist ist bewegt, den Traum zu erkennen. 4. Da redeten die Casdim zum Könige aramithisch: Der König lebe ewig! Sag' an den Traum deinen Knechten, und wir werden die Deutung kund thun. 5. Der König erwiederte und sprach zu den

ב (א) ובשנת שתים למלכות נבכדנצר
חלם נבכדנצר חלמות ותתפעם רוחו
ושנתו נהיתה עליו: (ב) ויאמר המלך
לקרא לחרטמים ולאשפים ולמכשפים
ולכשדים להגיד למלך חלמתיו ויבאו
ויעמדו לפני המלך: (ג) ויאמר להם
המלך חלום חלמתי ותפעם רוחי
לדעת את־החלום: (ד) וידברו הכשדים
למלך ארמית מלכא לעלמין חיי אמר
חלמא לעבדיך ופשרא נחוא: (ה) ענה
מלכא ואמר לכשדיא מלתה מני אזדא

יתיר ו׳ v. 4. לכשדאי קרי v. 5.

2. 2) Nebuchadnezzar's erster Traum und dessen Angabe und Deutung durch Danijel (K. 2.) Nebuchadnezzar hat im zweiten Jahre seiner Regierung einen Traum, dessen richtige Deutung ihm sehr am Herzen liegt. Um daher dieser ganz sicher zu sein, verlangt er von seinen Weisen, daß sie ihm den Traum selbst angeben, und verurtheilt sie zum Tode, sofern sie dies nicht vermögen. Da wird dem Danijel, der (nach 1, 20.) zu jenen gehörte, im nächtlichen Gesichte der Traum und seine Deutung kund, und er trägt beide dem Könige vor: es war ein Traum, vordeutend auf die kommenden Schicksale der Menschheit in dem Bilde einer Menschengestalt aus Gold, Silber, Kupfer, Eisen und Thon, und im Bilde eines Steines, der zuletzt zu einem, die ganze Erde füllenden Berge wird. Nebuchadnezzar aber demüthigte sich vor dem Gotte, den die Jehudim (V. 25.) anbeten, und erhob Danijel und seine drei Genossen zu hohen Würden. Die Erzählung hat ganz äußerlich den Zweck, von der Erhebung der vier Jünglinge zu den höchsten Würden in dem chaldäischen Reiche zu berichten, weiter den allgemeinen Zweck die Nichtigkeit aller menschlichen Weisheit (V. 10. 27. 30.) und götzendienerischen (V. 11. 27.) Täuschung vor dem Gotte, den die Religion Jisrael's lehrt, und wie auch die Heiden immer wieder zur Anerkennung dieses einzigen und wahren Gottes gezwungen werden (V. 20—23. 28. 47.), zu zeigen; innerlich aber will sie lehren: daß noch ein mannigfacher Wechsel der irdischen Mächte bevorstehe, daß diese in ihrem innern Gehalte immer mehr sich verschlechtern würden, bis durch unmittelbare Einwirkung Gottes (Strafgericht) alle diese zertrümmert und ein ewiges Reich gegründet werde. — 1. Das zweite Jahr der wirklichen Regierung, nämlich der Alleinherrschaft Nebuchadnezzars, s. Anm. zu 1, 1., während er früher nur Mitregent seines Vaters gewesen. Hieron. „nach Verwüstung Aegyptens." Aehnlich Rabe: nach Besiegung vieler Völker. Saad. läßt ihn vom zweiten bis vollendeten dritten Jahre solche Träume haben, um den vermeintlichen Widerspruch zu heben. נהיתה Raschi: „zerbrechen, unterbrechen" für הוה Ijob 6, 2., was nicht nöthig, indem עליו zu שנתו zu beziehen ist, und für מעליו steht. — Ueber חרטמים und אשפים s. zu 1, 20. Ueber מכשף s. I. S. 434. כשדים steht hier als vorzugsweise die Weisen und Priester des chald. Volkes bezeichnend (vgl. II. S. 867), von denen Cicero und Diodor. Sicul. das astronomische und astrologische Wissen rühmen und sie ebenfalls Chaldaei benennen, „non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati." — 3. Vgl. 1 M. 41, 8. — 4. Ueber den Gebrauch der aramäischen Sprache von hier an bis zu Ende des Kap. 7. s. Einleit. zu diesem Buche. — 5. Der König stellt eine unerhörte, sonst nicht vorkommende Forderung, nicht bloß die Deutung, sondern auch den Traum selbst zu verkünden. Den Grund hierfür giebt er V. 9. selbst an: wenn sie ihm den Traum nicht angeben können, so geht auch ihre Deutung nicht aus dem Wissen geheimnißvoller Dinge, sondern aus Lüge und Täuschung hervor. Da ihm nun das richtige Verständniß des Traumes so sehr am Herzen liegt (V. 1. 3.), so will er sich sichern. Die Strafe, die er über sie verhängen will, rechtfertigt sich nach orientalischer Weise durch die Annahme, daß falls sie so ihre Ohnmacht erwiesen, ihr ganzes Leben mit allen den genossenen Vorzügen nur Lügenwerk, Belügung des Königs gewesen. Daß mit dem

הֵן לָא תְהוֹדְעוּנַּנִי חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ הַדָּמִין
תִּתְעַבְדוּן וּבָתֵּיכוֹן נְוָלִי יִתְּשָׂמוּן׃ (ו) וְהֵן
חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ תְּהַחֲוֹן מַתְּנָן וּנְבִזְבָּה
וִיקָר שַׂגִּיא תְּקַבְּלוּן מִן־קֳדָמָי לָהֵן
חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ הַחֲוֹנִי׃ (ז) עֲנוֹ תִנְיָנוּת
וְאָמְרִין מַלְכָּא חֶלְמָא יֵאמַר לְעַבְדוֹהִי
וּפִשְׁרֵהּ נְהַחֲוֵה׃ (ח) עָנֵה מַלְכָּא וְאָמַר
מִן־יַצִּיב יָדַע אֲנָה דִּי עִדָּנָא אַנְתּוּן זָבְנִין
כָּל־קֳבֵל דִּי חֲזֵיתוֹן דִּי־אַזְדָּא מִנִּי מִלְּתָא׃
(ט) דִּי הֵן־חֶלְמָא לָא תְהוֹדְעֻנַּנִי חֲדָה־
הִיא דָתְכוֹן וּמִלָּה כִדְבָה וּשְׁחִיתָה
הִזְ־מִנְתּוּן לְמֵאמַר קָדָמַי עַד דִּי עִדָּנָא
יִשְׁתַּנֵּא לָהֵן חֶלְמָא אֱמַרוּ לִי וְאִנְדַּע דִּי
פִשְׁרֵהּ תְּהַחֲוֻנַּנִי׃ (י) עֲנוֹ כַשְׂדָּיֵא קֳדָם־
מַלְכָּא וְאָמְרִין לָא־אִיתַי אֱנָשׁ עַל־
יַבֶּשְׁתָּא דִּי מִלַּת מַלְכָּא יוּכַל לְהַחֲוָיָה
כָּל־קֳבֵל דִּי כָּל־מֶלֶךְ רַב וְשַׁלִּיט מִלָּה
כִדְנָה לָא שְׁאֵל לְכָל־חַרְטֹם וְאָשַׁף
וְכַשְׂדָּי׃ (יא) וּמִלְּתָא דִי־מַלְכָּה שָׁאֵל

נ״א בְּ׳ v. 5. נ״א קֳבֵל v. 8.
נ״א הִזְמִנְתּוּן הזדמנתון ק׳ v. 9. נ״א מִנִּי ibid.
כשדאי ק׳ v. 10. נ״א אֱנָשׁ ibid. נ״א קֳבֵל ibid.
נ״א מַלְכָּה v. 11.

Casdim: Mein Gebot ist bestimmt! wenn ihr mir nicht zu wissen thuet den Traum und seine Deutung, so sollt ihr in Stücken gehauen und eure Häuser zu Schutthaufen gewandelt werden. 6. Wenn ihr aber den Traum und seine Deutung kund thuet, so sollt ihr Gaben und Geschenke und große Ehren von mir empfangen: darum thuet den Traum und seine Deutung mir kund. 7. Sie antworteten zum zweiten Male und sprachen: Der König sage den Traum seinen Knechten an, so werden wir die Deutung kund thun. 8. Der König versetzte und sprach: Sicherlich weiß ich nun, daß ihr Zeit gewinnen wollet, dieweil ihr sehet, daß mein Gebot bestimmt ist. 9. Denn wenn ihr den Traum mir nicht zu wissen thuet, so ist allein dies eure Absicht, und lügnerisch und trügliches Wort vor mir zu sprechen verabredet ihr euch, bis da die Zeit sich ändere: darum den Traum saget mir an, und ich werde erkennen, daß seine Deutung ihr mir kund thun könnet. 10. Die Casdim antworteten vor dem Könige und sprachen: Es ist kein Mensch auf dem Erdboden, der vermöchte des Königs Gebot kund zu thun, weshalb auch kein großer und gewaltiger König ein solches Gebot von irgend einem Geheimdeuter und Beschwörer und Casdi gefordert hat. 11. Denn

ganzen Vorgang Danijel und der durch diesen wirkende Gott in helleres Licht gestellt werden soll, ist einsichtlich. Aus den eigenen Worten des Königs V. 9. ist aber klar, daß dies der Grund seiner Forderung war, so daß die Deutung der Worte מלתה מני אזדא „ich habe den Traum vergessen" (Theod. Vulg. Jachia) falsch ist. Saad. Rabe Mos. Philippson „mein Wort ist fest," תוקף. And. wie אזל „der Befehl ist von mir ausgegangen." Allein er theilt ja diesen erst mit, אזד steht auch V. 8. und dagegen אזל V. 17. 24., vielmehr erklärt Fürst das Wort mit אסר, סד, zu vgl. das Arab. وصل firmus fuit, יציבא מלהא 6, 13. (Hengstenb.) Wendet man ein, das Gebot des Königs sei von selbst unwiderruflich, so gilt dies ebenso von „das Gebot ist von mir ausgegangen." Die Häuser zu Babylon waren aus gebrannter oder auch nur an der Sonne getrockneter Erde erbauet. So wie ein Gebäude ganz demolirt, oder in einen Schutthaufen übereinander geworfen wird, so löst sich die ganze Erdmasse bei Regenwetter allmählig auf, und die Stelle eines solchen Hauses wird ein Morasthaufen (Bertholdt). — 6. נבזבה von nicht zweifelhafter Bedeutung, nur hier und 5, 17., leiten einige von בזבז erogare, largire ab, so daß es für נבזבזה, eine Niphalform, welche Andere nicht zugeben und lieber das persische nuwazan „Geschenk" vgl. — 11. אלהין erkl. Raschi

das Gebot, welches der König fordert, ist zu
schwer, und es ist kein Andrer, der es vor dem
Könige kund thun könnte, als die Götter, deren
Wohnungen nicht bei den Sterblichen sind.
12. Hierüber erzürnte der König und ergrimmte
sehr, und befahl alle Weisen Babel's umzu-
bringen. 13. Und es erging als Gesetz, und
die Weisen wurden getödtet, und man suchte
Danijel und seine Genossen, um sie zu tödten.
14. Alsbald machte Danijel mit Verstand und
Ueberlegung dem Arjoch, dem Obersten der
Leibwächter des Königs, der ausgezogen die
Weisen Babel's zu tödten, Vorstellungen,
15. er hob an und sprach zu Arjoch, dem
Machthaber des Königs: Um was ist das
Gesetz so streng vom Könige? Da that Arjoch
dem Danijel das Gebot zu wissen. 16. Danijel
aber ging hinein und erbat vom Könige, daß
er ihm Zeit gewähre, so werd' er dem Könige
die Deutung kund thun. 17. Hierauf ging
Danijel nach seinem Hause hinweg, und dem
Chananjah, Mischael und Asarjah, seinen Ge-
nossen, that er das Gebot zu wissen, 18. um
Erbarmen zu erflehen vom Gotte des Himmels
Betreffs dieses Geheimnisses, damit sie nicht
Danijel und seine Genossen mit dem Rest der

יַקִּירָה וְאָחֳרָן לָא אִיתַי דִּי יְחַוִּנַּהּ קֳדָם
מַלְכָּא לָהֵן אֱלָהִין דִּי מְדָרְהוֹן עִם־
בִּשְׂרָא לָא אִיתוֹהִי׃ (יב) כָּל־קֳבֵל דְּנָה
מַלְכָּא בְּנַס וּקְצַף שַׂגִּיא וַאֲמַר לְהוֹבָדָה
לְכֹל חַכִּימֵי בָבֶל׃ (יג) וְדָתָא נֶפְקַת
וְחַכִּימַיָּא מִתְקַטְּלִין וּבְעוֹ דָּנִיֵּאל וְחַבְרוֹהִי
לְהִתְקְטָלָה׃ (יד) בֵּאדַיִן דָּנִיֵּאל
הֲתִיב עֵטָא וּטְעֵם לְאַרְיוֹךְ רַב־טַבָּחַיָּא
דִּי מַלְכָּא דִּי נְפַק לְקַטָּלָה לְחַכִּימֵי
בָּבֶל׃ (טו) עָנֵה וְאָמַר לְאַרְיוֹךְ שַׁלִּיטָא
דִי־מַלְכָּא עַל־מָה דָתָא מְהַחְצְפָה מִן־
קֳדָם מַלְכָּא אֱדַיִן מִלְּתָא הוֹדַע אַרְיוֹךְ
לְדָנִיֵּאל׃ (טז) וְדָנִיֵּאל עַל וּבְעָא מִן־
מַלְכָּא דִּי זְמָן יִנְתֵּן־לֵהּ וּפִשְׁרָא לְהַחֲוָיָה
לְמַלְכָּא׃ (יז) אֱדַיִן דָּנִיֵּאל לְבַיְתֵהּ
אֲזַל וְלַחֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה חַבְרוֹהִי
מִלְּתָא הוֹדַע׃ (יח) וְרַחֲמִין לְמִבְעֵא מִן־
קֳדָם אֱלָהּ שְׁמַיָּא עַל־רָזָא דְּנָה דִּי לָא
יְהֹבְדוּן דָּנִיֵּאל וְחַבְרוֹהִי עִם־שְׁאָר

v. 16. נ״א וּבְעָה
v. 17. פתח באתנח

und Rabe „Engel." — 12. Die jüd. Komm. halten ב in בנס für praefix. „im Zorn," allein das ἅπ. λεγ. בנס als Verb. wird vom Targ. häufig gebraucht. — 13. Was früher מלתא Ausspruch, Befehl war, ward nun דתא (דת) Gesetz, feierlich verkündet, und unwiderruflich. Aus V. 24. geht nur hervor, daß man nach V. 13. bereits angefangen, einige von den Weisen zu tödten. Man holte nun auch Danijel und seine Genossen herbei, weil diese (nach 1, 20.) der Klasse der Weisen zugeordnet waren. Es geht daraus hervor, daß sie bei der eben geschilderten Szene vor dem Könige nicht zugezogen worden waren, der nur die obersten und bedeutendsten Weisen — die Klasse mußte sehr zahlreich sein — beiwohnten. Wenn Rosenm. die Frage aufwarf, warum Danijel und seine Genossen nicht zugegen gewesen, da sie doch 1, 20. über alle Weisen erfunden worden? so bedachte er nicht, daß 1, 20. das proleptisch ausspricht, was durch diese und die folg. Erzählungen erst erwiesen wird. Vgl. V. 48. — 14. טבחיא s. I. S. 202. Raschi hier: Scharfrichter. Im Orient ist das Scharfrichteramt kein verächtliches, sondern giebt den Familien sogar einen Ehrentitel. Man rühmt sich unter seinem Vorfahren mehrere Scharfrichter zu haben, und geht von dem Grundsatz aus, daß nichts rühmlicher sei als Gerechtigkeit zu handhaben, ohne welche man nicht sicher würde leben können (Tournefort). — 15. Raschi, Rabe und And. מהחצפה (nur noch 3, 22.) schnell, da im Targ. das Wort bald fest, streng, bald schnell, eilig bedeutet. — 16. Der Kürze wegen wird hier nur der Deutung erwähnt, da hiermit aus dem Zusammenhang auch die Angabe des Traumes vorausgesetzt ist, vgl. V. 25, 26. —

Weisen Babels umbrächten. 19. Hierauf ward
dem Danijel in einem Nachtgesichte das Ge-
heimniß offenbart; hierauf pries Danijel den
Gott des Himmels, 20. Danijel hob an und
sprach: Es sei der Name Gottes gepriesen
von Ewigkeit zu Ewigkeit; denn Weisheit und
Stärke, sein sind sie! 21. Er ändert Zeiten
und Geschicke, setzt Könige ab, setzt Könige
ein, verleihet Weisheit den Weisen und Er-
kenntniß den Einsichtskundigen. 22. Er offen-
baret das Tiefe und Verborgene, weiß was
in der Finsterniß ist, und Licht wohnt bei
Ihm. 23. Dir, Gott meiner Väter, danke
ich und lobe dich, denn Weisheit und Stärke
verliehest du mir, und daß du mir zu wissen
gethan, was wir von dir erflehten, denn
des Königs Gebot thatest du uns zu wissen!
24. Dieserhalb ging Danijel zum Arjoch hinein,
den der König verordnet hatte, die Weisen
Babel's umzubringen, hinging er und sprach
also zu ihm: Bringe die Weisen Babel's
nicht um, führe mich vor den König, und
die Deutung werd' ich dem Könige kund
thun. 25. Hierauf führte Arjoch den Danijel
eilends vor den König, und sprach also zu
ihm: Da hab' ich einen Mann gefunden

חַכִּימֵי בָבֶל׃ (יט) אֱדַיִן לְדָנִיֵּאל בְּחֶזְוָא
דִי־לֵילְיָא רָזָא גֲלִי אֱדַיִן דָּנִיֵּאל בָּרִךְ
לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא׃ (כ) עָנֵה דָנִיֵּאל וְאָמַר
לֶהֱוֵא שְׁמֵהּ דִּי־אֱלָהָא מְבָרַךְ מִן־עָלְמָא
וְעַד־עָלְמָא דִּי חָכְמְתָא וּגְבוּרְתָא דִּי־לֵהּ
הִיא׃ (כא) וְהוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא
מְהַעְדֵּה מַלְכִין וּמְהָקֵים מַלְכִין יָהֵב
חָכְמְתָא לְחַכִּימִין וּמַנְדְּעָא לְיָדְעֵי בִינָה׃
(כב) הוּא גָּלֵא עַמִּיקָתָא וּמְסַתְּרָתָא יָדַע
מָה בַחֲשׁוֹכָא וּנְהִירָא עִמֵּהּ שְׁרֵא׃
(כג) לָךְ ׀ אֱלָהּ אֲבָהָתִי מְהוֹדֵא וּמְשַׁבַּח
אֲנָה דִּי חָכְמְתָא וּגְבוּרְתָא יְהַבְתְּ לִי וּכְעַן
הוֹדַעְתַּנִי דִּי־בְעֵינָא מִנָּךְ דִּי־מִלַּת מַלְכָּא
הוֹדַעְתֶּנָא׃ (כד) כָּל־קֳבֵל דְּנָה דָּנִיֵּאל
עַל עַל־אַרְיוֹךְ דִּי מַנִּי מַלְכָּא לְהוֹבָדָה
לְחַכִּימֵי בָבֶל אֲזַל ׀ וְכֵן אֲמַר־לֵהּ לְחַכִּימֵי
בָבֶל אַל־תְּהוֹבֵד הַעֵלְנִי קֳדָם מַלְכָּא
וּפִשְׁרָא לְמַלְכָּא אֲחַוֵּא׃ (כה) אֱדַיִן
אַרְיוֹךְ בְּהִתְבְּהָלָה הַנְעֵל לְדָנִיֵּאל קֳדָם

ונהורא קרי v. 22.
נ״א קֳבֵל v. 24. נ״א הַעֲלְנִי ibid.

20. Die Absicht des Verf., auf die Größe des wahren alleinigen Gottes hinzuführen, läßt ihn das Dankgebet Danijels des Weitern mittheilen. Zuerst allgemeine Assertion. — 21. Nun sehr sinnig Ausdruck eines Hauptgedanken des ihm offenbar gewordenen Traumes: den Wechsel der Reiche und irdischen Gewalthaber, also der Geschicke der Menschenvölker. Die „Zeiten" sind daher nicht diese an sich, sondern ihr Inhalt an Schicksal und Begebenheit, und aus diesem Grunde sind die „Zeiten" doppelt ausgedrückt, vgl. Koh. 3, 1. — 22. Hierauf allgemeine Hindeutung auf das was ihm eben geworden: eine Kundthuung des Tiefen, Tiefsinnigen und des Geheimnißvollen, dem Menschenverstande an sich Verborgenen. Der Midr. erklärt das Tiefe als מ׳ מרכבה, das Verborgene als מ׳ בראשית, die Finsterniß als die Strafe der Bösen, das Licht als die Belohnung der Guten im Jenseits. — 23. Schließlich bestimmte Aussprache über den besondern Vorgang. — 24. Jetzt *feierliche* Audienz beim Könige vgl. V. 16., um Traum und Deutung kund zu thun, zugleich um Arjoch das nunmehrige Aufhören des ihm gegebenen Befehls zu verbürgen. — 25. Lächerlich ist, wie die Neueren dem alten Schriftsteller so leicht ein Vergessen dessen unterschieben, was er einige Verse vorher gesagt. So sagt Rosenm.: der Verfasser scheint vergessen zu haben, daß er V. 16. erzählt hat, Danijel sei zum Könige gegangen u. s. w. Vielmehr giebt der Verfasser hier die Formel, mit welcher Arjoch den Danijel zur *feierlichen* Audienz beim Könige einführt, da bei einer solchen die Orientalen allen Luxus von Förmlichkeiten entfalten. Zugleich hat der Verfasser dadurch Gelegenheit hervorzuheben: was keiner der

מַלְכָּא וְכֵן אֲמַר־לֵהּ דִּי־הַשְׁכַּחַת גְּבַר
מִן־בְּנֵי גָלוּתָא דִּי יְהוּד דִּי פִשְׁרָא
לְמַלְכָּא יְהוֹדַע׃ (כו) עָנֵה מַלְכָּא וְאָמַר
לְדָנִיֵּאל דִּי שְׁמֵהּ בֵּלְטְשַׁאצַּר הַאִיתָיךְ
כָּהֵל לְהוֹדָעֻתַנִי חֶלְמָא דִּי־חֲזֵית וּפִשְׁרֵהּ׃
(כז) עָנֵה דָנִיֵּאל קֳדָם מַלְכָּא וְאָמַר רָזָא
דִּי־מַלְכָּא שָׁאֵל לָא חַכִּימִין אָשְׁפִין
חַרְטֻמִּין גָּזְרִין יָכְלִין לְהַחֲוָיָה לְמַלְכָּא׃
(כח) בְּרַם אִיתַי אֱלָהּ בִּשְׁמַיָּא גָּלֵא רָזִין
וְהוֹדַע לְמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר מָה דִּי לֶהֱוֵא
בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא חֶלְמָךְ וְחֶזְוֵי רֵאשָׁךְ עַל־
מִשְׁכְּבָךְ דְּנָה הוּא׃ (כט) אַנְתְּה
מַלְכָּא רַעְיוֹנָךְ עַל־מִשְׁכְּבָךְ סְלִקוּ מָה
דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְגָלֵא רָזַיָּא הוֹדְעָךְ
מָה־דִי לֶהֱוֵא׃ (ל) וַאֲנָה לָא בְחָכְמָה
דִּי־אִיתַי בִּי מִן־כָּל־חַיַּיָּא רָזָא דְנָה גֱּלִי
לִי לָהֵן עַל־דִּבְרַת דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא
יְהוֹדְעוּן וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדַּע׃
(לא) אַנְתְּה מַלְכָּא חָזֵה הֲוַיְתָ וַאֲלוּ צְלֵם
חַד שַׂגִּיא צַלְמָא דִּכֵּן רַב וְזִיוֵהּ יַתִּיר

נ״א גְּבָר v. 25. יתיר ו׳ v. 26.
יתיר ה׳ v. 29. יתיר ו׳ ibid. נ״א דִי ibid.
יתיר ה׳ v. 31.

von den Söhnen der Weggeführten aus Jehud, der dem Könige die Deutung zu wissen thun will. 26. Der König erwiederte und sprach zu Danijel, dessen Name Beltschazzar: Bist du wirklich im Stande, mir zu wissen zu thun den Traum, den ich schauete, und seine Deutung? 27. Danijel versetzte vor dem Könige und sprach: Das Geheimniß, welches der König forderte, nicht Weise, Beschwörer, Geheimdeuter, Wahrsager vermögen es dem Könige kund zu thun; 28. aber es giebt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbaret, und dem Könige Nebuchadnezzar zu wissen that, was da sein werde in der Folge der Tage! Dein Traum und die Gesichte deines Hauptes auf deinem Lager, diese waren sie: 29. Du, o König, auf deinem Lager stiegen dir die Gedanken auf, was da sein werde nach Diesem? und der Geheimnisse offenbaret, that dir zu wissen was da sein werde. 30. Ich aber, nicht durch Weisheit, die in mir wäre vor allen Lebenden, ward mir dieses Geheimniß offenbart, sondern darum daß die Deutung dem Könige man zu wissen thue, und du die Gedanken deines Herzens verstehest. 31. Du, o König, schauetest, und da war ein großes Bild; dieses Bild war mächtig und sein Glanz

Weisen Babels vermochte, das konnte ein aus Jehudah Weggeführter. — 26. Beltschazzar s. 1, 7. — 27. Zu den früher genannten (V. 2.) werden hier גזרין hinzugefügt, was Sept. und Saad. „Gazarener," wie oben Chaldäer geben, And. von גזר, und zwar Hieron. welche die Thiere zerschneiden, um aus den Eingeweiden zu weissagen, haruspices; Michaelis: welche den Himmel in Abschnitte theilen, um daraus das Zukünftige vorherzusagen, wie Jesch. 47, 13. s. Anm. z. St.; Mos. Philippson die Hölzer zerschneiden und mit denen weissagen, Rabdomanthen, s. II. S. 1215 und 1353, endlich Fürst: bestimmen, entscheiden aus dem Horoskop. — 28. „Gesichte deines Hauptes," die im Geiste sich vorstellten, nicht äußerlich durch Erscheinungen. — 29. 30. Vgl. über diese Verse 1 M. 41, 16. 25. 32., welche letzteren freilich viel einfacher gehalten sind, wie denn auch der Gegenstand viel einfacherer Natur war. — 31. Im Folgenden wird nun zuerst der Traum Nebuchadnezzars dargestellt, dann dessen Deutung gegeben. Es war ihm ein großes, hohes, glänzendes und schreckliches Bild erschienen, dessen Haupt von Gold, dessen Brust von Silber, Bauch und Hüfte von Kupfer, Schenkel von Eisen, Füße theils von Eisen, theils von Thon. Dies stand da, bis sich ein Stein von selbst losriß, das Bild umstieß, die Stoffe desselben zermalmte, und zu einem, die

קָאֵם לָקָבְלָךְ וְרֵוֵהּ דְּחִיל׃ (לב) הוּא
צַלְמָא רֵאשֵׁהּ דִּי־דְהַב טָב חֲדוֹהִי
וּדְרָעוֹהִי דִּי כְסַף מְעוֹהִי וְיַרְכָתֵהּ דִּי

v. 32. נ״א כְּסַף ibid. נ״א וְיַרְכָּתֵהּ

außerordentlich; es stand dir gegenüber, und seine Gestalt erschrecklich. 32. Dieses Bild, sein Haupt war von feinem Golde, seine Brüste und seine Arme von Silber, sein

ganze Erde füllenden Berge ward. Die Deutung dieses Traumgesichtes wird klar angegeben: das Bild stelle die auf einander folgenden Weltreiche dar, die sich nach und nach verschlechtern; das goldene Haupt sei das Reich des Nebuchadnezzars, ihm folge ein geringeres Reich (das silberne), ein drittes noch geringeres von Kupfer, über die ganze Erde herrschend, dann ein viertes von Eisen, das Alles zerschmettert. Aber dies letztere wird zuletzt getheilt, zerbrechlich, gemischt, wie wenn etwas aus Eisen und Thon besteht. Dann aber wird das ewige Reich von Gott aufgerichtet, das alle bestehenden Gewalten zermalmt und in Ewigkeit bestehen wird (V. 31—45.). Diese Deutung fand nun bei den Erkl. wiederum, aber nun verschiedene Deutung. Die altjüd. Komment., Saad. und Raschi (wie schon Josephus), erklären das goldne Reich das babylonische, das silberne das medopersische, das kupferne das macedonisch-griechische, das eiserne das des Gog (Jech. 38.); Rabe rechnet zu dem Griechischen noch Rom hinzu, und erklärt das eiserne als das mohamedanische; Jachia hält das vierte für die römische Herrschaft, welche sich in die christliche und mohamedanische getrennt habe. Alle stimmen darin überein, daß der Stein, der das ganze Bild zermalmt, den Eintritt des messianischen Reiches vorstellt. Die tradit. christlichen Erkl. stimmen mit dieser Deutung überein, nur daß sie den Stein als das Reich des „am Ende der Tage wieder erscheinenden Christi" verstanden. Die neueren christlichen Forscher aber gingen von der Idee aus, daß die Weissagungen Danijels nur bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes gehen dürfen, um so post factum erklärlich zu sein. Die Einen, Eichhorn an der Spitze, deuteten daher das silberne auf das medische, das kupferne auf das persische Weltreich, und fanden im eisernen das mazedonische des Alexanders, verbunden mit den aus ihm entstandenen Reichen. Allein wir haben gar kein, erst auf das chaldäische folgende (V. 39.), vom persischen getrennte medische Weltreich, da ja Kyros Babel eroberte. Die Anderen, von Bertholdt geleitet, trennen an dessen Stelle das Reich Alexanders, das kupferne, von den aus diesem entstandenen Reichen, die das eiserne Reich vorstellen sollen. Allein diese Trennung ist völlig zu verwerfen, da sie eben einzelne Staaten waren, die sich selbst bekämpften und höchstens als Weltreich unter einem gemeinsamen Namen יון verbunden werden konnten, aber dann nur in Verbindung mit dem Alexanders, weil sie nur als aus diesem entstanden als eine Einheit gedacht werden können, wie dies z. B. 10, 20. geschieht. Die ganze Schilderung des eisernen Reiches paßt aber auch auf die nach-alexandrinischen Staaten, sobald sie von dem Alexanders getrennt werden, gar nicht, vgl. insonders V. 40. Will man also eine bestimmte geschichtl. Deutung, so muß man zu der traditionellen zurückkehren und das chaldäische, medo-persische, mazedonische und römische Weltreich verstehen, da es vom chald. Reiche bis zu Antioch. Epiph. nur drei Weltreiche gab. Nach Hengstenb. spaltet sich nun das römische Reich, wie die zwei Füße, in das orient. und occidentalische Kaiserthum, dann, wie die Zehen, in die „in vielfacher Beziehung mit dem röm. Reiche zusammenhängenden und aus demselben hervorgegangenen (?) europäischen Reiche." Allein hiergegen erheben sich folg. Zweifel. Zunächst ist von einer Spaltung in zwei Reiche und dann in 10 Staaten im Texte gar keine Rede. Denn a) müßte schon das eiserne Reich also das römische an sich und von vorn herein in zwei Theile getheilt sein, wie die beiden Schenkel so gut wie die zwei Füße; b) bezieht sich die Theilung V. 41. nur auf die zwei Stoffe Eisen und Thon, es wird vielmehr auch hier „ein Reich" bezeichnet. Eher würden wir zur Annahme geneigt sein, daß die Füße aus Eisen und Thon ein fünftes Reich bezeichnen sollten. Alsdann aber sehen wir in der historischen Deutung nicht ein, warum die aufeinander folgenden Reiche als sich fortwährend verschlechternd bezeichnet werden können, da an Umfang die späteren nur wuchsen, bis das römische Reich die größte Ausdehnung erlangte, wie auch die sittliche Kraft und Größe in den Mazedoniern und Römern bedeutender war, als mindestens in den Persern. Endlich, wenn so die Weissagung Danijels mit historischer und faktischer Fernsicht bis auf das römische Reich ging, warum nicht weiter? auf die Völkerwanderung, das neue germanische Völkergeschlecht u. s. f.? Wir werden vielmehr die geschichtliche Deutung verlassen und erkennen, daß hier allgemeinere Ideen versinnbildlicht sind, welche ungleich höher stehen als historische Winke, welche doch kein Zeitgenosse verstehen konnte. Die nächste Veranlassung giebt uns hierfür die Aufeinanderfolge der Metalle. Schon Hesiod besingt lange vor Danijel die verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeitalter als das goldene, silberne, kupferne und eiserne, und dieser Gedanke wurde von späteren Dichtern (z. B. Ovid) vielfach verfolgt. Es konnte also auch hier Danijel nur den Gedanken ausdrücken wollen, daß kein menschliches Reich bestehend wäre, daß vielmehr eines auf das andere folgen, und das vorhergehende zertrümmern würde, daß aber die Sittlichkeit in ihnen und durch diese beständigen Vernichtungskämpfe immer mehr sinken würde, bis sie so an sich aus Stärke und Schwäche, aus Bestand und Gebrechlichkeit gemischt, so in sich verworren (V. 41—43.) würden, daß ihr Ende

נְחָשׁ׃ (לג) שָׁקוֹהִי דִּי פַרְזֶל רַגְלוֹהִי
מִנְּהוֹן דִּי פַרְזֶל וּמִנְּהוֹן דִּי חֲסַף׃
(לד) חָזֵה הֲוַיְתָ עַד דִּי הִתְגְּזֶרֶת אֶבֶן דִּי־
לָא בִידַיִן וּמְחָת לְצַלְמָא עַל־רַגְלוֹהִי דִּי
פַרְזְלָא וְחַסְפָּא וְהַדֶּקֶת הִמּוֹן׃ (לה) בֵּאדַיִן
דָּקוּ כַחֲדָה פַּרְזְלָא חַסְפָּא נְחָשָׁא כַּסְפָּא
וְדַהֲבָא וַהֲווֹ כְּעוּר מִן־אִדְּרֵי־קַיִט וּנְשָׂא
הִמּוֹן רוּחָא וְכָל־אֲתַר לָא־הִשְׁתְּכַח לְהוֹן
וְאַבְנָא ׀ דִּי־מְחָת לְצַלְמָא הֲוָת לְטוּר
רַב וּמְלָאת כָּל־אַרְעָא׃ (לו) דְּנָה חֶלְמָא
וּפִשְׁרֵהּ נֵאמַר קֳדָם־מַלְכָּא׃ (לז) אַנְתָּה
מַלְכָּא מֶלֶךְ מַלְכַיָּא דִּי אֱלָהּ שְׁמַיָּא
מַלְכוּתָא חִסְנָא וְתָקְפָּא וִיקָרָא יְהַב־לָךְ׃

v. 33. יתיר ו׳ ibid. יתיר ו׳ ibid. נ״א חֲסַף
v. 34. עטי׳ הִתְגְּזֶרֶת v. 37. יתיר ה׳

Leib und seine Hüften von Kupfer; 33. seine Schenkel von Eisen, seine Füße zum Theil aus Eisen und zum Theil aus Thon. 34. Du schauetest, bis sich da losriß ein Stein, nicht durch Menschenhände, und dem Bilde auf dessen Füße von Eisen und Thon stieß, und sie zermalmete. 35. Alsbald wurden zusammen das Eisen, der Thon, das Kupfer, das Silber und das Gold zermalmt, und wurden wie Spreu von Sommertennen, und der Wind trug sie von dannen, und nirgends wurden sie gefunden, aber der Stein, der das Bild gestoßen, ward zu einem mächtigen Berge, und füllete die ganze Erde. 36. Dies war der Traum, und seine Deutung wollen wir vor dem Könige aussagen. 37. Du, o König, König der Könige, dem der Gott des Himmels Herrschaft, Macht und Gewalt und Ehre

von selbst gegeben und durch unmittelbare Einwirkung Gottes herbeigeführt würde; an ihre Stelle träte dann ein seiner Natur nach unwandelbares (Stein) Reich, dessen Herrschaft keinem andern (wie die vorhergehenden d. h. **keinem einzelnen**) **Volke** überlassen wird" (V. 44.), ein allgemeines, ewig bestehendes, von Gott unmittelbar gegründetes **Reich der Menschheit**. Dies ist die allgemeine Idee über die Zukunft der Menschheit, welche Danijel auf sehr sinnige Weise versinnbildlicht, und die ebensowenig erkünstelt auf spezielle geschichtliche Fakta gedeutet zu werden braucht, wie die der griechischen Dichter von den vier Zeitaltern. Wir sehen vielmehr den jüdischen Seher hier diese allgemeine antike Anschauung im jisrael. Geiste umwandeln durch die endliche Folge eines messianischen Reiches, welches die Versöhnung der menschl. Wirklichkeit mit der göttl. Idee eines vollkommenen Zustandes der Menscheit vollbringt; wir sehen ihn jene sinnig verändern und erweitern durch die Mischung des Thones mit dem Eisen in den Füßen und Zehen, so daß also die ganze menschliche Gesellschaft in ihrer Weltlichkeit auf irdenem Gestell beruhend erscheint. Daß er an die Stelle der 4 Zeitalter Weltreiche setzt, die er von dem damals bestehenden, ihm als das erste Weltreich erscheinenden chaldäischen Reiche an datirt — denn das frühere assyrische konnte ihm ein solches nicht sein, da es weder auf Juda noch auf Aegypten eine zerstörende Herrschaft geübt hatte — zeigt uns eben eine bestimmtere Gestaltung der Idee, als bei den griechischen Dichtern. Diese Anschauung unterscheidet sich dadurch auch von der der früheren Propheten, die spezieller von Jisrael als dem Kernpunkte der ganzen menschengeschlechtlichen Bewegung ausgingen, so wie Danijel selbst aus diesem engen Kreise in den Mittelpunkt der asiatischen Völkerbewegung versetzt war. Vergleiche hiermit, was wir schon zum 38sten Kap. Jech.'s II. S. 1286 gesagt haben. — — Daß die aufeinanderfolgenden Zeiten als **ein** Bild erscheinen, fließt aus einer großartigen Anschauung der Menschheit als einer Einheit selbst im Nacheinander. — 34. Während Metalle geschmolzen werden können, rosten und ihre Schätzung nur im Menschensinn haben, ist der Stein an sich (wenigstens scheinbar) unveränderlich; während jene von den Menschen geformt werden und so Menschenschöpfung annehmen — daher hier auch als Theile einer Menschengestalt — ist der Stein reines Naturprodukt. Durch diese Gegenüberstellung der Metalle und des Steines soll also der Gegensatz der durch Menschen und des durch Gott begründeten symbolisirt werden. Darum auch der Zusatz „nicht durch Hände," Menschenhände. Wovon der Stein losriß, sagt V. 45. „vom Berge," was Sept. Vulg. hinzufügen. Er schlägt das Bild auf die Füße, weil diese, von Eisen und Thon in schlechter Mischung, am ehesten brechen, und mit ihnen die ganze Gestalt zusammenfallen mußten. — 35. Von den menschlichen Gewalten bleibt im Gottesreiche keine Spur zurück: ein sehr tief bedeutender Ausspruch, dessen Konsequenzen das Gottesreich charakterisiren. — 37. 38. Grandiose Schilderung

verliehen hat, 38. und überall, wo Menschensöhne wohnen, Thiere des Feldes und Vögel des Himmels, gab er's in deine Hand, und machte dich zum Herrscher über sie alle: du bist das Haupt von Gold. 39. Aber nach dir wird ein anderes Reich erstehen, geringer als du, und ein anderes drittes Reich von Kupfer, das herrschen wird über die ganze Erde. 40. Und ein viertes Reich wird fest sein wie Eisen; deshalb wie Eisen zermalmt und zerschlägt Alles und wie Eisen zerschmettert, wird es alle jene zermalmen und zerschmettern. 41. Und daß du die Füße geschaut und die Zehen zum Theil Töpferthon und zum Theil Eisen, ein zerrissenes Reich wird es sein, obschon von der Stärke des Eisens in ihm sein wird, weshalb du Eisen geschaut durchmischt mit Lehmthon. 42. Aber die Zehen der Füße zum Theil von Eisen und zum Theil von Thon, theils wird das Reich fest sein, und zum Theil wird es zerbrechlich sein. 43. Und daß du geschaut Eisen durchmischt mit Lehmthon, sie werden durchmischt sein im Samen der Menschen, aber nicht eines am andern hangen, so wie Eisen sich nicht mischt mit Thon. 44. Aber in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeiten nicht zerstört wird, und dessen Herrschaft einem andern Volke nicht

(לח) וּבְכָל־דִּי דָאֲרִין בְּנֵי־אֲנָשָׁא חֵיוַת
בָּרָא וְעוֹף־שְׁמַיָּא יְהַב בִּידָךְ וְהַשְׁלְטָךְ
בְּכָלְּהוֹן אַנְתְּה הוּא רֵאשָׁה דִּי דַהֲבָא׃
(לט) וּבָתְרָךְ תְּקוּם מַלְכוּ אָחֳרִי אֲרַעא
מִנָּךְ וּמַלְכוּ תְלִיתָאָה אָחֳרִי דִּי נְחָשָׁא
דִּי תִשְׁלַט בְּכָל־אַרְעָא׃ (מ) וּמַלְכוּ
רְבִיעָיָא תֶּהֱוֵא תַקִּיפָה כְּפַרְזְלָא כָּל־
קֳבֵל דִּי פַרְזְלָא מְהַדֵּק וְחָשֵׁל כֹּלָּא
וּכְפַרְזְלָא דִּי־מְרָעַע כָּל־אִלֵּין תַּדִּק
וְתֵרֹעַ׃ (מא) וְדִי־חֲזַיְתָה רַגְלַיָּא וְאֶצְבְּעָתָא
מִנְּהֵון חֲסַף דִּי־פֶחָר וּמִנְּהֵון פַּרְזֶל
מַלְכוּ פְלִיגָה תֶּהֱוֵה וּמִן־נִצְבְּתָא דִּי־
פַרְזְלָא לֶהֱוֵא־בַהּ כָּל־קֳבֵל דִּי חֲזַיְתָה
פַּרְזְלָא מְעָרַב בַּחֲסַף טִינָא׃ (מב)
וְאֶצְבְּעָת רַגְלַיָּא מִנְּהֵון פַּרְזֶל וּמִנְּהֵון
חֲסַף מִן־קְצָת מַלְכוּתָא תֶּהֱוֵה תַקִּיפָה
וּמִנַּהּ תֶּהֱוֵא תְבִירָה׃ (מג) דִּי חֲזַיְתָ
פַּרְזְלָא מְעָרַב בַּחֲסַף טִינָא מִתְעָרְבִין
לֶהֱוֺן בִּזְרַע אֲנָשָׁא וְלָא־לֶהֱוֺן דָּבְקִין דְּנָה
עִם־דְּנָה הֵא־כְדִי פַרְזְלָא לָא מִתְעָרַב
עִם־חַסְפָּא׃ (מד) וּבְיוֹמֵיהוֹן דִּי מַלְכַיָּא

דיירין קרי v. 38. נ״א אַנְתְּה־ עטי׳ אַנְתְּה ibid.
יתיר ה׳ ibid. נ״א וּבָתְרָךְ v. 39.
יתיר א׳ ibid. נ״א כתי׳ תְלִיתָיָא וקרי׳ תָאָה ibid.
רביעאה קרי v. 40. יתיר ו׳ v. 41. יתיר ו׳ ibid.
נ״א וְאֶצְבְּעָת v. 42. יתיר ו׳ ibid. יתיר ו׳ ibid.
פתח בא״סף ibid. נ״א קְצָת ibid. ודי קרי v. 43.

der babylonischen Herrschaft, in Nebuchadnezzar personifizirt. Sept. fügen „Fische des Meeres" hinzu. Aehnlich Jirm. 27, 6. — 39. Die Schlußworte des Verses bezeugen, daß die folgenden Reiche nicht an Umfang geringer sein werden, folglich an innerem, sittlichem Gehalte. — 41—43. Das letzte Menschenreich wird in der bis zum äußersten gewachsenen Entartung der Einheit entbehren, deren die ersteren sich erfreuten; in ihm wird Stärke und Schwäche gemischt sein (V. 41.), es wird theils Bestand haben, theils die Zerstörung in sich tragen (42.), es werden die Völker in ihm durch einander gemischt leben, aber eben darum ohne Zusammenhalt, ohne Einheit sein (43.) Wie weit die

übergeben wird: es wird zermalmen und vernichten alle jene Reiche, aber selbst bestehen in Ewigkeit; 45. weshalb du geschaut hast, daß von einem Berge sich losriß ein Stein, nicht durch Menschenhände, und zermalmte das Eisen, das Kupfer, den Thon, das Silber und das Gold; der mächtige Gott hat dem Könige zu wissen gethan, was sein werde nach Diesem, und zuverlässig ist der Traum und gewiß seine Deutung. 46. Alsbald fiel der König Nebuchadnezzar auf sein Angesicht, und beugte sich vor Danijel, und Opfer und Wohlgerüche gebot er ihm zu spenden. 47. Der König erwiederte dem Danijel und sprach: In Wahrheit ist's, daß euer Gott der Gott der Götter, der Herr der Könige, der Geheimnisse offenbart, da du vermocht hast dieses Geheimniß zu offenbaren! 48. Hierauf erhob der König den Danijel, und viele große Geschenke verlieh er ihm, und machte ihn zum Herrscher über die ganze Landschaft Babel, und zum Obersten der Vorsteher über alle Weisen Babel's. 49. Und Danijel erbat vom Könige, daß er verordnete über die Verwaltung der Landschaft Babel Schadrach, Meschach und Abed-Nego, Danijel aber war in der Pforte des Königs.

אִנּוּן יְקִים אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּ דִּי לְעָלְמִין
לָא תִתְחַבַּל וּמַלְכוּתָה לְעַם אָחֳרָן לָא
תִשְׁתְּבִק תַּדִּק וְתָסֵיף כָּל־אִלֵּין מַלְכְוָתָא
וְהִיא תְּקוּם לְעָלְמַיָּא׃ (מה) כָּל־קֳבֵל דִּי־
חֲזַיְתָ דִּי מִטּוּרָא אִתְגְּזֶרֶת אֶבֶן דִּי־לָא
בִידַיִן וְהַדֶּקֶת פַּרְזְלָא נְחָשָׁא חַסְפָּא
כַּסְפָּא וְדַהֲבָא אֱלָהּ רַב הוֹדַע לְמַלְכָּא
מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְיַצִּיב חֶלְמָא
וּמְהֵימַן פִּשְׁרֵהּ׃ (מו) בֵּאדַיִן מַלְכָּא
נְבוּכַדְנֶצַּר נְפַל עַל־אַנְפּוֹהִי וּלְדָנִיֵּאל
סְגִד וּמִנְחָה וְנִיחֹחִין אֲמַר לְנַסָּכָה לֵהּ׃
(מז) עָנֵה מַלְכָּא לְדָנִיֵּאל וְאָמַר מִן־קְשֹׁט
דִּי אֱלָהֲכוֹן הוּא אֱלָהּ אֱלָהִין וּמָרֵא מַלְכִין
וְגָלֵה רָזִין דִּי יְכֵלְתָּ לְמִגְלֵא רָזָא דְנָה׃
(מח) אֱדַיִן מַלְכָּא לְדָנִיֵּאל רַבִּי וּמַתְּנָן
רַבְרְבָן שַׂגִּיאָן יְהַב־לֵהּ וְהַשְׁלְטֵהּ עַל
כָּל־מְדִינַת בָּבֶל וְרַב־סִגְנִין עַל כָּל־
חַכִּימֵי בָבֶל׃ (מט) וְדָנִיֵּאל בְּעָא מִן
מַלְכָּא וּמַנִּי עַל עֲבִידְתָּא דִּי מְדִינַת
בָּבֶל לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ וְדָנִיֵּאל
בִּתְרַע מַלְכָּא׃

v. 45. נ״א קֳבֵל

Kleinlichkeit derer geht, die überall historische Deutung verfolgen, ersieht man daraus, daß sie die Zehen nun zu zehn Reichen machen, und V. 43. die Vermählung der syrischen und ägyptischen Könige angedeutet finden. — 44. לעם אחרן einem andern Volke, wie die Herrschaft in den früheren Weltreichen von einem Volke zum andern übergeht, also: kein Volk wird im messianischen Reiche über das andere herrschen. — 46. Wie schon Hieron. bemerkt: nicht Danijel, sondern in Danijel verehrte Nebuchadnezzar Gott, der die Geheimnisse offenbart, was die folgenden Worte bezeugen, vergl. V. 27. 28. — 49. Die Pforte des Königs, d. i. der oberste Rath des Königs, siehe S. 760. —

III. Der drei Genossen Danijel's Märtyrerthum und Rettung.

3. 1. Nebuchadnezzar, der König, machte ein Bild von Gold, dessen Höhe sechszig Ellen, dessen Breite sechs Ellen; er richtete es im Thale Dura in der Landschaft Babel auf.

ג (א) נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא עֲבַד צְלֵם דִּי־דְהַב רוּמֵהּ אַמִּין שִׁתִּין פְּתָיֵהּ אַמִּין שִׁת אֲקִימֵהּ בְּבִקְעַת דּוּרָא בִּמְדִינַת בָּבֶל׃

3. 3) Der drei Genossen Danijel's Märtyrerthum und Rettung (3, 1—30.) Nebuchadnezzar richtete eine goldene Säule seinem Gotte auf, versammelte alle Großen seines Reiches zur Einweihung und befahl bei Strafe, in einem Gluthofen verbrannt zu werden, daß alle Versammelten vor derselben anbeten sollten. Alle gehorchten, außer Schadrach, Meschach und Abednego, die drei Genossen Danijels, die durch dessen Fürsprache zu Landschaftsverwaltern vom Könige erhoben worden waren. Sie wurden deshalb dem Könige angezeigt, der auf ihre ausdrückliche Weigerung den Ofen siebenmal stärker heizen und sie hineinwerfen ließ. Aber nicht ein Haar wurde ihnen versengt; Nebuchadnezzar ließ sie aus dem Ofen kommen, bricht in bewunderndes Lob des Gottes aus, der sie geschützt, und verbietet allen Nationen, gegen denselben eine Lästerung auszusprechen; die drei Glaubenshelden wurden aber nur desto angesehener. — Wie sich die jungen Jehudim, welche der König zu hohen Aemtern erhoben (K. 2.), trotz Anfeindungen und Verfolgungen, die sie ihrer Glaubenstreue wegen trafen, in ihren Aemtern erhielten, und immer höheres Ansehn erlangten, zu zeigen, ist der äußerliche Zweck dieses Berichtes. Mit der vorhergegangenen Erzählung theilt es ferner auch den Zweck, die Nichtigkeit der Götzen vor Gott und die immer wiederholte Nöthigung der Heiden, den Gott, den Jisrael anbetet, anzuerkennen, nachzuweisen; und schließt sich deshalb diese Erzählung an die vorige genau an. Aber innerlich beabsichtigt dieselbe: ein erhabenes Muster der Glaubenstreue aufzustellen, welche ebensowenig durch hohe Würden sich verlocken, wie durch furchtbare Gefahr und offenkundiges Todesdräuen sich abschrecken läßt, und die Zuversicht in den Gläubigen zu nähren, daß solche unerschütterliche Glaubenstreue oft durch selbst wunderbare Rettung belohnt werde. — Diese wunderbare Rettung mußte natürlich der Ungläubigkeit begegnen. Einerseits suchte man daher das Wunderbare zu entfernen, wie z. B. Herzfeld sagt: „allein irgend ein unbekannter Umstand, der aber dem Könige wunderbar erschien, rettete ihnen das Leben." Andrerseits aber suchte man in der Erzählung selbst Widersprüche auf, um sie der Zeit Nebuchadnezzars absprechen zu können. Um sie aber recht zu verstehen, muß man sich erinnern, daß die alte Vielgötterei nicht blos in der Annahme eines eigenen Göttersystems bestand, sondern auch in dem Geltenlassen der Götter anderer Nationen. Die Götter der herrschenden Nation erschienen aber als die mächtigeren, denen die der besiegten nachstänben. Die Huldigung, die den Göttern jener dargebracht wurde, ward so als Huldigung für den Herrscher selbst angesehen, die Mißachtung derselben für eine Mißachtung dieses. Es ist bekannt, wie diese polytheistische Ansicht in Rom so sehr herrschend war, daß man dahin Götter fremder Länder brachte, und ihren Kultus einrichtete, um sie an Rom zu ketten. Aber auch daß sie namentlich in Vorderasien gang und gäbe war, fehlen uns die Zeugnisse nicht. Man lese insonders 2 Kön. 18, 33—35.; klingt doch selbst in biblischen Hymnologieen diese Volksanschauung durch, s. 2 M. 15, 11. und Anm. zur St. Wenn also Nebuchadnezzar eine Bildsäule seinem Gotte aufrichtet (V. 14.) und zu der Einweihung derselben die Häupter, Großen und Beamten aller ihm unterworfenen Nationen versammelt, daß sie vor derselben sich beugen sollen, so liegt die eigentliche Absicht des Königs hierin nirgends anderswo, als daß sie hiermit ihm selbst als Obherrn ihre Huldigung darbringen, sich ihm unterworfen bezeugen sollten, und hat also einfach einen politischen, keinen religiösen Inhalt. Wer dieses nicht that, mußte ihm daher als sich wider ihn auflehnend erscheinen, umsomehr da er darin aus der allgemeinen Ansicht heraus nicht die geringste Verletzung der Religion der Einzelnen erblicken mußte, denen darum der Kultus ihrer eigenen Götter gar nicht untersagt war. An eine Religionsverfolgung im eigentlichen Sinne dieses Wortes, an ein Vordrängen des Kultus andrer Götter durch den des seinigen dachte Nebuchadnezzar dabei gar nicht. Das Argument, welches man hieraus gegen die Erzählung zog, weil sich Nebuchadnezzar sonst gar nicht als Religionsverfolger zeige, fällt daher zusammen, und ebenso daß man darin nur den Antiochus Epiphanes verdeckt geschildert sehen wollte, mit dem Zwecke das Volk zu dessen Zeit zur Glaubenstreue zu ermahnen. Bei solcher Absicht hätte der Verfasser ganz anders verfahren, ein direktes Religions-Verbot und eine allgemeine Verfolgung aufstellen müssen. Mit der Erzählung in Kap. 2. steht dieser Bericht auch nicht in Widerspruch. Denn jedenfalls lag zwischen beiden eine geraume Zeit; die in Kap. 2. gegebene Weissagung konnte ihrer Allgemeinheit wegen keinen allzutiefen Eindruck machen, da sie auf Nebuchadnezzars Person keine besondere Beziehung hatte; und bei der vorherrschenden politischen Bedeutung des Aktes in K. 3. brauchte Nebuchadnezzar aus der allgemeinen Ansicht heraus noch gar keine Verletzung des jisraelitischen Gottes vorauszusetzen, dem er 2, 47. eine vorübergehende Verehrung gewidmet hatte. Man frug endlich, wo bei der ganzen Handlung Danijel gewesen? Man kann hierauf hundert Gründe vorbringen, warum Danijel nicht zugegen war, insbesondere daß es ja die aus allen Ländern versammelten Verwaltungsspitzen waren, an die der Befehl in dem Augenblicke erging, als sie vor dem Bilde versammelt waren (V. 3.), zu welchen Danijel aber

2. Und Nebuchadnezzar, der König, sandte aus um zu versammeln die Satrapen, Statthalter und Landpfleger, die Oberrichter, Schatzkämmerer, Gesetzkundigen, Rechtsgelehrten und alle hohe Beamte der Landschaften zur Einweihung des Bildes, welches Nebuchadnezzar, der König, aufgerichtet. 3. Hierauf versammelten sich die Satrapen, Statthalter und Landpfleger, die Oberrichter, Schatzkämmerer, Gesetzkundigen, Rechtsgelehrten und alle hohe Beamte der Landschaften zur Einweihung des Bildes, das Nebuchadnezzar, der König, aufgerichtet, und stellten sich gegenüber dem Bilde, das Nebuchadnezzar aufgerichtet. 4. Und der Herold rief mit Macht: Euch wird befohlen, ihr Völker, Nationen und Zungen, 5. zu der Zeit, da ihr hören werdet den Schall des Hornes, der Flöte, der Zither, der Sabcha, des Psalters, der Pfeife und aller Arten des Sangspiels, sollet ihr niederfallen und anbeten vor dem gol-

(ב) וּנְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא שְׁלַח לְמִכְנַשׁ ׀
לַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא אֲדַרְגָּזְרַיָּא
גְדָבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא תִּפְתָּיֵא וְכֹל שִׁלְטֹנֵי
מְדִינָתָא לְמֵתֵא לַחֲנֻכַּת צַלְמָא דִּי הֲקֵים
נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא׃ (ג) בֵּאדַיִן מִתְכַּנְּשִׁין
אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא אֲדַרְגָּזְרַיָּא
גְּדָבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא תִּפְתָּיֵא וְכֹל שִׁלְטֹנֵי
מְדִינָתָא לַחֲנֻכַּת צַלְמָא דִּי הֲקֵים
נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא וְקָאמִין לָקֳבֵל צַלְמָא
דִּי הֲקֵים נְבוּכַדְנֶצַּר׃ (ד) וְכָרוֹזָא קָרֵא
בְחָיִל לְכוֹן אָמְרִין עַמְמַיָּא אֻמַּיָּא
וְלִשָּׁנַיָּא׃ (ה) בְּעִדָּנָא דִּי־תִשְׁמְעוּן קָל ׀
קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קִיתְרֹס סַבְּכָא
פְּסַנְתֵּרִין סוּמְפֹּנְיָה וְכֹל זְנֵי זְמָרָא תִּפְּלוּן

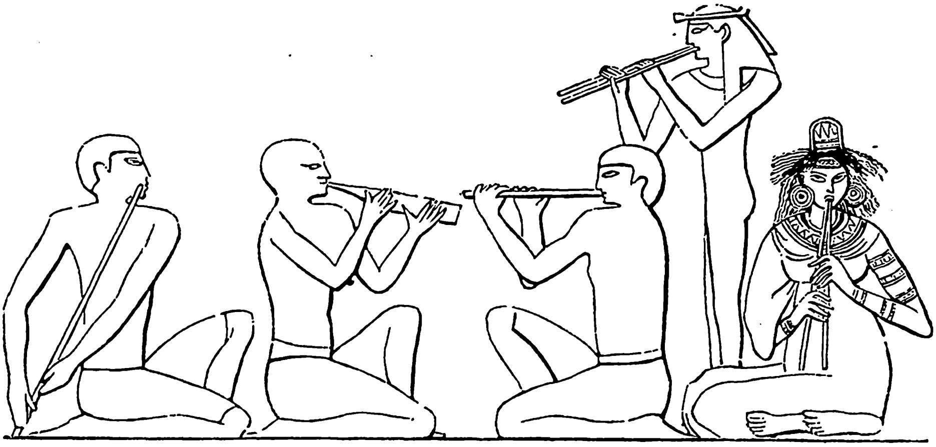
נ״א דְּתָבְרַיָּא v. 2. נ״א מִתְכַּנְּשִׁין v. 3.
נ״א דְּתָבְרַיָּא עטי׳ חָבֵ׳ ibid.
וקיימין קרי ibid. נ״א לָקֳבֵל ibid.
יתיר ו׳ v. 5. נ״א פְּסַנְתֵּרִין ibid.

ausdrücklich nicht gehörte 2, 49. — 1. Man hat wider diese Bildsäule mehrfache Bedenken erhoben. Zuerst das Unproportionirte von 60 Ellen Höhe und 6 Ellen Breite, während bei der Menschengestalt sich die Breite zur Höhe wie 1 zu 6 (also nicht 1 zu 10) verhält. Allein daß die Bildsäule eine Menschengestalt gewesen, ist nirgends gesagt, sie konnte, wie auch bei den Assyrern gewöhnlich war, eine Säule mit einem Götzenkopf auf der Spitze sein; ferner ist nicht angegeben, ob die Höhe nicht zugleich ein Piedestal umschloß, so daß dieses 20 Ellen, die Statue 40 Ellen hoch war, wo dann die Proportion nicht fehlte; die Arbeiten der Babylonier zeichneten sich anerkannter Weise überhaupt nicht durch Schönheit, sondern durch ihre kolossale Größe aus; endlich scheint in der sechs eine heilige Zahl der Babylonier zu liegen, wie Herodot einer goldenen Statue des Bel in Babel erwähnt, die 12 Ellen hoch war. Alsdann die Unmasse von Gold, die zu einer solchen Säule gehörte; aber alle solche Werke waren aus Holz und mit Goldblech überzogen, wie bei Jesch. und Jirm. öfter erwähnt wird (z. B. Jesch. 40, 19.), so aber daß sie doch „golden" genannt wurden, wie 2 M. 39, 35. erweist. — Das Thal „Dura" wird sonst nirgends erwähnt, und setzt doch der Verf. voraus, daß es bekannt war. — 2. Ueber אחשדרפניא s. S. 764. סגניא schon 2, 48. Jesch. 41, 25. von סגן = סכן Verwalter, Vorsteher, Statthalter. פחותא s. S. 764. II. S. 1486. אדרגזריא nur hier und V. 3., wogegen גזרין 2, 27. גזריא 4, 4. eine Abtheilung der Weisen bezeichnet, mit Vorsetzung des אדר, Saad. באדר גזרין „mit Ansehen entscheidend," Jachia „Kadi" und Michaelis „Oberrichter." גדבריא Jachia: Defterdare, Schatzkämmerer, für גזבריא Esr. 7, 21. aus גנ, גז persisch gandsch, Schatz und בר persisch war Inhaber. דתבריא nur hier, aus דת und בר Gesetzkundige. תפתיא nur hier, von פתה, Mufti, Fetwa, Richter. שלטוני מד׳ Vesire, Sandschiaki. — 5. Man vergleiche, was wir über Saiteninstrumente S. 83 ff., paukenartige S. 178 und I. S. 386, Blasinstrumente S. 255 I. 408 II. S. 30 gesagt haben, vgl. noch über Zymbeln dgl. S. 355. Die folgenden musikalischen Instrumente können nicht sicher bestimmt werden. משרוקיתא von שרק pfeifen wird gewöhnlich „Flöte" ausgelegt. Der Etymologie gemäß können wir alle pfeifenartige Instrumente

וְתִסְגְּדוּן לְצֶלֶם דַּהֲבָא דִּי הֲקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא׃ (ו) וּמַן־דִּי־לָא יִפֵּל וְיִסְגֻּד בַּהּ־

denen Bilde, das Nebuchadnezzar, der König, aufgerichtet. 6. Und wer nicht niederfällt und anbetet, in selbiger Stunde soll er in

darunter verstehen, die bei den Babyloniern in Gebrauch waren. Trad. Erklärer geben an, daß es aus mehreren nebeneinander befestigten Pfeifen bestand, woraus Forkel auf den ersten Anstoß zur Orgel muthmaßt. Der Flöten und Pfeifen wird bei den Alten unter sehr verschiedenen Namen gedacht, deren spezielle Unterscheidung nicht mehr



Alt=ägyptische Flöten, einfache und doppelte.

möglich. Sie waren im Allgemeinen zylindrische Röhren, manche mit gleichem Durchmesser ganz und gar, manche sich trichterförmig erweiternd, manche nur etwas weiter am untern Ende. Querpfeifen kannten die Alten nicht; sie hatten Mundstücke, bisweilen Pflöcke oder Stöpsel, aber keine Klappen zum öffnen und schließen durch Berührung der Finger. Die Zahl der Löcher war sehr verschieden. Ursprünglich waren sie zweifellos aus einfachem Rohr



Modern=ägyptische Flöte (Nay).



Griechische Doppelflöten.

שַׁעֲתָא יִתְרְמֵא לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא׃ (ז) כָּל־קֳבֵל דְּנָה בֵּהּ זִמְנָא כְּדִי שָׁמְעִין כָּל־עַמְמַיָּא קָל קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קִיתְרֹס שַׂבְּכָא פְּסַנְטֵרִין וְכֹל זְנֵי זְמָרָא נָפְלִין כָּל־עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא סָגְדִין

den brennenden Feuerofen hineingeworfen werden. 7. Deshalb zur selbigen Zeit, als da hörten alle Völker den Schall des Hornes, der Flöte, der Zither, der Sabcha, des Psalters und aller Arten des Sangspiels, fielen alle Völker, Nationen und Zungen anbetend nieder vor dem goldenen Bilde, das Nebu-

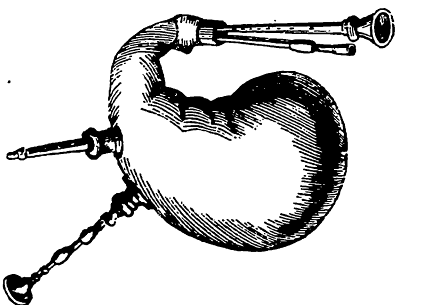
ב״א שַׁעֲתָא v. 6. עטי׳ יְקִדְתָּא ibid.
יתיר ו׳ v. 7. עטי׳ פְּסַנְטֵרִין ibid.

gemacht, später aus Holz, Elfenbein, Knochen und jedem Metall. Bisweilen waren sie gegliedert, durch ein inneres Röhrchen aus Holz verbunden. Die Flöten waren oft doppelt d. h. eine Person blies zwei Flöten, welche entweder verbunden oder einzeln waren. Bei den Griechen und Römern, nicht aber bei den Aegyptern, hatte dann der Bläser öfter ein ledernes Band über dem Munde, damit der Athem nicht ausgehe. Wir fügen auch eine Abbildung einer jetzt im Oriente sehr beliebten Flöte, Nay genannt, die der gemeinen Flöte im Alterthume am nächsten steht, hinzu.



Römische Doppelflöten.

קיתרס, Zither, nach Strabo asiatischen Ursprungs, so auch dem Namen nach, denn die Ableitung von *κιθάρα* Brust, die Isidor angiebt, ist nicht annehmbar, Fürst erklärt es aus dem persischen si-tareh Instrument mit 6 Saiten. — סבכא, *σαμβύκη*, ein sehr altes, nach Strabo aus dem Orient, nach Athenäus aus Syrien stammendes Instrument, dreieckig mit ungleich langen und dicken Saiten s. S. 87, von סבך, שבך umbringen. — פסנתרין, *ψαλτήριον*, Ursprung des Wortes ungewiß, Saiteninstrument. — סומפניה V. 10. סיפניא wird gewöhnlich mit *συμφωνία* verglichen, welches eigentlich concentus musicus bedeutet, und als Instrument von Polybius bei Antioch. Epiph. erwähnt wird, so daß dem Worte durch eine Umbiegung eine griechische Ableitung gegeben scheint. Leitet doch Suidas das Hebr. כנור *κινύρα* von *κινεῖν τὰ νεῦρα* ab. Vielmehr zeigt die Lesart סיפניא, daß es dem syr. ܣܦܘܢܝܐ tuba, tibia entspricht, wie unter den Syrern noch jetzt eine Pfeife Sombonja, ital. Zambogna, gewöhnlich ist, talm. סִמְפּוֹן, *σύφων*, sipho. Servius beschreibt es als Sackpfeife, wie sie noch jetzt im Oriente sehr gewöhnlich ist. — 6. שעה Stunde, Augenblick, kommt nur im Buche Danijel vor; die Eintheilung in Stunden kannten die Israeliten nicht. Das Verbrennen in einem Ofen war eine bei den Chaldäern gewöhnliche, bei den



Sackpfeife.

לְצֶלֶם דַּהֲבָא דִּי הֲקֵים נְבוּכַדְנֶצַּר
מַלְכָּא׃ (ח) כָּל־קֳבֵל דְּנָה בֵּהּ־זִמְנָא
קְרִבוּ גֻּבְרִין כַּשְׂדָּאִין וַאֲכַלוּ קַרְצֵיהוֹן דִּי
יְהוּדָיֵא׃ (ט) עֲנוֹ וְאָמְרִין לִנְבוּכַדְנֶצַּר
מַלְכָּא מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי׃ (י) אַנְתָּה
מַלְכָּא שָׂמְתְּ טְעֵם דִּי־כָל־אֱנָשׁ דִּי יִשְׁמַע
קָל קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קַיתְרֹס שַׂבְּכָא
פְּסַנְתֵּרִין וְסוּפֹּנְיָא וְכֹל זְנֵי זְמָרָא יִפֵּל
וְיִסְגֻּד לְצֶלֶם דַּהֲבָא׃ (יא) וּמַן־דִּי־לָא
יִפֵּל וְיִסְגֻּד יִתְרְמֵא לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא
יָקִדְתָּא׃ (יב) אִיתַי גֻּבְרִין יְהוּדָאִין דִּי־
מַנִּיתָ יָתְהוֹן עַל־עֲבִידַת מְדִינַת בָּבֶל
שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ
לָא־שָׂמוּ עֲלָיךְ מַלְכָּא טְעֵם לֵאלָהָיךְ לָא
פָלְחִין וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא דִּי הֲקֵימְתָּ לָא
סָגְדִין׃ (יג) בֵּאדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר בִּרְגַז
וַחֲמָא אֲמַר לְהַיְתָיָה לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ
וַעֲבֵד נְגוֹ בֵּאדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ הֵיתָיוּ קֳדָם
מַלְכָּא׃ (יד) עָנֵה נְבוּכַדְנֶצַּר וְאָמַר לְהוֹן
הַצְדָּא שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ לֵאלָהַי
לָא אִיתֵיכוֹן פָּלְחִין וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא דִּי

יתיר ה׳ v. 10. נ״א רק׳ ibid.
יתיר ו׳ נ״א רוּם ibid. וסומפוניא קרי ibid.
יתיר ו׳ v. 12. יתיר ו׳ נ״א לֵאלָהָךְ ibid.
נ״א לֵאלָהִי v. 14. נ״א לָא־ ibid.

chadnezzar, der König, aufgerichtet. 8. Deshalb zur selbigen Zeit naheten casdische Männer und gaben verrätherisch die Jehudim an; 9. sie hoben an und sprachen zu Nebuchadnezzar, dem Könige: König, lebe ewig! 10. Du, o König, hast das Gebot festgesetzt, daß Jedermann, welcher hören wird den Schall des Hornes, der Flöte, der Zither, der Sabcha, des Psalters, der Pfeife und aller Arten des Sangspiels, niederfallen und anbeten solle vor dem goldenen Bilde, 11. und wer nicht niederfallen und anbeten würde, soll in den brennenden Feuerofen hineingeworfen werden. 12. Da sind jehudäische Männer, die du verordnet hast über die Verwaltung der Landschaft Babel, Schadrach, Meschach und Abed-Nego, diese Männer achten nicht auf dich, o König, deinen Göttern dienen sie nicht, und vor dem goldnen Bilde, das du aufgerichtet, beten sie nicht an. 13. Alsbald befahl Nebuchadnezzar in Zorn und Grimm, Schadrach, Meschach und Abed-Nego herbeizubringen; alsbald wurden diese Männer vor den König gebracht. 14. Nebuchadnezzar hob an und sprach zu ihnen: War es vorsätzlich, Schadrach, Meschach und Abed-Nego? Meinem Gotte dienet ihr nicht und vor meinem goldnen Bilde, das ich aufgerichtet, betet ihr nicht

alten Persern aber ihrer Religion nach nicht mögliche Todesstrafe. Ersteres beweist Jirm. 29, 22. — 8. Die drei Juden Schadrach, Meschach und Abednego blieben allein von allen Anwesenden stehen, so daß sie alsbald bemerkt wurden. Die sonderbare Redensart אכלו קרציהון די יהודיא „sie aßen die Stücke der Jehudim" für „verleumden, angeben" ist nicht zweifelhaft, da Targ. הלך רכיל ebenso übersetzen. Auch die Araber sagen: das Fleisch des Bruders, des Freundes verzehren, für beschimpfen, verleumden. — 12. Die Angeber verrathen sofort ihr eigentliches Motiv, den Neid auf die Erhebung der drei Juden zu hohen Aemtern; auch geben sie den eigentlichen Werth, nämlich die politische Bedeutung des Aktes an: „sie achten nicht auf dich, o König!" — 14. הצדיא Ein. „war es Vorsatz?" oder Zufall, von צדה „nachstellen," And. „war es Verhöhnung?" da es Targ. öfter für לעג ge-

an? 15. Nun denn, seid ihr bereit, daß zur Zeit, da ihr höret den Schall des Hornes, der Flöte, der Zither, der Sabcha, des Psalters und der Pfeife und aller Arten des Sangspiels, ihr niederfallet und anbetet vor dem Bilde, das ich gefertigt ... so ihr aber nicht anbetet, in selbiger Stunde sollt ihr in den brennenden Feuerofen hineingeworfen werden, und wer ist der Gott, der euch erretten könnte aus meiner Hand? 16. Es antworteten Schadrach, Meschach und Abed-Nego und sprachen zum Könige Nebuchadnezzar: Es thut uns nicht Noth, hierauf ein Wort dir zu erwiedern. 17. Siehe, es ist unser Gott, dem wir dienen, wohl vermögend uns aus dem brennenden Feuerofen zu retten, und aus deiner Hand, o König, wird er uns retten. 18. Wenn aber nicht, so sei dir doch zu wissen, o König, daß wir nie deinen Göttern dienen und vor dem goldnen Bilde, das du aufgerichtet, nie anbeten werden. 19. Alsbald ward Nebuchadnezzar voll Grimmes und die Gestalt seines Angesichts veränderte sich über

הֲקֵימֶת לָא־סָגְדִין׃ (טו) כְּעַן הֵן אִיתֵיכוֹן
עֲתִידִין דִּי בְעִדָּנָא דִּי־תִשְׁמְעוּן קָל
קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קַיתְרֹס שַׂבְּכָא
פְּסַנְתֵּרִין וְסוּמְפֹּנְיָה וְכֹל ׀ זְנֵי זְמָרָא
תִּפְּלוּן וְתִסְגְּדוּן לְצַלְמָא דִי־עַבְדֵת וְהֵן
לָא תִסְגְּדוּן בַּהּ־שַׁעֲתָה תִתְרְמוֹן לְגוֹא־
אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא וּמַן־הוּא אֱלָהּ דִּי
יְשֵׁיזְבִנְכוֹן מִן־יְדָי׃ (טז) עֲנוֹ שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ
וַעֲבֵד נְגוֹ וְאָמְרִין לְמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר
לָא־חַשְׁחִין אֲנַחְנָה עַל־דְּנָה פִּתְגָם
לַהֲתָבוּתָךְ׃ (יז) הֵן אִיתַי אֱלָהַנָא דִּי־
אֲנַחְנָא פָלְחִין יָכִל לְשֵׁיזָבוּתַנָא מִן־אַתּוּן
נוּרָא יָקִדְתָּא וּמִן־יְדָךְ מַלְכָּא יְשֵׁיזִב׃
(יח) וְהֵן לָא יְדִיעַ לֶהֱוֵא־לָךְ מַלְכָּא דִּי
לֵאלָהָיךְ לָא־אִיתַנָא פָלְחִין וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא
דִּי הֲקֵימְתָּ לָא נִסְגֻּד׃ (יט) בֵּאדַיִן
נְבוּכַדְנֶצַּר הִתְמְלִי חֱמָא וּצְלֵם אַנְפּוֹהִי

v. 15. נ״א הֵן יתיר ו׳ ibid. נ״א עֲבֵדַת ibid.
נ״א יְקִידְתָּא ibid. נ״א יְשֵׁזְבִנְכוֹן ibid.
נ״א לְשֵׁזָבוּתַנָא v. 17. נ״א יְקִידְתָּא ibid.
v. 18. יתיר י׳

brauchen, syr. z'do. — 15. Die letzte Frage Nebuchadnezzars fand man in Widerspruch mit der Anerkennung, welche Nebuchadnezzar 2, 47. dem Gotte Jisrael's habe zukommen lassen. Allein einerseits spricht Nebuchadnezzar im Zorn (V. 13.), andrerseits ist die Offenbarung eines Geheimnisses noch keine wunderbare Rettung aus einem schon glühenden Ofen, die dem Nebuchadnezzar noch nicht vorgekommen war, endlich lagen schon Jahre zwischen beiden Fakten. — 16—18. Raschi, Jachia erkl. לא חשחין אנחנא: אין אנו הוששין „wir sind nicht besorgt;" allein חשח Esr. 6, 9. 7, 20. heißt „nöthig sein." Die Antwort enthält Zwiefaches: du, König, frägst, welcher Gott uns erretten kann? darauf die Antwort einfach, der Gott, dem wir dienen. Errettet er uns aber nicht — nicht weil er nicht kann, sondern weil er in seiner Weisheit nicht will — so beten wir dein Götzenbild doch nicht an („du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen" 2 M. 20, 5.), und erleiden lieber den Tod." Man hat es auffallend gefunden, daß die Antwort nicht weitläufig über das Verbot des Götzendienstes für die Jisraeliten sich ausläßt. Allein dies war eben „nicht nöthig," da Nebuchadnezzar bei dem ganzen Akte dennoch die Möglichkeit einer Weigerung aus religiösen Skrupeln jedenfalls selbst vorausgesetzt hat, weil er sonst nicht schon V. 6. die furchtbare Strafe angedroht hätte. Seiner Ansicht nach sollte aber seinem Befehle durchaus gehorcht werden, weil damit die höchste und sicherste Huldigung ihm selbst dargebracht worden. Um so weniger kann die Antwort als „frech" bezeichnet werden, wie Bertholdt und Andere wollten, während überhaupt der Verf. nichts weiter bedurfte, als die Unverzagtheit der Männer auszudrücken, wie sie keinen Augenblick anstanden, für ihren Glauben in den Tod zu gehen. — 19. Es scheint allerdings, daß der Ofen schon früher glühend gemacht worden, nun aber 7 mal (runde

Schadrach, Meschach und Abed-Nego; er hob an und befahl den Ofen siebenmal mehr zu heizen, als man ihn geheizt sah; 20. und den stärksten Männern in seinem Heere befahl er, Schadrach, Meschach und Abed-Nego zu binden und in den brennenden Feuerofen hineinzuwerfen. 21. Alsbald banden sie jene Männer in ihren Mänteln, Unterkleidern und Kopfbunden und Gewändern, und sie wurden in den brennenden Feuerofen hineingeworfen. 22. Dieweil nun das Gebot des Königs so streng und der Ofen übermäßig geheizt war, so tödtete jene Männer, welche Schadrach, Meschach und Abed-Nego hinauftrugen, die Flamme des Feuers. 23. Jene drei Männer aber, Schadrach, Meschach und Abed-Nego fielen gebunden in den brennenden Feuerofen. 24. Hierauf erstaunte Nebuchadnezzar, der König, und stand eilends auf, hob an und sprach zu seinen Räthen: Haben wir nicht drei Männer gebunden in den brennenden Feuerofen hineingeworfen? Sie antworteten und sprachen zum Könige: Bestimmt, o König! 25. Er erwiederte und sprach: Fürwahr, ich sehe vier Männer ungebunden umhergehen mitten im Feuer, und

אֶשְׁתַּנּוֹ עַל־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ עָנֵה
וְאָמַר לְמֵזֵא לְאַתּוּנָא חַד־שִׁבְעָה עַל דִּי
חֲזֵה לְמֵזְיֵהּ׃ (כ) וּלְגֻבְרִין גִּבָּרֵי־חַיִל דִּי
בְחַיְלֵהּ אֲמַר לְכַפָּתָה לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ
וַעֲבֵד נְגוֹ לְמִרְמֵא לְאַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא׃
(כא) בֵּאדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ כְּפִתוּ בְּסַרְבָּלֵיהוֹן
פַּטְּשֵׁיהוֹן וְכַרְבְּלָתְהוֹן וּלְבֻשֵׁיהוֹן וּרְמִיו
לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא׃ (כב) כָּל־קֳבֵל
דְּנָה מִן־דִּי מִלַּת מַלְכָּא מַחְצְפָה וְאַתּוּנָא
אֵזֵה יַתִּירָה גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ דִּי הַסִּקוּ
לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ קַטִּל הִמּוֹן
שְׁבִיבָא דִּי נוּרָא׃ (כג) וְגֻבְרַיָּא אִלֵּךְ
תְּלָתֵּהוֹן שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ נְפַלוּ
לְגוֹא־אַתּוּן־נוּרָא יָקִדְתָּא מְכַפְּתִין׃
(כד) אֱדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא תְּוַהּ וְקָם
בְּהִתְבְּהָלָה עָנֵה וְאָמַר לְהַדָּבְרוֹהִי הֲלָא
גֻבְרִין תְּלָתָה רְמֵינָא לְגוֹא־נוּרָא מְכַפְּתִין
עָנַיִן וְאָמְרִין לְמַלְכָּא יַצִּיבָא מַלְכָּא׃
(כה) עָנֵה וְאָמַר הָא־אֲנָה חָזֵה גֻּבְרִין

אשתני קרי v. 19. יתיר ק׳ v. 21.
נ״א קֳבֵל v. 22. נ״א אִלֵּךְ ibid.

Zahl) mehr geheizt wird. Es ist jenes gar nicht auffallend, weil so Nebuchadnezzar den Befehl (V. 6.) gleich nachdrücklich einschärfen gewollt. Er wollte zeigen, daß es ihm fürchterlicher Ernst sei. Chardin erzählt einen ganz gleichen Fall in Persien gegen die Vertheurer des Getraides zur Nothzeit. — 21. Die hier erwähnten Kleidungsstücke genau zu bestimmen, ist unmöglich. Nach Hengstenberg stimmen sie mit dem Berichte Herodots überein, daß die Babylonier eine dreifache Kleidung übereinander getragen, ein leinenes oder baumwollenes bis auf die Füße gehendes Untergewand פטיש, darüber ein wollenes Kleid סרבלה und hierüber noch ein weißes wollenes Oberkleid לבוש. Jachia erklärt סרבל das Obergewand, Mantel, arab. sirvâlon, pers. schalwar, welchem auch V. 27. entspricht, (nicht einmal die obersten Gewänder hatten durch das Feuer gelitten); פטיש das Unterkleid, namentlich Hüftkleid, von פטש ausbreiten, כרבל der Kopfbund. — 22. Die Männer, welche den zornigen Befehl des Königs auszuführen, beeilten sich und nahmen bei dem übermäßig geheizten Ofen nicht die nöthigen Vorsichtsmaßregeln, so daß sie von den Flammen ergriffen und getödtet wurden. Es war dies um so natürlicher, als die Verurtheilten von einer Treppe oder einem Gerüste in die Flammen hineingeworfen wurden. Daß hierdurch die Rettung der drei Glaubenshelden noch wunderbarer und jeder natürlichen Ausbeutung entrückt ward, ist einsichtlich. — 23. Nach diesem V. enthalten die Sept., Theod., Vulg., Syr. und Arab. 67 Verse, den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen. Schon Hieron. bemerkt, daß davon in den Hebr. Codd. nichts gefunden werde. Rosenm. meint, daß V. 23. 24. nicht gut zusammenhängen. Wir finden dies nicht, vielmehr ist es sehr dramatisch, daß über die

keine Beschädigung ist an ihnen, und das Aussehen des vierten gleicht einem Göttersohne. 26. Alsbald nahete Nebuchadnezzar der Thüre des brennenden Feuerofens, hob an und sprach: Schadrach, Meschach und Abed-Nego, Diener des höchsten Gottes, gehet und kommet heraus! Alsbald kamen Schadrach, Meschach und Abed-Nego mitten aus dem Feuer heraus. 27. Und es versammelten sich die Satrapen, Statthalter und Landpfleger und die Räthe des Königs, sehend jene Männer, über deren Leiber das Feuer keine Macht gehabt, das Haar ihrer Häupter war nicht versengt, ihre Mäntel nicht verändert, und Brandgeruch nicht an sie gekommen. 28. Nebuchadnezzar hob an und sprach: Gepriesen sei der Gott Schadrach's, Meschach's und Abed-Nego's, der seinen Engel gesandt und seine Diener gerettet, die sich auf ihn verlassen, und das Gebot des Königs übertraten, und ihre Leiber preisgaben, daß sie nicht dieneten und nicht anbeteten vor irgend einem Gotte außer ihrem Gotte! 29. So ergeht der Befehl von mir, daß jedes Volk, Nation und Zunge, wer aussprechen wird Lästerung wider den Gott Schadrach's, Meschach's und Abed-Nego's, soll in Stücken gehauen und sein Haus zu Schutthaufen gewandelt werden, dieweil es nicht giebt einen andern Gott, der zu erretten vermöchte wie dieser! 30. Alsbald machte der König Schadrach, Meschach und Abed-Nego gewaltig in der Landschaft Babel. — —

אַרְבְּעָה שָׁרַיִן מַהְלְכִין בְּגוֹא־נוּרָא וַחֲבָל
לָא־אִיתַי בְּהוֹן וְרֵוֵהּ דִּי רְבִיעָיָא דָּמֵה
לְבַר־אֱלָהִין׃ (כו) בֵּאדַיִן קְרֵב
נְבוּכַדְנֶצַּר לִתְרַע אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא
עָנֵה וְאָמַר שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד־נְגוֹ
עַבְדוֹהִי דִּי־אֱלָהָא עִלָּיָא פֻּקוּ וֶאֱתוֹ
בֵּאדַיִן נָפְקִין שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ מִן
גּוֹא נוּרָא׃ (כז) וּמִתְכַּנְּשִׁין אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא
סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא וְהַדָּבְרֵי מַלְכָּא חָזַיִן
לְגֻבְרַיָּא אִלֵּךְ דִּי לָא־שְׁלֵט נוּרָא בְּגֶשְׁמְהוֹן
וּשְׂעַר רֵאשְׁהוֹן לָא הִתְחָרַךְ וְסַרְבָּלֵיהוֹן
לָא שְׁנוֹ וְרֵיחַ נוּר לָא עֲדָת בְּהוֹן׃
(כח) עָנֵה נְבוּכַדְנֶצַּר וְאָמַר בְּרִיךְ אֱלָהֲהוֹן
דִּי־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ דִּי־שְׁלַח
מַלְאֲכֵהּ וְשֵׁיזִב לְעַבְדוֹהִי דִּי הִתְרְחִצוּ
עֲלוֹהִי וּמִלַּת מַלְכָּא שַׁנִּיו וִיהַבוּ גֶשְׁמְיהוֹן
דִּי לָא־יִפְלְחוּן וְלָא־יִסְגְּדוּן לְכָל־אֱלָהּ
לָהֵן לֵאלָהֲהוֹן׃ (כט) וּמִנִּי שִׂים טְעֵם דִּי
כָל־עַם אֻמָּה וְלִשָּׁן דִּי־יֵאמַר שָׁלָה עַל־
אֱלָהֲהוֹן דִּי־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹא
הַדָּמִין יִתְעֲבֵד וּבַיְתֵהּ נְוָלִי יִשְׁתַּוֵּה כָּל־
קֳבֵל דִּי לָא אִיתַי אֱלָהּ אָחֳרָן דִּי־יִכֻּל
לְהַצָּלָה כִּדְנָה׃ (ל) בֵּאדַיִן מַלְכָּא הַצְלַח
לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ בִּמְדִינַת בָּבֶל׃

v. 25. נ״א בְּגוֹ־ — רביעאה קרי ibid.
v. 26. עלאה קרי — נ״א פֻּקוּ ibid. — נ״א חזין ׀ v. 27.
v. 28. יתיר ו׳ — v. 29. שלו קרי — נ״א קֳבֵל ibid.

Erhaltung der drei Männer nichts referirt wird, sondern gleich Nebuchadnezzar die wunderbare Erscheinung bestaunend eingeführt wird. — 24. 25. Das Wunder, wie es dem Nebuchadnezzar erscheint, ist ein zwiefaches, die drei Männer gehen unversehrt im Ofen herum, und ein vierter ist bei ihnen, dem Ansehen nach ein überirdisches Wesen, ein Engel vgl. Ijob 1, 6. — 27. Ausführliche Beschreibung ihrer Unversehrtheit, die sich auf Haar, Kleider und den Brandgeruch erstreckt. — 29. Vgl. Anm. zu 2, 5. — —

IV. Nebuchadnezzar's zweiter Traum, Wahnsinn und Heilung.

31. Nebuchadnezzar, der König, allen Völkern, Nationen und Zungen, die auf der ganzen Erde wohnen: Euer Heil wachse! 32. Die Zeichen und Wunder, welche an

(לא) נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא לְכָל־עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא דִּי־דָארִין בְּכָל־אַרְעָא שְׁלָמְכוֹן יִשְׂגֵּא׃ (לב) אָתַיָּא וְתִמְהַיָּא דִּי

דיירין קרי v. 31. נ״א יסגא ibid.

31. 4) Nebuchadnezzar's zweiter Traum, Wahnsinn und Heilung (V. 31—33. Kap. 4.) Das Faktum, welches diesem 4ten Stücke zu Grunde liegt, stellt sich aus demselben folgendermaßen heraus. Mitten in der Fülle der Macht und königl. Herrlichkeit und im stolzesten Bewußtsein seiner Großthaten (V. 26. 27.) erkrankte Nebuchadnezzar am Geiste. Als Vorbote dieser Erkrankung stellten sich beunruhigende Träume ein, in welchen die konkrete Gestaltung seines Wahnsinns sich schon kund gab; er sah sich zwar zuerst als Baum, dem die Zweige abgehauen, das Laub abgestreift, die Frucht umher gestreut wird (V. 11.), dann aber ging in echter Traumweise dieser Baum in ein Menschenwesen über, indem zwar noch der Stamm gefesselt erscheint, alsbald ihm aber statt des Menschenherzens ein Thierherz eingesetzt wird, und es, von den Kräutern des Feldes sich nährend, mit den Thieren lebt (12. 13.) Diesen Traum deutete dem Nebuchadnezzar Danijel sehr richtig auf den wirklichen Eintritt solches Wahnsinns, in welchem der König sich als Thier anschauen und wie solches leben wollen würde, und räth ihm als einziges Gegenmittel die Beschäftigung mit Werken der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (16—24.) Der König mag dies auch eine Zeitlang befolgt haben, später (nach einem Jahre) überließ er sich der wilden Strömung seines hochmüthigen Geistes wieder (26.), und der so gestaltete Wahnsinn trat wirklich ein. Nebuchadnezzar hielt sich für ein Thier, lebte draußen wie ein Thier, sein Haar wuchs ihm wild. Die Räthe seines Reiches verwalteten unterdeß den Staat, behüteten den König, indem sie ihm zwar möglichst freien Lauf ließen — sicher das Rathsamste einem Wahnsinnigen gegenüber — aber doch für genügende Bewachung („Fesselung") sorgten (V. 12. 20.) und den Fortgang seines Wahnsinns genau beobachteten (V. 33.) Nach längerer Zeit („sieben Zeiten," sicher nicht „sieben Jahre," sondern eben beide Ausdrücke unbestimmt)', kehrte sein Verstand ihm zurück, und er fand in der Demüthigung vor Gott den Faden, der ihn aus seiner Verwirrung zum rechten Bewußtsein zurückführte (V. 31.), worauf er die Regierung wieder antrat (33.) Als einen ersten Akt dieser Demüthigung sah er es an, allen Völkern in einem Edikt kund zu thun was ihm begegnet sei und sie zur Verehrung des höchstens Wesens aufzufordern. — Die nächste Frage hierbei ist, hat dieses Faktum von psychologischer Seite etwas Unnatürliches, Widersprechendes? Das heil. Wort bezeichnet den Vorgang zu sorgfältig als Wahnsinn (ומנדעי עלי יתוב „und mein Verstand kehrte mir wieder zurück" V. 31. 33.), als daß wir ihn anders betrachten könnten. Wie mannigfaltig aber die konkrete Gestaltung des Wahnsinns ist, und wie es ihm gar nicht zu fern liegt, sondern nicht selten geschieht, daß ein Wahnsinniger sich als Thier vorkommt — wir selbst sahen Jemand, der wie ein Hahn krähete, und alle Gewohnheiten eines Hahnes nachahmte, weil er sich für einen solchen hielt — weiß der Sachkundige sehr wohl. Die alten Griechen hatten eine eigene Benennung für den Wahnsinn derer, welche sich für einen Wolf oder Hund hielten, und in die Wildniß liefen, um so zu leben wie diese Thiere (Lykanthropoi, Kynanthropoi). Englische Reisende berichten von einem Volke im Norden Ostindiens, in welchem öfters die Tiegerwuth grassirt, so daß befallene Individuen in die Wälder laufen, heulen wie die Tieger und zu zerreißen suchen was ihnen vorkommt, bis sie nach einiger Zeit wieder zur Vernunft kommen und in die Dörfer zurückkehren. Auch Neuere haben dergleichen beobachtet. Rabe erzählt von einem Wahnsinnigen in Sardinien, der als Hirsch in das Gebirge lief, Schenckius von einem in Padua, der als Wolf auf den Feldern streifte. Sehen wir nun genauer zu, so lag es den asiatischen Despoten sehr nahe, sich selbst zu vergöttern und über alles Menschliche zu überheben. War der asiatische Herrscher schon an sich unumschränkter Gebieter aller seiner Unterthanen, Herr ihres Lebens und Gutes, so stand er, falls er großer Eroberer und Schöpfer riesenhafter Werke war, noch höher. In einer geistig tiefern Natur, wie Nebuchadnezzar allerdings erscheint (man erinnere sich nur an K. 2.), mußte aber das Bewußtsein der menschlichen Schwäche immer wieder zurückkehren, und so konnte in ihm leicht ein innerer Kampf der Ueberhebung und der Demüthigung, ein Kampf des Geistes unermeßlichen Stolzes und des Gefühls, schwacher Sterblicher, unterthan allen Zufällen des Erdenlebens, zu sein, entstehen, der zuletzt in eine gänzliche Verwirrung, in eine Verschleierung des Selbstbewußtseins ausging, welche den geraden Gegensatz enthielt, aus dem Gotte ein Thier! Die Worte V. 27., die natürlich nur eine kurze Andeutung des Seelenzustandes Nebuchadnezzar's kurz vor dem Wahnsinn geben, bezeichnen die Quelle des letztern klar, und gerade der Traum, der voranging, giebt uns den Schlüssel zu dem psychologischen Räthsel, wie Nebuchadnezzar in seinem Geiste aus der höchsten Selbstüberhebung zu diesem demüthigendsten Verfall gekommen. Auch der Rath Danijel's ist nicht allein sittlich-fromm, sondern psychologisch-richtig, da nichts dem gedachten Kampfe heilsamer entgegen wirken konnte als das Gefühl der Befriedigung durch gute Werke, welches erhebt ohne stolz zu machen, und der Größe den Charakter des Adels, dem Menschlichen

mir der höchste Gott gethan, kund zu thun gefällt mir. 33. Seine Zeichen, wie groß, und seine Wunder, wie mächtig! Sein Reich

עֲבַד עִמִּי אֱלָהָא עִלָּיאָ שְׁפַר קֳדָמַי לְהַחֲוָיָה׃ (לג) אָתוֹהִי כְּמָה רַבְרְבִין

v. 32. עלאה קרי

den Charakter des Göttlichen versöhnend giebt. Eben sowenig ist aber die Heilung unerklärlich: denn wie die Betrachtung der ungeheuren Werke, die er geschaffen und beherrschte, die Verwirrung seines Geistes herbeiführte (V. 26. 27.), so konnte die längere Entfernung von ihnen, das Leben in der einsamen Flur, die Betrachtung der göttlichen Schöpfung allmählig die Gesundheit des Geistes zurückführen, wie wiederum V. 31. kurz, aber bestimmt andeutet. — Liegt uns hiernach das Geschehniß psychologisch klar vor, so ist die zweite Frage nach der historischen Sicherheit. Man wendet hier zunächst ein, daß andere Schriftsteller über dieses, sicher merkwürdige Ereigniß nichts vermelden. Allein die griechischen Autoren, die über Innerasien so sehr unzuverlässig sind, kennen Nebuchadnezzar überhaupt gar nicht, selbst Herodot nicht, vermochten also auch über unser Faktum nicht zu berichten. Bei den beiden Skribenten aber, bei welchen eine Berührung der Sache möglich war, die aber, obgleich sie aus der chaldäischen Tradition schöpften, doch sehr unzuverlässig, weil einseitig und großsprecherisch sind, finden sich allerdings Anklänge. Denn Berosus (bei Joseph c. Ap.) berichtet von einem längern Krankheitszeitszustand Nebuchadnezzars vor seinem Tode (*ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν*), und Abydenus (bei Eusebius praev. evang.) läßt ihn in Weissagungen (dem Wahnsinn sehr nahe) verfallen und zwar zuerst „auf dem Dache seines Palastes" (s. V. 26.), und die von Nebuchadnezzar ausgestoßene Rede, die er anführt, gleicht den Worten unseres Berichtes ausnehmend. Viele andern Einwürfe werden durch eine richtige, oben gegebene Darstellung von selbst wiederlegt, wie, daß angenommen würde, Nebuchadnezzar sei wirklich ein Thier geworden, was das heil. Wort nicht mit einer Sylbe andeutet; oder die Räthe hätten ihn ganz ohne Obhut gelassen, was durch V. 12. und 20. (wo die Fesseln nichts anderes als eine strenge Obwacht bezeichnen), und durch das schnelle Aufsuchen des Nebuchadnezzars Seitens seiner Räthe, als sich seine Genesung verspüren ließ V. 33., widerlegt wird; oder daß nach so langjährigem Wahnsinn ihm die Regierung wieder übergeben worden sei, da im Texte die Länge der Zeit gar nicht angegeben ist, höchstens das wilde Wachsen der Haare und Nägel, (wozu bei älteren Männern eine nicht zu lange Zeit gehört), auf die Dauer des Wahnsinns deutet V. 30., und die Interessen der Reichsbeamten selbst sehr wohl an Nebuchadnezzars Persönlichkeit gebunden sein konnten; bietet ja die Geschichte Beispiele genug, daß wahnsinnig gewordene Regenten nach ihrer Genesung die Zügel der Regierung wieder ergriffen, um jenes als unmöglich bezeichnen zu dürfen. — Dieses an sich so gerechtfertigte Faktum wird nun nicht in erzählender Form, sondern als ein Edikt Nebuchadnezzar's an alle Völker vorgetragen. Wie wir gesehen, war der Wahnsinn Nebuchadnezzar's der Höhenpunkt eines innern verwirrenden Kampfes sich selbst überhebenden und sich selbst erniedrigenden Geistes, der seine Ausgleichung nur durch eine rechte Erkenntniß der Stellung des Menschen zu Gott gewann. An diese Erkenntniß, an diese Empfindung der Abhängigkeit von Gott mußte sich der wieder genesene Nebuchadnezzar klammern, um seines Geistes mächtig zu bleiben, und so mußte er eine Befriedigung seiner selbst, so wie eine Sühne seines früheren Standpunktes darin finden, all das was durch seinen Geist gegangen laut und unverhohlen zu verkünden. Der Erlaß eines solchen Edikts, namentlich in der ersten Extase des Gefühls der Wiedergenesung, der Ueberwindung dessen, was ihn dämonisch getrübt und besessen hatte, ist also ganz psychologisch, und kann der Einwand, daß er unpolitisch gewesen, da die Völker dadurch mit seinem Zustande bekannt wurden, nicht davor bestehen, da dieser letztere doch schon bekannt sein mußte, und Nebuchadnezzar so seine Wiederherstellung verkünden mochte, noch dazu da bei den Alten der Wahnsinn vielmehr ein heiligender Zustand war. Die ganze Darstellung in dem Edikte spricht aber für die Echtheit. Ein Blick in die Propheten, da wo sie von den asiatischen Herrschern sprechen, zeigt uns überall eine doppelte Strömung des Geistes; die eine, die sie über alles Menschliche und Göttliche hinwegtrug und ihre Stühle über die Sterne setzte; dieser entgegengesetzt eine andere, die in dem tiefgeistigen asiatischen Wesen, so lange es noch nicht mit der persischen Periode verflacht war, nicht fehlen konnte, die Nichtigkeit des Menschen vor den göttlichen Gewalten, die in den verschiedenen asiatischen Religionen, von der indischen bis zu der vorderasiatischen, bis in den schrecklichsten Erscheinungen zum Vorschein kam. Einen solchen Kampf sehen wir auch hier zur Aussprache kommen, gemildert in dem Lichte der Religion Israel's, wie diese sich auf den, mit Israel in so nahe Berührung gekommenen Nebuchadnezzar Bahn gebrochen hatte, in den Strahlen der Erkenntniß eines einzigen, allmächtigen Gottes; dieses Kampfes sieghafter Ausgang forderte aber unweigerlich in seiner Konsequenz eine offene Aussprache. Die Darstellung des Ediktes geht daher überall von diesem innersten Punkte aus und fließt dahin zurück; mit dem Lobe dieses höchsten Gottes beginnt sie (3, 31—33.), von Gott geht Traum und Geschehniß aus (4, 10. 21.), die Erkenntniß, daß alles Menschliche nichtig vor Gott, ist Ziel und Zweck des Ereignisses (4, 14. 22. 31. 32.), und mit solchem Bekenntniß endet das Edikt (34.) Demungeachtet fehlt dieser Erkenntniß das volle asiatische Gepräge nicht, dieser Gott ist nur das höchste der göttlichen Wesen (3, 32. 4, 6.),

וְתִמְהוֹהִי כְּמָה תַקִּיפִין מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת
עָלַם וְשָׁלְטָנֵהּ עִם־דָּר וְדָר׃

ד (א) אֲנָה נְבוּכַדְנֶצַּר שְׁלֵה הֲוֵית בְּבֵיתִי
וְרַעְנַן בְּהֵיכְלִי׃ (ב) חֵלֶם חֲזֵית וִידַחֲלִנַּנִי
וְהַרְהֹרִין עַל־מִשְׁכְּבִי וְחֶזְוֵי רֵאשִׁי
יְבַהֲלֻנַּנִי׃ (ג) וּמִנִּי שִׂים טְעֵם לְהַנְעָלָה
קָדָמַי לְכֹל חַכִּימֵי בָבֶל דִּי־פְשַׁר חֶלְמָא
יְהוֹדְעֻנַּנִי׃ (ד) בֵּאדַיִן עָלְּלִין חַרְטֻמַיָּא
אָשְׁפַיָּא כַּשְׂדָּיֵא וְגָזְרַיָּא וְחֶלְמָא אָמַר
אֲנָה קֳדָמֵיהוֹן וּפִשְׁרֵהּ לָא־מְהוֹדְעִין לִי׃
(ה) וְעַד אָחֳרֵין עַל קֳדָמַי דָּנִיֵּאל דִּי־
שְׁמֵהּ בֵּלְטְשַׁאצַּר כְּשֻׁם אֱלָהִי וְדִי רוּחַ־
אֱלָהִין קַדִּישִׁין בֵּהּ וְחֶלְמָא קֳדָמוֹהִי
אַמְרֵת׃ (ו) בֵּלְטְשַׁאצַּר רַב חַרְטֻמַיָּא
דִּי ׀ אֲנָה יִדְעֵת דִּי רוּחַ אֱלָהִין קַדִּישִׁין
בָּךְ וְכָל־רָז לָא־אָנֵס לָךְ חֶזְוֵי חֶלְמִי דִי־
חֲזֵית וּפִשְׁרֵהּ אֱמַר׃ (ז) וְחֶזְוֵי רֵאשִׁי עַל־
מִשְׁכְּבִי חָזֵה הֲוֵית וַאֲלוּ אִילָן בְּגוֹא

יתיר ל׳ v. 4. כשדאי קרי ibid.
יתיר ו׳ v. 5. נ״א הֲוֵית v. 7.

ein Reich der Ewigkeit, und seine Herrschaft
Geschlecht auf Geschlecht! —

4. 1. Ich Nebuchadnezzar lebte sorglos
in meinem Hause und blühend in meinem
Palaste. 2. Da schaute ich einen Traum,
der machte mich beben, und Gebilde auf
meinem Lager und Gesichte meines Hauptes,
sie machten mich zagen. 3. Und von mir
erging Gebot, vor mich alle Weisen Babel's
zu führen, daß sie des Traumes Deutung
zu wissen mir thäten. 4. Alsbald kamen die
Geheimdeuter, Beschwörer, Casdim und Wahr-
sager, und den Traum sagte ich vor ihnen an,
aber die Deutung thaten sie mir nicht zu
wissen. 5. Zuletzt aber kam vor mich Danijel,
dessen Name Beltschazzar nach dem Namen
meines Gottes, und in dem der Geist der
heiligen Götter ist, und den Traum sagte ich
vor ihm an. 6. „Beltschazzar, Vorsteher der
Geheimdeuter, von dem ich weiß, daß der Geist
der heiligen Götter in dir, und kein Geheim-
niß ist dir unbezwungen, die Gesichte meines
Traumes, die ich geschaut, und seine Deutung
sag' mir an! 7. Und die Gesichte meines Haup-
tes auf meinem Lager waren: Ich schauete, und

und Nebuchadnezzar fühlt dabei sich gar nicht veranlaßt, die Verehrung „seines" Gottes Bel aufzugeben (4, 5.) Ganz besonders prägnant ist es aber, daß das Edikt mit der Deutung des Danijel abbricht (4, 24.), und mit der Genesung Nebuchadnezzar's wieder anhebt (4, 31.), so daß in dem Edikte, sehr angemessen für ein solches, das eigentliche Geschehniß wahrscheinlich nur mit wenigen Worten kurz angedeutet war, und der Autor diese Lücke selbst ausfüllte V. 25—30. — Hat nun die Mittheilung des Stückes in unserm Buche, eben so wie die früheren, den Zweck, die Nothwendigkeit zu zeigen, mit welcher die Heiden zur Erkenntniß des wahren Gottes getrieben werden, so enthält sie auch in der Tiefe das Moment, die tiefe Wirksamkeit nachzuweisen, welche die Religion Jisrael's durch ihre Organe auf den innerasiatischen Geist übte, und dadurch die Nichtigkeit des Menschlichen vor Gott, aber in gesunder und den Menschen nicht entnervender Weise, zum Bewußtsein zu bringen. — 31—33. Daß diese Verse zu dem K. 4. gehören, ist einsichtlich. שלמכון ישגא 6, 26. Esra 5, 7. Eingangsformel bei Briefen. —

4. 1. Die Sept. setzten diesem wie dem Kap. 3. die Notiz voran: „im achtzehnten Regierungsjahre Nebuchadnezzar's." V. 1. bezeichnet die Zeit als eine friedliche, nach den großen Eroberungszügen Nebuchadnezzar's stattgefundene. — 2. Vgl. 2, 28. 29. — 3. 4. Vgl. 2, 2. 27. V. 3—7. med. fehlen in den Sept., nicht aber bei Theod. V. 15. bestätigt aber den Inhalt dieser Verse. Rosenm. findet es auffällig, daß Nebuchadnezzar den Danijel nicht gleich habe rufen lassen; allein der Vorgang in Kap. 2. hatte, nachdem einmal die Lösung gegeben war, die Organisation der „Weisen Babels" nicht aufhören lassen. — 5. Vgl. 1, 7. Die Bemerkung des Königs über Danijel

siehe, ein Baum inmitten der Erde, und seine Höhe gewaltig; 8. groß war der Baum und mächtig, und seine Höhe reichte an den Himmel, und sichtbar war er bis zum Ende der ganzen Erde; 9. sein Laub war glänzend, und seine Frucht gewaltig, und Nahrung für Alle an ihm; unter ihm suchte Schatten das Gethier des Feldes, und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels, und von ihm nährte sich alles Fleisch. 10. Ich schauete in den Gesichten meines Hauptes auf meinem Lager, und siehe, ein Wächter, nämlich ein Heiliger, stieg vom Himmel hernieder. 11. Er rief mit Macht und sprach also: Hauet um den Baum, und schneidet ab seine Zweige, streifet sein Laub ab, und zerstreuet seine Frucht; es fliehe das Gethier unter ihm von dannen, und die Vögel aus seinen Zweigen! 12. Dennoch lasset den Stamm seiner Wurzel in der Erde, aber in Fesseln von Eisen und Kupfer, unter dem Gesproß des Feldes; und vom Thau des Himmels werde er durchnäßt, und mit dem Gethier hab' er seinen Antheil am Kraute der Erde. 13. Sein Menschenherz werde verwandelt, und ein Thierherz werde ihm verliehen, und sieben Zeiten sollen über ihn vergehen. 14. Durch Beschluß der

אַרְעָא וְרוּמֵהּ שַׂגִּיא׃ (ח) רְבָה אִילָנָא
וּתְקִף וְרוּמֵהּ יִמְטֵא לִשְׁמַיָּא וַחֲזוֹתֵהּ
לְסוֹף כׇּל־אַרְעָא׃ (ט) עׇפְיֵהּ שַׁפִּיר
וְאִנְבֵּהּ שַׂגִּיא וּמָזוֹן לְכֹלָּא־בֵהּ תְּחֹתוֹהִי
תַּטְלֵל ׀ חֵיוַת בָּרָא וּבְעַנְפוֹהִי יְדֻרוּן צִפֲּרֵי
שְׁמַיָּא וּמִנֵּהּ יִתְּזִין כׇּל־בִּשְׂרָא׃ (י) חָזֵה
הֲוֵית בְּחֶזְוֵי רֵאשִׁי עַל־מִשְׁכְּבִי וַאֲלוּ עִיר
וְקַדִּישׁ מִן־שְׁמַיָּא נָחִת׃ (יא) קָרֵא בְחַיִל
וְכֵן אָמַר גֹּדּוּ אִילָנָא וְקַצִּצוּ עַנְפוֹהִי
אַתַּרוּ עׇפְיֵהּ וּבַדַּרוּ אִנְבֵּהּ תְּנֻד חֵיוְתָא מִן־
תַּחְתּוֹהִי וְצִפְּרַיָּא מִן־עַנְפוֹהִי׃ (יב) בְּרַם
עִקַּר שׇׁרְשׁוֹהִי בְּאַרְעָא שְׁבֻקוּ וּבֶאֱסוּר
דִּי־פַרְזֶל וּנְחָשׁ בְּדִתְאָא דִּי בָרָא וּבְטַל
שְׁמַיָּא יִצְטַבַּע וְעִם־חֵיוְתָא חֲלָקֵהּ בַּעֲשַׂב
אַרְעָא׃ (יג) לִבְבֵהּ מִן־אֲנוֹשָׁא יְשַׁנּוֹן
וּלְבַב חֵיוָא יִתְיְהִב לֵהּ וְשִׁבְעָה עִדָּנִין
יַחְלְפוּן עֲלוֹהִי׃ (יד) בִּגְזֵרַת עִירִין פִּתְגָמָא

כ״א אִילָנָה v. 8. יתיר ו׳ v. 9.
כ״א חֱזֵה v. 10. עטי׳ בְּדִתְאָה v. 12.
יתיר ו׳ v. 13.

setzt den Vorgang K. 2. voraus. — 6. Vgl. 2, 48. אנס vgl. Esther 1, 8. — 7. Der große starke Baum mit hohen Wipfeln und ausgebreiteten Aesten giebt ein schönes Bild der Herrschaft eines mächtigen Königs vgl. Jech. 31, 3 ff. — 8. Der Zusammenhang lehrt, daß רבה und תקיף nicht mit einigen jüd. Komm. „er wuchs immer stärker" zu fassen. חזותיה Saad. מראהו „sein Aussehen," „er ward gesehen" so Gesen., de Wette, Rosenm. Fürst in der Concord. s. v. ebenso V. 17. Hingegen Rabe, Jachja, Fürst in der Uebers. „seine Aeste." — 9. Weil für תטלל V. 18. תדור steht, nehmen es Ein. „lagerten," aber wie צלל, צל = טל „Schatten nehmen, suchen." — 10. עיר (von עור) der Wachende wie ער, Rabe: ער תמיד ולא ישן. And. für ציר Bote, Engel. וקדיש erläutert עיר, und bezeichnet ihn als einen himmlischen. — 12. Allmählig geht das Bild vom Baume auf den Menschen über, da mit den Thieren des Feldes leben, und das nicht mehr menschliche Herz jenem nicht mehr anpasst; das Fesseln des untern Stammes ist ein gemischtes Bild, poetisch inkorrekt, aber in echter Traumweise. Daß hierbei an wirkliche Fesselung Nebuchadnezzar's nicht zu denken, scheint daraus hervorzugehen, daß sie zwar V. 20., nicht aber V. 25—30. erwähnt wird; der Dichter hat damit die genaue Obwacht bezeichnen wollen, in welcher man den wahnsinnigen Nebuchadnezzar halten werde, ihn, den allmächtigen, frei gebietenden Herrscher; daß eine solche Hut statt gefunden, geht auch aus V. 33. hervor. Benetzt werden vom (im Morgenland so überaus starken) Thau, bezeichnet das wilde Umhertreiben im Freien, das selbst nicht scheut, durchnäßt zu werden. — 13. Wenn der Autor „Jahr" hätte ausdrücken wollen, so ist nicht ersichtlich, warum er es mit dem unbestimmten עדנין gegeben. Auch 7, 25. und 12, 7. bedeutet es nur „Zeiten," die erst hinterdrein sich als Jahre kund thun. Sept. geben es allerdings Jahre, auch

וּמֵאמַר קַדִּישִׁין שְׁאֵלְתָא עַד־דִּבְרַת דִּי־
יִנְדְּעוּן חַיַּיָּא דִּי־שַׁלִּיט עִלָּיָא בְּמַלְכוּת
אֱנָוֹשָׁא וּלְמַן־דִּי יִצְבֵּא יִתְּנִנַּהּ וּשְׁפַל
אֲנָשִׁים יְקִים עֲלַיהּ׃ (טו) דְּנָה חֶלְמָא
חֲזֵית אֲנָה מַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר וְאַנְתְּה
בֵּלְטְשַׁאצַּר פִּשְׁרֵא ׀ אֱמַר כָּל־קֳבֵל דִּי ׀
כָּל־חַכִּימֵי מַלְכוּתִי לָא־יָכְלִין פִּשְׁרָא
לְהוֹדָעוּתַנִי וְאַנְתְּה כָּהֵל דִּי רוּחַ־אֱלָהִין
קַדִּישִׁין בָּךְ׃ (טז) אֱדַיִן דָּנִיֵּאל דִּי־שְׁמֵהּ
בֵּלְטְשַׁאצַּר אֶשְׁתּוֹמַם כְּשָׁעָה חֲדָא
וְרַעְיֹנֹהִי יְבַהֲלֻנֵּהּ עָנֵה מַלְכָּא וְאָמַר
בֵּלְטְשַׁאצַּר חֶלְמָא וּפִשְׁרֵא אַל־יְבַהֲלָךְ
עָנֵה בֵלְטְשַׁאצַּר וְאָמַר מָרִאי חֶלְמָא
לְשָׂנְאָיךְ וּפִשְׁרֵהּ לְעָרָיךְ׃ (יז) אִילָנָא
דִּי חֲזַיְתָ דִּי רְבָה וּתְקִף וְרוּמֵהּ יִמְטֵא
לִשְׁמַיָּא וַחֲזוֹתֵהּ לְכָל־אַרְעָא׃ (יח) וְעָפְיֵהּ
שַׁפִּיר וְאִנְבֵּהּ שַׂגִּיא וּמָזוֹן לְכֹלָּא בֵהּ
תְּחֹתוֹהִי תְּדוּר חֵיוַת בָּרָא וּבְעַנְפוֹהִי
יִשְׁכְּנָן צִפֲּרֵי שְׁמַיָּא׃ (יט) אַנְתְּה־הוּא
מַלְכָּא דִּי רְבַית וּתְקֵפְתְּ וּרְבוּתָךְ רְבָת
וּמְטָת לִשְׁמַיָּא וְשָׁלְטָנָךְ לְסוֹף אַרְעָא׃

נ״א וּבְמֵאמַר v. 14. עלאה קרי ibid.
יתיר ו׳ ibid. נ״א עֲלַיהּ עלה קרי ibid.
יתיר ה׳ v. 15. א׳ במקום ה׳ נ״א פְּשַׁרָא ibid.
נ״א קֳבֵל ibid. יתיר ה׳ ibid.
א׳ במקום ה׳ v. 16. יתיר א׳ ibid.
נ״א לְשַׂנְאָךְ יתיר י׳ ibid. יתיר י׳ ibid.
יתיר ה׳ v. 19. יתיר י׳ ibid.

Wächter ist dieser Befehl, und durch Ausspruch der Heiligen diese Entscheidung, auf daß die Lebenden erkennen, daß der Höchste schaltet über die Herrschaft der Menschen, und wem er will sie giebt, und der Menschen Niedrigsten einsetzet darin! 15. Diesen Traum schaute ich, König Nebuchadnezzar, du aber, Beltschazzar, sage die Deutung an, dieweil alle Weisen meines Reiches die Deutung mir zu wissen zu thun nicht vermögen, du aber kannst es, weil der Geist der heiligen Götter in dir." 16. Da stand entsetzt Danijel, dessen Name Beltschazzar, eine lange Zeit, und seine Gedanken machten ihn zagen; der König hob an und sprach: Beltschazzar, der Traum und seine Deutung mache dich nicht zagen! Beltschazzar erwiederte und sprach: Mein Gebieter! der Traum gelte deinen Hassern und seine Deutung deinen Widersachern! 17. Der Baum, den du geschaut, der groß und mächtig war, und seine Höhe reichte an den Himmel, und sichtbar war er der ganzen Erde, 18. und sein Laub war glänzend, und seine Frucht gewaltig, und Nahrung für Alle an ihm; unter ihm wohnte das Gethier des Feldes, und in seinen Zweigen hausten die Vögel des Himmels; 19. du bist es, König, der du groß und mächtig bist, und deine Größe ist groß und reichet an den Himmel, und deine Gewalt bis an das Ende

Saad. und Raschi; Mos. Philippf. dagegen: לא נודע זמן העתים האלה כמה היה אם ימים או שבועות או חדשים או שנים. — 14. Daß hier die „Wächter" und „Heiligen" nur die Organe Gottes sind, ersieht man aus V. 21. Dem großen Herrscher und Eroberer sollte ein Beispiel gegeben werden, welches die Menschen zur Einsicht bringe. Nebuchadnezzar wird zum „Niedrigsten der Menschen" durch seinen Wahnsinn, seine vermeintliche Wandelung in ein Thier. — 16. Ein. nehmen כשעה חדא wörtlich „eine Stunde lang," was um so weniger, da dem Danijel die Deutung, wie aus seinem Entsetzen hervorgeht, alsbald klar ist. — 17. S. V. 8. — 18. S. V. 9. — 19. Nach

der Erde. 20. Und daß der König schaute einen Wächter, nämlich einen Heiligen, vom Himmel herabsteigen, und er sprach: Hauet den Baum um und verderbet ihn, doch den Stamm seiner Wurzel lasset in der Erde, aber in Fesseln von Eisen und Kupfer, unter dem Gesproß des Feldes; und vom Thau des Himmels werde er durchnäßt, und mit dem Gethier des Feldes hab' er seinen Antheil, bis da sieben Zeiten über ihn vergehen — 21. dies ist die Deutung, o König, und Beschluß des Höchsten ist es, der meinen Gebieter, den König, erreichen wird: 22. dich wird man ausstoßen von den Menschen, und bei dem Gethier des Feldes wird deine Wohnung sein, und Kraut gleich Stieren läßt man dich essen, und vom Thau des Himmels durchnäßt werden, und sieben Zeiten werden über dich vergehen, bis daß du erkennest, daß der Höchste schaltet über die Herrschaft der Menschen, und wem er will sie giebet. 23. Und daß befohlen ward, den Stamm der Wurzel des Baumes zu lassen: dein Reich verbleibet dir, sobald du erkennest, daß der Himmel herrschet. 24. Darum, o König, gefalle mein Rath dir, und kaufe deine Sünden durch Gerechtigkeit ab, und deine Schuld durch Gnade gegen die Bedürftigen, vielleicht wird deinem Glücke Dauer! — 25. All dies erreichte Nebuchadnezzar, den

(כ) וְדִי חֲזָא מַלְכָּא עִיר וְקַדִּישׁ נָחִת ׀
מִן־שְׁמַיָּא וְאָמַר גֹּדּוּ אִילָנָא וְחַבְּלוּהִי
בְּרַם עִקַּר שָׁרְשׁוֹהִי בְּאַרְעָא שְׁבֻקוּ
וּבֶאֱסוּר דִּי־פַרְזֶל וּנְחָשׁ בְּדִתְאָה דִּי בָרָא
וּבְטַל שְׁמַיָּא יִצְטַבַּע וְעִם־חֵיוַת בָּרָא
חֲלָקֵהּ עַד דִּי־שִׁבְעָה עִדָּנִין יַחְלְפוּן
עֲלוֹהִי׃ (כא) דְּנָה פִשְׁרָא מַלְכָּא וּגְזֵרַת
עִלָּיאָ הִיא דִּי מְטָת עַל־מַרְאִי מַלְכָּא׃
(כב) וְלָךְ טָרְדִין מִן־אֲנָשָׁא וְעִם־חֵיוַת
בָּרָא לֶהֱוֵה מְדֹרָךְ וְעִשְׂבָּא כְתוֹרִין ׀ לָךְ
יְטַעֲמוּן וּמִטַּל שְׁמַיָּא לָךְ מְצַבְּעִין וְשִׁבְעָה
עִדָּנִין יַחְלְפוּן עֲלָךְ עַד ׀ דִּי תִנְדַּע דִּי־
שַׁלִּיט עִלָּיאָ בְּמַלְכוּת אֲנָשָׁא וּלְמַן־דִּי
יִצְבֵּא יִתְּנִנַּהּ׃ (כג) וְדִי אֲמַרוּ לְמִשְׁבַּק
עִקַּר שָׁרְשׁוֹהִי דִּי אִילָנָא מַלְכוּתָךְ לָךְ
קַיָּמָא מִן־דִּי תִנְדַּע דִּי שַׁלִּיטִן שְׁמַיָּא׃
(כד) לָהֵן מַלְכָּא מִלְכִּי יִשְׁפַּר עֲלָךְ
וַחֲטָיָךְ בְּצִדְקָה פְרֻק וַעֲוָיָתָךְ בְּמִחַן עֲנָיִן
הֵן תֶּהֱוֵה אַרְכָא לִשְׁלֵוְתָךְ׃ (כה) כֹּלָּא
מְטָא עַל־נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא׃

נ״א בְּדִתְאָא v. 20.
עלאה קרי v. 21. נ״א מְטָת ibid. יתיר א׳ ibid.
נ״א וְלָךְ v. 22. נ״א אֲנָשָׁא ibid.
נ״א וְעִשְׂבָּא ibid. יתיר י׳ ibid. עלאה קרי ibid.
נ״א דִּי־ ibid. נ״א עִקַּר v. 23. נ״א שַׁלִּטִן ibid.
יתיר ו׳ v. 24. נ״א וַחֲטָאָךְ ibid.
נ״א וַעֲוָיָתָךְ ibid. נ״א אַרְכָה ibid.

Megasthenes bei Strabo wäre Nebuchadnezzar bis an die Säulen des Herkules (Gibraltar) gekommen. — 20. Siehe V. 11—13. — 22. Danijel spricht sich so aus, daß es etwas zweideutig erscheint, ob diese Verstoßung eine Gewaltthat der Menschen gegen Nebuchadnezzar oder der Inhalt seines Wahnsinns sei; die Entwickelung zeugt für das letztere, und läßt so die aktive Form dem Sinne nach in die passive wandeln. — 24. פרק Saad. Jachja: פרדה Rabe גאל. So auch Theod. And. wie Luther „mache dich los von deinen Sünden," „lege deine Sünden ab." Der Rath Danijel's hat den Vorzug, daß er ebenso vom religiös-sittlichen wie vom psychiatrischen Standpunkte vorzüglich war, um den, den nahenden Irrsinn des Königs begründenden Kampf in dessen Geiste zu beschwichtigen. —

König. 26. Nach Verlauf von zwölf Monden, wandelte er auf dem königlichen Palaste zu Babel, 27. da hob der König an und sprach: Ist dies nicht das große Babel, das ich gebaut zum Königssitze durch meine starke Gewalt und zum Ruhme meiner Herrlichkeit? 28. Noch war das Wort im Munde des Königs, so fiel eine Stimme vom Himmel nieder: Dir wird gesagt, o Nebuchadnezzar, König, das Reich wird dir genommen, 29. und von den Menschen stößt man dich aus, und bei dem Gethier des Feldes ist deine Wohnung, Kraut gleich Stieren läßt man dich essen, und sieben Zeiten werden über dich vergehen, bis daß du erkennest, daß der Höchste schaltet über die Herrschaft der Menschen, und wem er will sie giebet. 30. Zur selbigen Stunde ward erfüllt das Wort an Nebuchadnezzar, und von den Menschen ward er ausgestoßen, und Kraut gleich Stieren aß er, und vom Thau des Himmels ward sein Leib durchnäßt, bis daß das Haar ihm gleich Adlern gewachsen, und die Nägel gleich Vögeln. — 31. Aber nach Ablauf der Tage erhob ich, Nebuchadnezzar, meine Augen zum Himmel, und mein Verstand kehrte mir wieder, und den Höchsten pries ich, und lobte und verherrlichte den

(כו) לִקְצָת יַרְחִין תְּרֵי־עֲשַׂר עַל־הֵיכַל
מַלְכוּתָא דִּי בָבֶל מְהַלֵּךְ הֲוָה׃ (כז) עָנֵה
מַלְכָּא וְאָמַר הֲלָא דָא־הִיא בָּבֶל רַבְּתָא
דִּי־אֲנָה בֱנַיְתַהּ לְבֵית מַלְכוּ בִּתְקַף חִסְנִי
וְלִיקָר הַדְרִי׃ (כח) עוֹד מִלְּתָא בְּפֻם
מַלְכָּא קָל מִן־שְׁמַיָּא נְפַל לָךְ אָמְרִין
נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא מַלְכוּתָא עֲדָת מִנָּךְ׃
(כט) וּמִן־אֲנָשָׁא לָךְ טָרְדִין וְעִם־חֵיוַת
בָּרָא מְדֹרָךְ עִשְׂבָּא כְתוֹרִין לָךְ יְטַעֲמוּן
וְשִׁבְעָה עִדָּנִין יַחְלְפוּן עֲלָךְ עַד׀ דִּי
תִנְדַּע דִּי־שַׁלִּיט עִלָּיָא בְּמַלְכוּת אֲנָשָׁא
וּלְמַן דִּי־יִצְבֵּא יִתְּנִנַּהּ׃ (ל) בַּהּ שַׁעֲתָא
מִלְּתָא סָפַת עַל־נְבוּכַדְנֶצַּר וּמִן־אֲנָשָׁא
טְרִיד וְעִשְׂבָּא כְתוֹרִין יֵאכֻל וּמִטַּל שְׁמַיָּא
גִּשְׁמֵהּ יִצְטַבַּע עַד דִּי שַׂעְרֵהּ כְּנִשְׁרִין
רְבָה וְטִפְרוֹהִי כְצִפְּרִין׃ (לא) וְלִקְצָת
יוֹמַיָּא אֲנָה נְבוּכַדְנֶצַּר עַיְנַי׀ לִשְׁמַיָּא
נִטְלֵת וּמַנְדְּעִי עֲלַי יְתוּב וּלְעִלָּיָא בָּרְכֵת

נ״א לִקְצָת v. 26. נ״א תְּרֵי ibid.
עט׳ בִּתְקַף נ״א בִּתְקַף v. 27. נ״א וְלִיקָר ibid.
נ״א בְּפֻם v. 28. פתח באתנח ibid.
נ״א חֵיוַת׀ v. 29. יתיר ו׳ ibid. עלאה קרי ibid.
נ״א בַּהּ v. 30. נ״א וְלִקְצָת v. 31. ולעלאה קרי ibid.

25. Bis hierher das Edikt, jetzt der Bericht des Autors s. Einl. zu diesem Kap. — 26. Es wird vorausgesetzt, daß Nebuchadn. eine Zeitlang dem Rathe Daniels gefolgt, dann aber allmählig den Geist des Hochmuths wieder sich überwältigen ließ. Vgl. 2 Schem. 11, 2. — 27. Von dem Dache des königlichen Palastes übersah er das weithin sich streckende Babel, dessen Größe die des jetzigen Londons noch überstieg, indem es nach Herodot 480 Stadien d. s. 12 deutsche Meilen im Umfang hatte. Nebuchadnezzar hatte die Stadt restaurirt und vergrößert, namentlich den Theil an der Westseite des Euphraths, und einen großen Palast, hängende Gärten, ungeheure Mauern ff. aufführen lassen. Die Stadt war ein regelmäßiges Viereck mit 25 Thoren auf jeder Seite; die von den Thoren führenden, sich regelmäßig kreuzenden Straßen bildeten 676 Vierecke, die äußerlich von Häusern, innen mit Gärten besetzt waren. Der Blick über ein solches Meer prächtiger Bauten war ganz angethan, den Herrscher zu blenden und seinen Geist unter dem Druck des Hochmuths erliegen zu lassen. Sehr charakteristisch hebt daher der Verfasser diesen Blick als den Anfang seines Irrsinns hervor. — 29. S. V. 22. — 30. Die Haare wie die Federn des Adlers, die Nägel wie die Klauen der Vögel; etwas starke Vergleiche, um das gänzlich vernachlässigte Aussehen eines sich selbst überlassenen Wahnsinnigen zu schildern. — 31. Der Autor führt wieder die Worte des Edikts an bis

Ewig-Lebenden, dessen Herrschaft ewige Herrschaft, und dessen Reich Geschlecht auf Geschlecht; 32. und alle Bewohner der Erde sind wie nichts geachtet, und nach seinem Willen verfährt er mit dem Heere des Himmels und den Bewohnern der Erde, und Niemand ist, der seiner Hand wehrete und zu ihm spräche: was thust du? 33. Zu selbiger Zeit kehrte mein Verstand mir wieder, und der Ruhm meines Reiches, meine Herrlichkeit und mein Glanz kehrte mir wieder, und mich suchten meine Räthe und meine Großen, und in mein Reich ward ich eingesetzt, und eine größere Macht ward mir zugelegt. 34. Also lobe und erhebe und verherrliche ich, Nebuchadnezzar, den König des Himmels, dessen Thaten alle wahrhaft und dessen Wege Recht, und die in Hochmuth wandeln vermag er zu erniedrigen. —

וּלְחַי עָלְמָא שַׁבְּחֵת וְהַדְּרֵת דִּי שָׁלְטָנֵהּ שָׁלְטָן עָלַם וּמַלְכוּתֵהּ עִם־דָּר וְדָר׃
(לב) וְכָל־דָּארֵי אַרְעָא כְּלָה חֲשִׁיבִין וּכְמִצְבְּיֵהּ עָבֵד בְּחֵיל שְׁמַיָּא וְדָאֲרֵי אַרְעָא וְלָא אִיתַי דִּי־יְמַחֵא בִידֵהּ וְיֵאמַר לֵהּ מָה עֲבַדְתְּ׃
(לג) בַּהּ־זִמְנָא מַנְדְּעִי ׀ יְתוּב עֲלַי וְלִיקַר מַלְכוּתִי הַדְרִי וְזִוִי יְתוּב עֲלַי וְלִי הַדָּבְרַי וְרַבְרְבָנַי יְבַעוֹן וְעַל־מַלְכוּתִי הָתְקְנַת וּרְבוּ יַתִּירָה הוּסְפַת־לִי׃
(לד) כְּעַן אֲנָה נְבֻכַדְנֶצַּר מְשַׁבַּח וּמְרוֹמֵם וּמְהַדַּר לְמֶלֶךְ שְׁמַיָּא דִּי כָל־מַעֲבָדוֹהִי קְשֹׁט וְאֹרְחָתֵהּ דִּין וְדִי מַהְלְכִין בְּגֵוָה יָכִל לְהַשְׁפָּלָה׃

V. Belschazzar's Gastmahl und Strafe.

5. 1. Belschazzar, der König, bereitete ein großes Gastmahl. Tausend seiner Großen, und vor den Tausend trank er Wein. 2. In der Wirkung des Weines gebot Belschazzar

ה (א) בֵּלְשַׁאצַּר מַלְכָּא עֲבַד לְחֶם רַב לְרַבְרְבָנוֹהִי אֲלַף וְלָקֳבֵל אַלְפָּא חַמְרָא שָׁתֵה׃ (ב) בֵּלְשַׁאצַּר אֲמַר ׀ בִּטְעֵם

נ״א עָלְמָא v. 31. נ״א שָׁלְטָן ibid.
נ״א דָּא׳ v. 32. דיירי קרי ibid.
ה׳ במקום א׳ ibid. ודיירי קרי ibid.
נ״א יְבַעוֹן v. 33. נ״א הוּסְפַת ibid.

zu Ende. Der Ausdruck לקצת יומיא zeigt, daß die „7 Zeiten“ nicht „7 Jahre“ bezeichnen sollten, da sonst ein bestimmterer Ausdruck gewählt worden wäre, vgl. V. 26. — 32. Man hat in diesem V. starken Anklang an Jesch. 40, 17. gefunden und daraus Schlüsse gezogen. Es begreift die Aehnlichkeit aber nur so wenige Worte, und diese liegen in der Situation so nahe, daß sie in der That ohne Entlehnung von Jedem gesagt werden konnten. — 33. Allerdings ging das hier besprochene Ereigniß in den späteren Jahren Nebuchadnezzars vor sich und das Edikt mußte bald nach demselben erlassen sein; die Schlußworte des V. brauchen aber nicht urgirt zu werden, da sie zum orientalischen Styl gehören. —

5. 5) **Belschazzar's Gastmahl, Warnung, Tod.** (Kap. 5. 6, 1.) Zwischen dem vorigen und diesem Stücke war ein längerer Zeitraum verflossen. Nebuchadnezzar war 561 gestorben, ihm folgte sein Sohn Ewilmerodach; nach zwei Jahren ermordete diesen Neriglissar, der Gemahl seiner Schwester, welcher 555 in der Schlacht gegen Kyros fiel; sein Nachfolger war sein Sohn Laborosoarchod, ein Knabe, der nach neun Monaten in einem Aufstande fiel, worauf Nabonid auf den chaldäischen Thron gesetzt ward. Dies, der letzte chaldäische König, ist derselbe, den die Schrift Belschazzar nennt, (solche Doppelbenennungen sind nicht auffällig, weil sie meist doch nur Ehrennamen waren, wie Belschazzar nach dem Gotte Bel, Nabonid nach dem Gotte Nebo;) und der nach ihr (V. 11. u. ff.) ebenfalls ein Sohn des Nebuchadnezzar war (Raschi), was Herodot zu bestätigen scheint, wenn, wie Herzfeld annimmt,

חַמְרָא לְהַיְתָיָה לְמָאנֵי דַּהֲבָא וְכַסְפָּא
דִּי הַנְפֵּק נְבוּכַדְנֶצַּר אֲבוּהִי מִן־הֵיכְלָא
דִּי בִירוּשְׁלֶם וְיִשְׁתּוֹן בְּהוֹן מַלְכָּא

die goldenen und silbernen Gefäße herbeizubringen, welche Nebuchadnezzar, sein Vater, aus dem Tempel zu Jeruschalajim weggenommen, daß aus ihnen tränken der König und

der König Labynet der ältere, den er nennt, mit Nebuchadnezzar identisch ist, Labynet der jüngere, des ältern Sohn, mit Belschazzar. Andere, wie Rosenm., Jachia halten ihn für einen Enkel Nebuchadnezzar's, gestützt auf Jirm. 27, 7., was der biblische Sprachgebrauch nicht ganz verwirft. Berosus und Abydenus bezeichnen den Nabonid als einen gewöhnlichen Chaldäer, wie es scheint, weil sie ihn als den schwächsten und letzten König nicht aus dem königlichen Stamme sein lassen wollten. Das vorliegende Stück erzählt nun: Belschazzar habe ein großes Gastmahl bereitet, und zu dem Gelage die heiligen Tempelgefäße aus Jeruschalajim, welche Nebuchadnezzar nach Babel gebracht, bringen lassen, um mit seinen Großen, Gemahlinnen und Kebsweibern daraus zu trinken und des Gottes Jisrael's zu spotten. Da erschien eine Hand, welche Worte schrieb an die Wand des Saales. Der König erschrak, und ließ die Weisen Babel's kommen, welche aber die Schrift nicht zu lesen und die Deutung nicht zu geben vermochten. Da kam die Königin in den Saal, und forderte den König auf, Danijel rufen zu lassen. Dieser erinnerte den König an den Wahnsinn Nebuchadnezzar's, und warf ihm vor, wie er, Belschazzar, demungeachtet hoffährtig gespottet habe; deßwegen habe die Hand die Schrift geschrieben, welche den Untergang des Reiches und den Sieg der Meder und Perser verkünde. Zwar befahl hierauf Belschazzar den Danijel zum Dreifürsten des Reiches zu erheben, aber in derselben Nacht ward Belschazzar getödtet, und die Herrschaft ging an die Meder über, deren König Darjawesch (Darius) hieß. — Aus V. 28. 30. u. 6, 1. geht hervor, daß Belschazzar der letzte König von Babel war, und daß in der erwähnten Nacht Babel von den Medo-Persern erobert wurde. Hiermit stimmen die griechischen Autoren überein, welche nach längerer Belagerung Babel's, das aber durch seine ungeheuren Befestigungen und die auf Jahre aufgehäuften Lebensmittel der Belagerung spottete, den Kyros die Stadt in einer Nacht, in welcher die Babylonier ein schwelgerisches Fest feierten, erobern lassen (Herodot, Xenophon) im Jahre 538. Daß in dieser Nacht Belschazzar getödtet worden, berichtet auch Xenophon, und zwar von zwei, von ihm beleidigten Vasallen, während Berosus den König entfliehen und von Kyros begnadigen läßt. Die Königin, die hier mitwirkend auftritt, ist nach V. 2. 3. als Königin Mutter zu verstehen, und Herodot nennt uns dieselbe, Nitokris, die Wittwe des großen Nebuchadnezzar's, welche bei der Vertheidigung Babels eine große Rolle gespielt. — Man hat nun gegen diesen Bericht eingewendet, daß hier Danijel bei Hofe ganz vergessen erscheint, während er durch Nebuchadnezzar zum Vorsteher der Weisen erhoben worden. Allein man braucht nicht einmal auf den Umstand sich zu berufen, daß bei dem Tode eines persischen (also wohl auch eines chaldäischen) Monarchen alle seine Astrologen abgesetzt zu werden pflegten, überhaupt nicht auf die wechselnde Gunst hinzuzeigen, welche an einem asiatischen Hofe bald zur höchsten Höhe, bald zu völliger Erniedrigung, wenn nicht Vernichtung bringt, und daß 23 Jahre seit dem Tode Nebuchadnezzar's verflossen, 4 Könige den Thron bestiegen hatten: vielmehr zeigt V. 22. in Verbindung mit V. 2. 3., daß Belschazzar feindselig dem Kultus des Gottes Jisrael's gesinnt war, absichtlich der Richtung Nebuchadnezzar's auf diesen entgegentrat, und somit auch dem Organe jenes, dem Danijel abhold war. Es liegt daher um so näher, nicht nur daß Danijel jene hohe Stelle während der 18jährigen Regierung Belschazzar's längst nicht mehr bekleidete, sondern auch daß Danijel bei dem Könige persönlich in Vergessenheit gerathen war, und dieser erst auf der Königin Mutter mahnende Erinnerung seine Zuflucht zu Danijel nehmen konnte. Daß Danijel zum Dreifürsten V. 29. erhoben wird, während V. 30. in derselben Nacht Belschazzar getödtet ward, muß doch kein Widerspruch sein, da der Autor sonst beides nicht so unmittelbar verbunden hätte. V. 29. sagt nur aus, daß der König es beschlossen und ausgesprochen habe; daß es vollständig ausgeführt worden, bemerkt V. 29. nicht, und der Sprachgebrauch des Buches bemeldet sonst die Ausführung eines königlichen Befehls ausdrücklich. Besonders auffällig fand man es aber, daß Keiner der Weisen die Schrift lesen und deuten konnte, da ja die Worte Landessprache waren. Allein die Schriftzeichen müssen allerdings ganz ungewöhnlich gewesen sein, welche den anderen Weisen unbekannt waren; die Deutung wäre nicht zu schwer gewesen, wenn sie erst die Worte hätten lesen können. Indeß hat es gar keine Schwierigkeit anzunehmen, daß die Schrift in den ursprünglichen hebräischen Schriftzeichen bestand, und die Babylonier diese Charaktere des verachteten Stammes nicht kannten. Wir treffen aber hier auf den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Sache, das Wunderbare in der Erscheinung der Hand und Schrift. Diejenigen, welche das Wunderbare auflösen wollten, erklärten zum Theile, daß Danijel mit den Feinden vor der Stadt in Verbindung gestanden habe — allein man sieht leicht ein, wie Herzfeld richtig bemerkt, daß er das Gelingen seiner verrätherischen Pläne gerade durch seine aufschreckenden Worte an Belschazzar vereitelt oder doch gefährdet haben würde. Anderntheils legte man sich den Vorgang als eine zwischen der Königin Mutter und Danijel verabredete List zu rechte. So sagt Herzfeld: „während Belschazzar sich ganz sorglos den Freuden des Festes hingab, mochte (!) seine bejahrte Mutter es gerathen finden, ihren Sohn aus seinen Schwel-

וְרַבְרְבָנוֹהִי שֵׁגְלָתֵהּ וּלְחֵנָתֵהּ׃ (ג) בֵּאדַיִן
הַיְתִיו מָאנֵי דַהֲבָא דִּי הַנְפִּקוּ מִן־הֵיכְלָא
דִּי־בֵית אֱלָהָא דִּי בִירוּשְׁלֶם וְאִשְׁתִּיו
בְּהוֹן מַלְכָּא וְרַבְרְבָנוֹהִי שֵׁגְלָתֵהּ וּלְחֵנָתֵהּ׃
(ד) אִשְׁתִּיו חַמְרָא וְשַׁבַּחוּ לֵאלָהֵי דַּהֲבָא
וְכַסְפָּא נְחָשָׁא פַרְזְלָא אָעָא וְאַבְנָא׃
(ה) בַּהּ־שַׁעֲתָה נְפַקוּ אֶצְבְּעָן דִּי יַד־אֱנָשׁ
וְכָתְבָן לָקֳבֵל נֶבְרַשְׁתָּא עַל־גִּירָא דִּי־

v. 2. נ״א שֵׁגַלָּתֵהּ v. 3. נ״א הַנְפִּיקוּ
v. 5. נפקה קרי

seine Großen, seine Gemahlinnen und seine Kebsweiber. 3. Alsbald brachte man die goldenen Gefäße, welche man aus dem Tempel des Hauses Gottes zu Jeruschalajim weggenommen, und sie tranken aus ihnen, der König und seine Großen, seine Gemahlinnen und seine Kebsweiber. 4. Sie tranken Wein, und priesen ihre Götter aus Gold und Silber, Kupfer, Eisen, Holz und Stein. 5. Zu selbiger Stunde kamen Finger einer Menschenhand hervor und schrieben, dem Leuchter gegenüber, auf den Kalk der Wand des

gereien aufzuschrecken, und seine Aufmerksamkeit auf die ganz von ihm vergessenen Belagerer zu lenken; demzufolge läßt sie die biblischen oder ähnliche dunkle Worte an die Wand des Speisesaals schreiben, und ziehet Danijel in das Geheimniß" u. s. w. Diese Erklärung leidet an dem, woran alle Versuche, die Thatsache, die den Wundern zu Grunde liegt, faktisch anzunehmen, aber sie irgend wie zu erklären, leiden, daß sie, abgesehen von den moralischen Gebrechen, welche sie damit den handelnden Personen zuertheilen, dem „frommen Betruge," den sie sie begehen lassen, die Sache nur um so unwahrscheinlicher machen. Die Erzählung Herodot's zeigt, daß es sich ganz und gar um diese eine Nacht drehete, denn noch in dem Augenblick, als der Feind nahete, konnten die Babylonier aufs leichteste, wenn sie ihn bemerkt hätten, ihn „wie in einer Fischreuse fangen." Wollte also die Königin Belschazzar vom Feste dieser Nacht aufschrecken, so hätte ein einfaches: „die Feinde kommen!" mehr gewirkt, als diese bildliche, erst auszudeutende Erscheinung, die nicht einmal den König aufzuschrecken, sondern vielmehr durch ihre bestimmte Weißsagung nur zu entmuthigen, zu entnerven, ihn von dem aussichtlosen Kampfe, dessen Ausgang, je mehr die List der Königin ihren Zweck, die Weißsagung dem Könige eindringlich zu machen, erreichte, ihm desto trostloser erscheinen mußte, abzuschrecken vermochte. Folgen wir vielmehr dem Berichte selbst, seinen Worten und seinem Geiste, so will das heil. Wort nichts anderes, als die Erscheinung als eine Strafe für Belschazzar's Hoffahrt, für seinen übermüthigen Spott mit dem Heiligen, bezeichnen. Die Vorgänge mit Nebuchadnezzar in den vorhergehenden drei Stücken, hatten zum Inhalte, dem Gotte Jisrael's, als dem Höchsten, Allmächtigen, Anerkennung am chaldäischen Hofe zu erwerben, welche wiederum auf die Behandlung der exilirten Juden eine günstige Einwirkung haben mußte. Aber Nebuchadnezzar's Sohn, obschon er diese Vorgänge kannte (V. 22.), verwarf nicht nur diese Anerkennung, sondern schmähte und höhnte noch den Höchsten und entheiligte die heil. Geräthe absichtlich bei seinem Gelage. Sein Untergang war entschieden. Aber dieser durfte nicht mitten in der Lust des Gelages über ihn kommen, er mußte ihm im Voraus bewußt sein, Belschazzar mußte die Qualen des nahenden und sichern Verderbens, die Angst, die Verzweiflung empfinden — und darum die Erscheinung, darum die Vorausverkündigung, eine gerechte Vergeltung für die vielen Schandthaten, welche die Geschichtsschreiber dem Belschazzar beilegen. — Der Zweck des Berichtes lieget hierin selbst schon ausgesprochen, er reiht sich gänzlich den vorigen an, nur mit dem Unterschiede, daß hier noch unmittelbar die Strafe an die Verhöhnung Gottes geknüpft ist. — 1. Ein ähnliches Gastmahl Esther 1, 3.; das Gelage hatte aber seine Veranlassung in einem babylonischen Feste, vgl. Jesch. 21, 4. 1000 Großbeamte sind nicht zu viel für ein königliches Mahl, deuten vielmehr hin auf die schon verringerte babylonische Herrschaft, um so mehr da das ganze chaldäische Reich jetzt in dem belagerten Babel bestand. — 2. Das Eigenthümliche ist hier, daß der König mit seinen Großen, Gemahlinnen und Kebsweibern das Fest feiert, während bei den Medern die Frauen nicht dabei erscheinen durften, s. Esther 1, 9—11. und Anm., bei den Persern der König allein speiste, s. Anm. zu Esther 5, 12. Die Veranlassung zur Verhöhnung des Gottes Jisrael's und seiner Heiligthümer lag in dem götzendienerischen Feste, welches gefeiert ward, und war diese ein Beweis, wie sehr die Richtung auf die Anerkennung dieses Gottes unter Belschazzar niedergeworfen war. Vgl. 1, 2. בטעם erkl. die jüd. Komm. בעצת der Wein rieth ihm, d. h. er faßte im Rausche den Beschluß. And. nach Theod. „als ihnen der Wein schmeckte;" der Sinn jedenfalls besser durch die erste Erklärung gegeben. Die Entheiligung ist dem Autor eine solche Schandthat, daß sie nur durch den Rausch erklärbar ist. Aber in vino veritas, die durch die Besonnenheit in Zaum gehaltene tiefinnerste Gesinnung thut sich im Rausche frei

Palastes des Königs, und der König schauete die Hand, welche schrieb. 6. Hierauf wechselte der König seine Farbe, und seine Gedanken machten ihn zagen, und seiner Hüften Bande lösten sich, und seine Knieen schlugen aneinander. 7. Der König rief mit Macht, herbeizubringen die Beschwörer, die Casdim und Wahrsager. Der König hob an und sprach zu den Weisen Babel's: Jedweder, der diese Schrift lieset und ihre Deutung mir kund thut, soll Purpur anlegen und ein goldenes Geschmeide um seinen Hals, und zudritt im Reiche herrschen. 8. Hierauf waren alle Weisen Babel's gekommen, aber sie vermochten nicht die Schrift zu lesen und deren Deutung dem Könige zu wissen zu thun. 9. Hierauf war der König Belschazzar sehr erschreckt, und seine Farbe wechselte an ihm, und seine Großen waren bestürzt. 10. In Folge der Worte des Königs und seiner Großen kam die Königin in das Haus des Mahles; die Königin hob an und sprach: O König, lebe ewig! deine Gedanken mögen dich nicht verzagt machen, und deine Farbe nicht wechseln! 11. Es giebt einen Mann in deinem Reiche, in welchem der Geist der heiligen Götter, und in den Tagen deines Vaters ward Erleuchtung und Verstand und

כְּתַל הֵיכְלָא דִּי מַלְכָּא וּמַלְכָּא חָזֵה פַּס
יְדָה דִּי כָתְבָה׃ (ו) אֱדַיִן מַלְכָּא זִיוֹהִי
שְׁנוֹהִי וְרַעְיֹנֹהִי יְבַהֲלוּנֵּהּ וְקִטְרֵי חַרְצֵהּ
מִשְׁתָּרַיִן וְאַרְכֻבָּתֵהּ דָּא לְדָא נָקְשָׁן׃
(ז) קָרֵא מַלְכָּא בְּחַיִל לְהֶעָלָה לְאָשְׁפַיָּא
כַּשְׂדָּיֵא וְגָזְרַיָּא עָנֵה מַלְכָּא וְאָמַר ׀
לְחַכִּימֵי בָבֶל דִּי כָל־אֱנָשׁ דִּי־יִקְרֵה
כְּתָבָה דְנָה וּפִשְׁרֵהּ יְחַוִּנַּנִי אַרְגְּוָנָא יִלְבַּשׁ
וְהַמְוֹנְכָא דִי־דַהֲבָא עַל־צַוְּארֵהּ וְתַלְתִּי
בְמַלְכוּתָא יִשְׁלַט׃ (ח) אֱדַיִן עָלִּלִין כֹּל
חַכִּימֵי מַלְכָּא וְלָא־כָהֲלִין כְּתָבָא לְמִקְרֵא
וּפִשְׁרָא לְהוֹדָעָה לְמַלְכָּא׃ (ט) אֱדַיִן
מַלְכָּא בֵּלְשַׁאצַּר שַׂגִּיא מִתְבָּהַל וְזִיוֹהִי
שָׁנַיִן עֲלוֹהִי וְרַבְרְבָנוֹהִי מִשְׁתַּבְּשִׁין׃
(י) מַלְכְּתָא לָקֳבֵל מִלֵּי מַלְכָּא וְרַבְרְבָנוֹהִי
לְבֵית מִשְׁתְּיָא עַלַּלַת עֲנָת מַלְכְּתָא
וַאֲמֶרֶת מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי אַל־יְבַהֲלוּךְ
רַעְיוֹנָךְ וְזִיוָיךְ אַל־יִשְׁתַּנּוֹ׃ (יא) אִיתַי
גְּבַר בְּמַלְכוּתָךְ דִּי רוּחַ אֱלָהִין קַדִּישִׁין
בֵּהּ וּבְיוֹמֵי אֲבוּךְ נַהִירוּ וְשָׂכְלְתָנוּ וְחָכְמָה

נ״א יְבַהֲלֻנֵּהּ v. 6. כשדאי קרי v. 7.
עט׳ וְהַמְנוּכָא והמניכא קרי ibid. נ״א יִשְׁלַט ibid.
נ״א עָלְלִין יתיר ל׳ v. 8.
יתיר ל׳ v. 10. נ״א וְזִיוָךְ יתיר י׳ ibid.

kund. — 5. Dem Leuchter (נברשתא, s. Targ. zu Zephan. 1, 12. נֵר), Kronleuchter gegenüber, so daß die Stelle der Wand hell beleuchtet war, ein Betrug und Irrthum also um so weniger vorausgesetzt werden konnte. — 6. Starke Ausdrücke für das Entsetzen, welches der König bei dem plötzlichen Erscheinen der schreibenden Hand empfand. — 7. Vgl. 1, 20. 2, 2. 27. Dieser und der folg. V. nicht korrekt geordnet, da V. 7. die Rede des Königs an die Weisen schon mitgetheilt wird, während sie V. 8. erst kommen. ארגונא so viel wie ארגמן Purpur; המניכא oder המנוכא syr. hamniko, griech. *μανιάκης*, lat. monile Geschmeide um den Hals, nach Ein. in Gestalt eines Mondes, in den Targ. für רביד, ענקים; auch nach Xenophon durfte beides nur durch königl. Gnade getragen werden. Die Schlußworte des V. die Sept.: die Herrschaft über den dritten Theil des Reiches, so auch Raschi, Rabe. Hingegen genauer dem Worte nach Saad., Jachja zudritt im Reiche, an der dritten Stelle, nämlich zuerst der König, zuzweit die Prinzen. And. der dritte, was תַּלִיתַי. — 8. S. Einleit. zu dem Kap. — 10. Die Königin Mutter, s. Einl.

Weisheit, gleich der Weisheit der Götter, in ihm erfunden, und der König Nebuchadnezzar, dein Vater, setzte ihn zum Vorsteher der Geheimdeuter, Beschwörer, Casdim, Wahrsager ein, dein Vater, o König! 12. Dieweil ein vorzüglicher Geist und Kenntniß und Verstand, Träume deutend und Räthsel enthüllend und Knoten lösend in ihm erfunden ward, in Danijel, dem der König den Namen Beltschazzar beigelegt; so werde Danijel berufen, und die Deutung wird er kund thun. 13. Alsbald ward Danijel vor den König gebracht; der König hob an und sprach zu Danijel: Bist du Danijel, von den Söhnen der Weggeführten aus Jehud, die der König, mein Vater, hergebracht aus Jehud? 14. Und ich habe von dir gehört, daß der Geist der Götter in dir, und Erleuchtung und Verstand und vorzügliche Weisheit in dir erfunden worden; 15. und nun wurden die Weisen, die Beschwörer vor mich gebracht, daß sie diese Schrift läsen und ihre Deutung mir zu wissen thäten, aber sie vermochten nicht die Deutung der Sache kund zu thun. 16. Aber von dir hab' ich gehört, daß du Deutungen zu geben und Knoten zu lösen vermögest; wenn du nun vermagst die Schrift zu lesen und ihre Deutung mir zu wissen zu thun, so sollst du Purpur anlegen und ein goldenes Geschmeide um deinen Hals, und zudritt im Reiche herrschen. 17. Alsbald hob Danijel an und sprach vor dem Könige: Deine Gaben ver-

כְּחָכְמַת־אֱלָהִין הִשְׁתְּכַחַת בֵּהּ וּמַלְכָּא
נְבוּכַדְנֶצַּר אֲבוּךְ רַב חַרְטֻמִּין אָשְׁפִין
כַּשְׂדָּאִין גָּזְרִין הֲקִימֵהּ אֲבוּךְ מַלְכָּא׃
(יב) כָּל־קֳבֵל דִּי רוּחַ ׀ יַתִּירָא וּמַנְדַּע
וְשָׂכְלְתָנוּ מְפַשַּׁר חֶלְמִין וְאַחֲוָיַת אֲחִידָן
וּמְשָׁרֵא קִטְרִין הִשְׁתְּכַחַת בֵּהּ בְּדָנִיֵּאל
דִּי־מַלְכָּא שָׂם־שְׁמֵהּ בֵּלְטְשַׁאצַּר כְּעַן
דָּנִיֵּאל יִתְקְרֵי וּפִשְׁרָה יְהַחֲוֵה׃
(יג) בֵּאדַיִן דָּנִיֵּאל הֻעַל קֳדָם מַלְכָּא עָנֵה
מַלְכָּא וְאָמַר לְדָנִיֵּאל אַנְתָּה־הוּא דָנִיֵּאל
דִּי־מִן־בְּנֵי גָלוּתָא דִּי יְהוּד דִּי הַיְתִי
מַלְכָּא אַבִי מִן־יְהוּד׃ (יד) וְשִׁמְעֵת עֲלָיךְ
דִּי רוּחַ אֱלָהִין בָּךְ וְנַהִירוּ וְשָׂכְלְתָנוּ
וְחָכְמָה יַתִּירָה הִשְׁתְּכַחַת בָּךְ׃ (טו) וּכְעַן
הֻעַלּוּ קָדָמַי חַכִּימַיָּא אָשְׁפַיָּא דִּי־כְתָבָה
דְנָה יִקְרוֹן וּפִשְׁרֵהּ לְהוֹדָעֻתַנִי וְלָא־כָהֲלִין
פְּשַׁר־מִלְּתָא לְהַחֲוָיָה׃ (טז) וַאֲנָה שִׁמְעֵת
עֲלָיךְ דִּי־תוּכַל פִּשְׁרִין לְמִפְשַׁר וְקִטְרִין
לְמִשְׁרֵא כְּעַן הֵן תוּכַל כְּתָבָא לְמִקְרֵא
וּפִשְׁרֵהּ לְהוֹדָעֻתַנִי אַרְגְּוָנָא תִלְבַּשׁ
וְהַמְוּנְכָא דִּי־דַהֲבָא עַל־צַוְּארָךְ וְתַלְתָּא
בְּמַלְכוּתָא תִּשְׁלַט׃ (יז) בֵּאדַיִן עָנֵה
דָנִיֵּאל וְאָמַר קֳדָם מַלְכָּא מַתְּנָתָךְ לָךְ

הכ׳ בדגש בתר יהוא v. 11. נ״א נְבֻכַדְנֶצַּר ibid.
נ״א קֳבֵל v. 12. נ״א בְּדָנִיֵּאל ibid.
יתיר ה׳ v. 13. מלעיל ibid. יתיר י׳ v. 14.
נ״א וְנַהִירוּ ibid. נ״א הֻעֲלוּ v. 15.
יתיר י׳ v. 16. תכול קרי ibid. תכול קרי ibid.
עטי׳ וְהַמְוּנְכָא והמניכא קרי ibid.

zu diesem Kap. — 11. Vgl. 2, 48. — 12. „Knoten zu lösen" d. i. verworrene Dinge zum Verständniß zu bringen. — 13. Vgl. 2, 25. — 16. S. V. 7. — 17. נבזביתך vgl. 2, 6. Die Rede, welche Danijel an den König richtet, ist allerdings hart, und in Vergleich mit denen in den vor. Stücken ausnehmend verwegen, so daß man die Kühnheit

bleiben dir und deine Geschenke verleih einem Andern; doch die Schrift will ich lesen dem Könige, und die Deutung ihm zu wissen thun. 18. Du, o König: der höchste Gott verlieh Reich und Größe und Ehre und Herrlichkeit Nebuchadnezzar, deinem Vater; 19. und vor der Größe, die er ihm verliehen, zitterten und bebten vor ihm alle Völker, Nationen und Zungen: wen er wollte, tödtete er, und wen er wollte, ließ er leben, und wen er wollte, erhob er, und wen er wollte, erniedrigte er. 20. Da sich aber sein Herz erhob, und sein Geist verhärtete zum Frevelmuth, ward er vom Throne seines Reiches gestürzt, und die Würde ihm genommen. 21. Und von den Menschensöhnen ward er ausgestoßen, und sein Herz dem Gethiere gleich, und bei den Waldeseln seine Wohnung, Kraut, den Stieren gleich, ließ man ihn essen, und vom Thau des Himmels ward sein Leib durchnäßt, bis daß er erkannte, daß der höchste Gott über das Reich der Menschen schalte, und wen er will setzt er darin ein. 22. Du aber, sein Sohn Belschazzar, hast dein Herz nicht gedemüthigt, obgleich du all Dies wußtest; 23. sondern wider den Gebieter des Himmels hast du dich erhoben, und die Gefäße seines Hauses brachte man vor dich, und du und deine

להוין ונבזביתך לאחרן הב ברם כתבא
אקרא למלכא ופשרא אהודענה׃
(יח) אנתה מלכא אלהא עליא מלכותא
ורבותא ויקרא והדרא יהב לנבכדנצר
אבוך׃ (יט) ומן־רבותא די יהב־לה כל
עממיא אמיא ולשניא הוו זאעין ודחלין
מן־קדמוהי די־הוא צבא הוה קטל ודי־
הוה צבא הוה מחא ודי־הוה צבא הוה
מרים ודי־הוא צבא הוא משפל׃
(כ) וכדי רם לבבה ורוחה תקפת להזדה
הנחת מן־כרסא מלכותה ויקרה העדיו
מנה׃ (כא) ומן־בני אנשא טריד ולבבה ׀
עם־חיותא שוי ועם־ערדיא מדורה
עשבא כתורין יטעמונה ומטל שמיא
גשמה יצטבע עד די־ידע די־שליט
אלהא עליא במלכות אנשא ולמן־די
יצבא יהקים עליה׃ (כב) ואנתה ברה
בלשאצר לא השפלת לבבך כל־קבל די
כל־דנה ידעת׃ (כג) ועל מרא שמיא ׀
התרוממת ולמאניא די־ביתה היתיו
קדמיך ואנתה ורברבניך שגלתך

נ"א ונבז' או ונבז' v. 17.
יתיר ה' v. 18. עלאה קרי ibid. זייעין קרי v. 19.
נ"א מחא ibid. עטי' ויקרא v. 20.
עלאה קרי v. 21. עלה קרי ibid.
יתיר ה' v. 22. יתיר י' v. 23. יתיר ה' ibid.

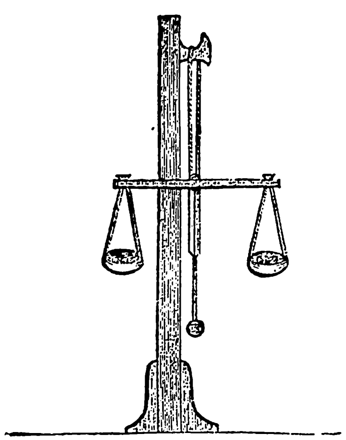
Danijel's und daß er unbestraft blieb, mit zu den Einwänden gegen die Wahrscheinlichkeit des Vorganges zählte. Allein der Schrecken, den der König empfunden s. V. 6. 9., die Furcht vor der Erfüllung der Weissagung und der Wunsch, den gottbegeisterten Seher zum Freunde und Rather zu haben, erklären die Unbestraftheit Danijel's genügend, so wie der Gottesmuth Danijel's und die Größe der Situation, hauptsächlich aber die Entrüstung über die Schändung der heil. Geräthe, die Bitterkeit des Redners hinlänglich motiviren. — 19. מחא Saad. und Raschi מחיה, als Part. Aphel für מחיא, was die Antithese, קטל gegenüber, und der Parallelismus mit משפל erfordert. Die griech. Uebers. und Jachjah dagegen מחא Part. Peal von מחא schlagen, stoßen. — 20. 21. Vgl. Kap. 4. bes. V. 22.

וּלְחֵנָתָךְ חַמְרָא שָׁתַיִן בְּהוֹן וְלֵאלָהֵי
כַּסְפָּא וְדַהֲבָא נְחָשָׁא פַּרְזְלָא אָעָא
וְאַבְנָא דִּי לָא־חָזַיִן וְלָא־שָׁמְעִין וְלָא
יָדְעִין שַׁבַּחְתָּ וְלֵאלָהָא דִּי־נִשְׁמְתָךְ
בִּידֵהּ וְכָל־אֹרְחָתָךְ לֵהּ לָא הַדַּרְתָּ׃
(כד) בֵּאדַיִן מִן־קֳדָמוֹהִי שְׁלִיחַ פַּסָּא דִי־
יְדָא וּכְתָבָא דְנָה רְשִׁים׃ (כה) וּדְנָה
כְתָבָא דִּי רְשִׁים מְנֵא מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין׃
(כו) דְּנָה פְּשַׁר מִלְּתָא מְנֵא מְנָה־אֱלָהָא
מַלְכוּתָךְ וְהַשְׁלְמַהּ׃ (כז) תְּקֵל תְּקִלְתָּא
בְמֹאזַנְיָא וְהִשְׁתְּכַחַתְּ חַסִּיר׃ (כח) פְּרֵס
פְּרִיסַת מַלְכוּתָךְ וִיהִיבַת לְמָדַי וּפָרָס׃
(כט) בֵּאדַיִן ׀ אֲמַר בֵּלְשַׁאצַּר וְהַלְבִּשׁוּ
לְדָנִיֵּאל אַרְגְּוָנָא וְהַמְוֺנְכָא דִּי־דַהֲבָא

יתיר ו׳ v. 23. נ״א וּלְחֵנָתָךְ ibid.
נ״א מְנָה v. 26. נ״א תְּקִלְתָּא v. 27.
עמ׳ וְהַמְנוּכָא והמניכא ק׳ v. 29.

Großen, deine Gemahlinnen und deine Kebsweiber tranken Wein aus ihnen, und priesest die Götter aus Silber und Gold, Kupfer, Eisen, Holz und Stein, die da nicht sehen und nicht hören und nichts wissen, aber den Gott, in dessen Hand deine Seele, und bei dem all deine Wege sind, hast du nicht verherrlicht. 24. Hierauf ward von ihm die Hand gesandt, und diese Schrift aufgezeichnet. 25. Und dies ist die Schrift, die aufgezeichnet ist: Mene, Mene, Thekel, Upharßin. 26. Dies ist die Deutung des Wortes: Mene, gezählt hat Gott dein Reich und beendet es. 27. Thekel, gewogen wardst du auf der Wage und zu leicht erfunden. 28. Pereß, getheilt ward dein Reich und verliehen dem Madai und Paras. 29. Alsbald befahl Belschazzar, daß man Purpur dem Danijel anlege und ein goldenes Geschmeide um seinen

ערד dasselbe was ערוד Waldesel s. S. 605. u. I. S. 72. — 25. מְנֵא, Part. pass. von מְנָא hebr. מנה, wiederholt des Nachdruckes wegen, weil die folgenden Worte die Folge des „Gezählt seins" ausdrücken. תְּקֵל Part. pass. für תְּקִיל von תְּקַל hebr. שׁקל. פרסן Part. act. plur., imperson. zu fassen, wie hier so häufig. — 26. והשלמה und vollendet dein Reich nach der bestimmten Zahl, daß es nicht länger dauere und da sein Ende habe. — 27. Vgl. Ijob 31, 6. Die alten Aegypter hatten bekanntlich die Vorstellung, daß die Seele des Verstorbenen vor Osiris erscheine, und hier seine guten und bösen Thaten abgewogen würden. Hatten die Babylonier ähnliche Vorstellungen, so mußte der Ausspruch des Sehers sehr vielen Eindruck machen. Thom. Roe erzählt, daß der Mogul an seinem Geburtstage jährlich in goldener Wage gegen kostbare Metalle, die unter die Armen hernach vertheilt wurden, gewogen und nach der Zu- oder Abnahme seines Gewichts sein Gesundheitszustand gedeutet wurde. Ebenso berichtet Forbes vom Persischen Schach und seinen Prinzen. Ueber antike Wageschalen s. I. S. 942. Wir fügen noch eine Abbildung hinzu. — 28. פְּרֵס Part. pass. hier in Uebereinstimmung mit מְנֵא, תְּקֵל V. 26. 27. Madai, Meder. Paras, Perser. Viele wollen in פרס eine Anspielung auf die Perser finden, was aber nur zufällig, da bei den



Alte ägyptische Wage.

עַל־צַוְּארֵהּ וְהַכְרִזוּ עֲלוֹהִי דִּי־לֶהֱוֵא שַׁלִּיט תַּלְתָּא בְּמַלְכוּתָא׃ (ל) בֵּהּ בְּלֵילְיָא קְטִיל בֵּלְשַׁאצַּר מַלְכָּא כַשְׂדָּיאָ׃

Hals, und man ausrufe von ihm, daß er Herrscher sei zudritt im Reiche. 30. In selbiger Nacht wurde Belschazzar, der König der Casdim, getödtet.

ו (א) וְדָרְיָוֶשׁ מָדָיאָ קַבֵּל מַלְכוּתָא כְּבַר שְׁנִין שִׁתִּין וְתַרְתֵּין׃ (ב) שְׁפַר קֳדָם דָּרְיָוֶשׁ וַהֲקִים עַל־מַלְכוּתָא לַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא מְאָה

6. 1. Und Darjawesch, der Madai, bekam das Reich, da er zwei und sechszig Jahr alt war.—

VI. Danijel's Märtyrerthum und Rettung.

2. Es gefiel dem Darjawesch, einzusetzen über das Reich hundert und zwanzig Satrapen,

v. 30. כשראה קרי   v. 1. מראה קרי

anderen Worten der Schrift keine ähnliche Andeutung. — 29. Vgl. V. 7. — 30. Die vielen Vorgänge der Nacht bezeugen, daß die Eroberung erst gegen deren Ende geschehen sein kann, und dies sagt Xenophon ausdrücklich (πρὸς φῶς πολύ.) —

6. 1. Der V. gehört, genau genommen, nicht zu dem vorhergehenden Stücke, indem er vielmehr mit den folgenden Versen den sechsten Bericht einleitet. Allein er ergänzt auch den V. 30. des 5ten Kap. und erweist in dieser Verbindung, daß der Tod des Belschazzar mit der Eroberung Babels durch die Medo-Perser (5, 29.) zusammenfällt. Die „Uebernahme des Reichs" ist nichts Anderes als die Einverleibung des chäldäischen Reiches in die medo-persische Despotie. Der Herrscher wird nun Darjawesch, Darius genannt, der מדיא, was als Gegensatz zu V. 30. מלכא כשדיא ein unentbehrlicher Zusatz war, wenn der Uebergang der Herrschaft an die Meder, wie V. 29. fordert, bezeichnet werden sollte. (Eine Unterscheidung vom Perserkönig Darius brauchte damit gar nicht in Absicht zu liegen, da eine solche Unterscheidung nur der Geschichtsunkundigste nöthig machte. Ebenso wird Coresch V. 29. „der Perser" genannt, im Laufe der Erzählung aber Darja wesch nur König.) Anderweitig findet sich nun für diesen Darjawesch Niemand als ein Kyaxares II., der nach der Entthronung des Astyages durch Kyros 560 eingesetzt worden, weil es dem Kyros noch nicht möglich war, die Herrschaft über die Meder an sich zu nehmen. Daß dieser Oheim des Kyros bei der Eroberung Babels (538) 62 Jahre alt gewesen, stimmt völlig überein, da er dann im Jahre 600 geboren worden, also 5 Jahre alt war, als Astyages dem Kyaxares I. folgt (595), und 40 Jahre, als er dem Astyages folgte (560). Daß es einen Kyaxares II. gegeben, obwohl nur Xenophon, nicht aber Herodot und Ktesias, von ihm spricht, kann nach den neuesten Untersuchungen nicht gut mehr bezweifelt werden, wie auch daß derselbe mit Darjewesch „dem Meder" identisch ist. Die Einzelnheiten des Streites hierüber würden hier zu weit führen. Darjawesch, in der Keilschrift Dary(a)wus, heißt dem Haupttheil des Wortes nach „König," welchen Namen Kyaxares II. emphatisch sich beigelegt zu haben scheint. —

2. 6) Danijel's Märtyrerthum und Rettung (V. 2—29.) Darjawesch setzt Danijel zum Drittfürsten über den dritten Theil seiner 120 Satrapen ein, und denkt wegen seiner vorzüglichen Verwaltung daran, ihn über alle zu erheben. Da verbinden sich sämmtliche Großbeamte Dan. zu stürzen, und da sie ihm von politischer Seite nicht beikommen können, versuchen sie es von religiöser (V. 6.) Sie überreden den geistesschwachen König zu einem Befehle, daß innerhalb eines Monats Niemand Etwas von einem Gotte oder Menschen erbitte, außer vom Könige, bei Strafe in die Löwengrube geworfen zu werden (V. 10.) Danijel aber gehorchte diesem Befehle nicht, sondern übte seine gottesdienstlichen Gebräuche vor wie nach (11. 12.) Wider des Königs Wunsch ward daher Danijel verurtheilt in die Löwengrube geworfen zu werden, aber der König hegte selbst die Hoffnung, daß Gott ihn retten würde, und siehe! es war also. Danijel ward aus der Grube geholt und seine Feinde hineingeworfen und von den Löwen zermalmt (25.), worauf Darjawesch durch ein Edikt zur Furcht vor dem Gotte Jisraels aufforderte (26—28.), und Danijel unter dessen und Kyros' Regierung mächtig verblieb (29.) — Das Stück, der letzte geschichtliche Bericht, steht in genauester Folgerichtigkeit zu den vorhergehenden. Babel war gedemüthigt, sein Reich zu Ende: so mußte dieselbe Einwirkung, dieselbe geistige Obherrschaft über die neue, medo-persische Herrschaft für die höchste Idee der Religion Jisrael's gewonnen werden, wie sie dieselbe unter Nebuchadnezzar über Babel erlangt hatte. Dies ist die Grundlage dieses Vorganges. Der vorige Bericht zeigt uns die Anerkennung des höchsten Gottes in dem Augenblick, wo Babel verendete. Wie einst Nebuchadnezzar den Jirmejah begünstigte, weil er die letzten Könige und das Volk von Juda mit aller Kraft zur Treue gegen Nebuchadnezzar ermahnt und ihnen ihr Unterliegen unter des siegreichen Nebuchadnezzars Macht verkündet hatte: so hatte der Vorgang in der letzten Nacht Belschazzar's die Aufmerksamkeit des Siegers auf

וְעֶשְׂרִין דִּי לֶהֱוֹן בְּכָל־מַלְכוּתָא׃ (ג) וְעֵלָּא
מִנְּהוֹן סָרְכִין תְּלָתָה דִּי דָנִיֵּאל חַד מִנְּהוֹן
דִּי לֶהֱוֹן אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא אִלֵּין יָהֲבִין לְהוֹן
טַעְמָא וּמַלְכָּא לָא־לֶהֱוֵא נָזִק׃ (ד) אֱדַיִן

welche im ganzen Reiche sein sollten, 3. und über dieselben drei Vezire, von denen Danijel einer war, welchen jene Satrapen Rechnung ablegen sollten, damit der König keinen Schaden leide. 4. Hierauf übertraf dieser Danijel

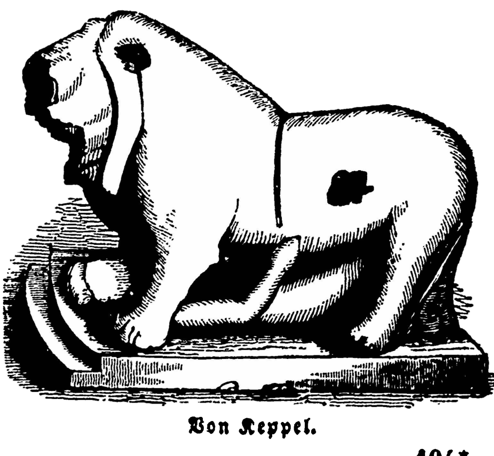
Danijel rege gemacht, und so konnte der edle Greis, der, ohne Chaldäer zu sein, mit der Stadt und dem Lande so genau bekannt und als tüchtiger Staatsmann gerühmt war, leicht bei Darjawesch die höchste Stufe der Anerkennung erreichen. Gleiches bringt Gleiches hervor und die abermalige Erhebung des jisr. Exulanten mußte den Neid, die Intrigue Anderer erwecken, die ihn am sichersten an der Seite zu fassen vermeinen mußten, an welcher der glänzendste Heroismus bei Danijel am ehesten zu finden war, an der religiösen. Es wurde diesmal ein anderer Weg eingeschlagen. Wie bei jenen drei Genossen Danijel's es sich um Verehrung eines Götzenbildes handelte, so zur Versuchung Danijel's um das Unterlassen jeder Verehrung Gottes. Allerdings war dies für einen frommen gottbegeisterten Mann, der an der Stelle des nationalen, untergegangenen Kultus sich für seine Person eigene, auf alter Volkssitte beruhende gottesdienstliche Akte seit langen Jahren gebildet hatte, im Grunde Eines und Dasselbe, das Unterlassen jener Verehrung während einer längern Zeit war mit einer Verleugnung Gottes für ihn identisch, und daß die Feinde Danijels diesen Weg zu seinem Verderben wählten, ging eben aus einer genauen Kenntniß seines Charakters hervor, und darum traf es so völlig zu. Gegen die Möglichkeit hat man aber nun von zweien Seiten die stärksten Einwendungen erhoben. Das Verbot des Königs, weder an einen Gott noch an einen Menschen außer an den König innerhalb 30 Tage eine Bitte zu stellen, ein Gebet zu richten, sei so thöricht und unbesonnen, daß man es selbst dem nicht sehr geistesstarken und in Widersprüchen sich bewegenden Kyaxares nicht zutrauen könne; weder das babylonische Volk könnte für so ungläubig vorausgesetzt werden, um einem solchen Verbote sich zu fügen, noch der König und seine Räthe, ein solches zu erlassen. Diesem Einwande zu begegnen, suchte Hengstenberg zu erweisen, daß die Könige der Meder und Perser als Repräsentanten und Inkarnationen des Ormuzd betrachtet und verehrt wurden, und es sei daher ein Versuch gewesen, die Religion des Zoroasters unter den besiegten Nationen geltend zu machen. Aehnlich Herzfeld. Diese Annahme sucht Lengerke mit Recht dadurch zu entwaffnen, daß unter dieser Voraussetzung es gar nicht abzusehen sei, warum das Gebot nur auf 30 Tage gegeben wird. Wir fügen hinzu, daß allerdings der Glaube, welchen Darjawesch für den Gott Danijel's zeigt (V. 17.), mit einem solchen Verbote nicht gut sich reimen läßt, sobald es auf das bleibende Geltendmachen der Religion des Königs und auf dessen Vergötterung abgesehen war. Vielmehr findet hier derselbe Umstand statt, wie bei dem Götzenbilde Nebuchadnezzars im Kap. 3. Die Anbetung des Königs oder des Ferwers desselben war allerdings medo-persischer Glaube, ohne damit die Religion der Medo-Perser auszufüllen, ohne die Anbetung der Götter auszuschließen. Eine zeitweise ausschließliche Anbetung desselben sollte kein religiöser, sondern vorzugsweise politischer Akt sein, um damit bei den, vor Kurzem unterworfenen Völkern die Anerkennung des Königs zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen, wie ebenso einen solchen Nebuchadnezzar durch die Anbetung seines Götzenbildes zur Absicht hatte. Nicht ein Geltendmachen der Religion des Zoroasters war der Zweck, sondern nur die politische Anerkennung des medo-persischen Königs im vollsten Umfang und darum eben nur zeitweise, und ohne daß man die Götter irgend zu beleidigen, die polytheistischen Völker in ihrem Kultus anderweitig zu stören meinte, und ohne daß der schwachköpfige König mit seiner Ehrfurcht vor allen möglichen Nationalgöttern, also auch vor dem Gotte Danijels dadurch in Konflikt zu kommen glauben konnte. Daß übrigens der König soviel Zuversicht zu Danijels Gott hatte, wie V. 17. 21. zeigen, ist sehr erklärlich, da er vor Danijel die größte Hochachtung hatte, welche eben den Neid der Anderen erregte, und ihn sogar liebte, also Danijel näher kennen gelernt hatte, wobei Danijel ihm sicher öfter vom Gotte, den Jisrael anbetete, gesprochen. Andrerseits hat man das Benehmen Danijels für unpassend erklärt, da er ja seine Gebetübung im Verborgenen vornehmen konnte, ohne dadurch in Lebensgefahr zu gerathen. An und für sich hat er dieses ja auch nicht öffentlich gethan, er that nur wie vordem (V. 11.), in seinem Hause, und seine Feinde mußten ihn belauschen und überfallen (V. 12.) Richtig bemerkt daher schon Kalvin: „nam si quid mutasset ex suo more, haec erat obliqua abjuratio, signum perfidiae defectionis.“ Es versteht sich von selbst, daß man auch die wunderbare Rettung Danijels nicht anerkannte, und sie meist natürlich erklären wollte, wie auch Herzfeld bemerkt, daß sich zu ihr „mancherlei Parallelen finden.“ Einzelnes noch in den Anm. — 2. 3. Auch Xenophon berichtet, daß nach der Eroberung Babels das eroberte Land in Satrapien getheilt und Statthalter eingesetzt worden. Ebenso war nach Esth. 1, 1. das Reich des Achaschwerosch in 127 Provinzen getheilt. Es ist demnach hier vom ganzen medo-persischen Reiche die Rede, dessen 120 Satrapen drei Veziren unterstellt waren. Kyros setzte nach Xenophon 6, Darius Hystaspes nach Herodot 20 solcher Oberstatthalter ein. Von jenen Drei war Danijel einer, wahrscheinlich über die Provinzen des frühern chaldäischen Staates, s. die Einl. zu diesem Stücke

דָּנִיֵּאל ·דְּנָה הֲוָה מִתְנַצַּח עַל־סָרְכַיָּא
וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא כָּל־קֳבֵל דִּי־רוּחַ יַתִּירָא
בֵּהּ וּמַלְכָּא עֲשִׁית לַהֲקָמוּתֵהּ עַל־כָּל־
מַלְכוּתָא׃ (ה) אֱדַיִן סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא
הֲווֹ בָעַיִן עִלָּה לְהַשְׁכָּחָה לְדָנִיֵּאל מִצַּד
מַלְכוּתָא וְכָל־עִלָּה וּשְׁחִיתָה לָא־יָכְלִין
לְהַשְׁכָּחָה כָּל־קֳבֵל דִּי־מְהֵימַן הוּא וְכָל־
שָׁלוּ וּשְׁחִיתָה לָא הִשְׁתְּכַחַת עֲלוֹהִי׃
(ו) אֱדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ אָמְרִין דִּי לָא
נְהַשְׁכַּח לְדָנִיֵּאל דְּנָה כָּל־עִלָּא לָהֵן
הַשְׁכַּחְנָא עֲלוֹהִי בְּדָת אֱלָהֵהּ׃ (ז) אֱדַיִן
סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא אִלֵּן הַרְגִּשׁוּ עַל־
מַלְכָּא וְכֵן אָמְרִין לֵהּ דָּרְיָוֶשׁ מַלְכָּא
לְעָלְמִין חֱיִי׃ (ח) אִתְיָעַטוּ כֹּל ׀ סָרְכֵי

נ״א הֲוָא v. 4. נ״א קֳבֵל ibid. נ״א דִּי ibid.
נ״א הַרְגִּישׁוּ v. 7.

die Vezire und Satrapen, dieweil ein außerordentlicher Geist in ihm war, und der König gedachte, ihn über das ganze Reich einzusetzen. 5. Hierauf suchten die Vezire und Satrapen einen Vorwand zu finden wider Danijel von Seiten der Verwaltung, aber sie vermochten keinen Vorwand und keine Schuld zu finden, alldieweil er treu war, und kein Fehl und keine Schuld an ihm zu finden. 6. Hierauf sprachen jene Männer: Wir werden wider diesen Danijel keinen Vorwand finden, wenn wir ihn wider ihn nicht finden im Gesetze seines Gottes. 7. Hierauf drangen jene Vezire und Satrapen bei dem Könige ein, und sprachen also zu ihm: König Darjawesch, lebe ewig! 8. Es haben sich berathen alle Vezire des Reiches, die Statthalter und Satrapen, die Räthe und Landpfleger, eine könig=

und oben S. 791. Das nur hier vorkommende סרך leitet Gesen. von שׂר und der aram. format. ־ָךְ ab, Fürst von סרך = dem hebr. סרח sich ausbreiten. — 4. Der König wollte den Danijel zum Großvezir des ganzen Staates erheben. — 5. מצד מלכותא Jachja: בהנהג׳ המלכ׳ in der Verwaltung. — 7. הרגשו, um die Wichtigkeit und Dringlichkeit der Sache zu bezeichnen, nahmen sie in ihrem Aeußern ein aufgeregtes Wesen an, den schwachen König um so mehr zur Nachgiebigkeit zu bestimmen. — 8. Vergl. zu 3, 2. Ueber die Bedeutung dieses Gesetzes, welches dem Könige von seinen Räthen als politischer Act in seiner Nothwendigkeit motivirt worden sein



Von Keppel.

מַלְכוּתָא סִגְנַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא הַדָּבְרַיָּא
וּפַחֲוָתָא לְקַיָּמָה קְיָם מַלְכָּא וּלְתַקָּפָה
אֱסָר דִּי כָל־דִּי־יִבְעֵא בָעוּ מִן־כָּל־אֱלָהּ

liche Satzung zu setzen und ein Verbot festzustellen, daß Jedweder, der von irgend einem Gotte oder Menschen etwas erbäte binnen dreißig Tage, außer vom Könige, in die

mußte, und den asiatischen polytheistischen Völkern als nichts anderes zu erscheinen brauchte, aber insgeheim als religiöser Akt wider Danijel geschmiedet war, da die Kollegen Danijels seine Religionstreue wohl kennen konnten, s. Einl. z. d. Stücke. Die Strafe, in eine Löwengrube geworfen zu werden, wird sonst nirgend erwähnt. Allein neuere Reisende haben Abbildungen von Monumenten Babel's und Susa's mitgebracht, welche das Vorhandensein dieser Strafe außer allen Zweifel setzen, und so einen Beleg zur Richtigkeit der biblischen Angaben darbieten. Wir stellen die bedeutendsten hierher. Das erste Bild ward in Babylon neben der großen Trümmermasse, welche die Lage des großen westlichen Palastes (4, 26.) bezeichnen soll, gefunden; es stellt einen Löwen dar, der auf dem Körper eines Menschen steht, ausgestreckt auf einem Piedestal, das 9 (engl.) Fuß lang und 3 breit. Das Ganze ist von Granitstein, kollossal und in sehr barbarischem Styl. Der Kopf ist vorn abgeschlagen; aber als ihn Rich sah, war er ganz, und er bemerkte, daß das Maul eine runde Oeffnung hat, in welche ein Mann seine Faust stecken kann. Das Andere ist von einem weißen Marmorblock, gefunden nahe am Grabe Danijels bei Susa, und so von Sir R. K. Porter beschrieben: „Er übersteigt keine 10 Zoll in Breite und Tiefe, und nicht 20 in der Länge, und ist innen hohl, als ob etwas in ihn hineingelegt werden sollte. Drei seiner Seiten sind mit Basrelief behauen, zwei von ihnen mit gleicher Darstellung eines wie es scheint nackten Mannes, außer einer Binde um den Leib und einer Art Kappe auf dem Kopf. Seine Hände sind ihm hinterwärts gebunden. Die Ecke des Steins bildet den Hals der Figur, so daß deren Kopf eines seiner Enden ausmacht. Zwei Löwen in sitzender Stellung erscheinen auf jeder Seite



Aus Porter's Travels.

der schmalen Seite, jeder eine Tatze auf dem Kopfe des Mannes habend." Es ist dies zweifellos eine Darstellung der Todesstrafe, die hier erwähnt wird. Wie die Löwengruben der Babylonier beschaffen waren, kann man aus unserm Kapitel nicht ersehen. Gewöhnlich führt man die Beschreibung einer Löwengrube in Marokko an, die Höst giebt, nämlich: „In Marokkos hat der König eine Löwengrube, in welche bisweilen Menschen, besonders Juden, hinabgeworfen werden; diese kommen aber gemeiniglich unbeschädigt davon, weil die Aufseher dieser Thiere Juden sind, die mit einer Spitzruthe in der Hand gern bei ihnen sein können, wenn sie nur darauf achten, daß sie rückwärts herausgehen; denn der Löwe duldet nicht, daß man ihm den Rücken zuwende. Die anderen Juden lassen ihre Brüder auch nicht länger als eine Nacht, bei den Löwen sitzen, indem diese sonst zu hungrig werden möchten; sondern lösen solche mit Geld aus, welches auch die Absicht des Königs ist." — „An dem einen Ende des Königlichen Schlosses ist ein Platz für die Strauße und ihre Jungen eingerichtet; und außerhalb des andern Endes gegen die Berge ist eine große Löwengrube, die in einem großen vierwinklichten Loch in der Erde besteht, das eine Scheidewand hat, in deren Mitte eine Thüre ist, welche die Juden, die die Unterhaltung und Aufwartung umsonst besorgen müssen, von oben öffnen und zumachen können; da sie dann die Löwen, vermittelst der Speise aus dem einen Raum in den andern locken, um jenen unterdeß reinigen zu können. Es ist alles unter freiem Himmel, und man kann über eine Mauer, die anderthalb Ellen hoch ist, hinabsehen." — Obgleich es sich nun schon voraussetzen läßt, daß der Verfasser unseres Buches keine Beschreibung geben wird, welche der, den Zeitgenossen bekannten Einrichtung einer Löwengrube widersprochen hätte, glaubten doch Hyperkritiker aus V. 18. den Schluß ziehen zu können, daß die Löwengruben gar nicht so beschaffen sein konnten. Da nämlich גֹּב, das nur hier vorkommt, von den Targ. öfter für בּוֹר gebraucht wird,

Löwengrube geworfen werde. 9. Nun, o König, setze das Verbot fest, und unterzeichne eine Schrift, daß es nicht zu verändern sei, nach dem Gesetze des Madai und Paraß, das unvergänglich ist. 10. Derohalben unterzeichnete König Darjawesch die Schrift und das Verbot. 11. Danijel aber, sobald er erfuhr, daß die Schrift unterzeichnet, ging in sein Haus, woselbst er offene Fenster in seinem Obergemach nach Jeruschalajim hin hatte, und drei Male des Tages knieete er auf seinen Knieen, und betete und dankte

וֶאֱנָשׁ עַד־יוֹמִין תְּלָתִין לָהֵן מִנָּךְ מַלְכָּא יִתְרְמֵא לְגֹב אַרְיָוָתָא׃ (ט) כְּעַן מַלְכָּא תְּקִים אֱסָרָא וְתִרְשֻׁם כְּתָבָא דִּי לָא לְהַשְׁנָיָה כְּדָת־מָדַי וּפָרַס דִּי־לָא תֶעְדֵּא׃ (י) כָּל־קֳבֵל דְּנָה מַלְכָּא דָּרְיָוֶשׁ רְשַׁם כְּתָבָא וֶאֱסָרָא׃ (יא) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי־רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא ׀ בָּרֵךְ עַל־בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא

v. 9. נ״א כְּדַת־ ibid. נ״א וּפָרָס

(Lengerke führt 1 M. 27, 30. an, es muß aber 37, 20. heißen;) so soll גב Zysterne (heißt בור nicht auch was Anderes, Grube, Höhle, Grab?) heißen, der Verf. soll also die Löwengrube wie eine Zysterne, oben durch einen Stein zu verschließen, gedacht haben, worunter die Löwen nicht existiren konnten. Aber diese Folgerung fällt schon am Worte גב zusammen. Richtig sagt Hävernik: „Nach Höst's Beschreibung können wir auch unseren Löwenbehälter uns vorstellen, darnach muß derselbe in zwei Theile getheilt gewesen sein, die Scheidewand hat eine Thüre, welche von oben auf- und zugemacht werden kann, dieser eine Theil konnte also füglich mit einem Stein verschlossen, und dieser versiegelt werden, ohne daß dem andern Theile des Behälters, in welchem die Löwen befindlich waren, die Luft entzogen wurde. Uebrigens beschreibt auch Höst gerade den Behälter selbst als ein großes vierwinkliches Loch in der Erde." — 9. Vgl. Esth. 1, 19. 8, 8. Aehnliches berichtet Diodor, und von den neueren Persern Chardin und Malcolm. — 11. Es ist ein tiefer Zug, daß hier an das Erfahren vom Erlaß des Verbots sofort das Beten Danijels geknüpft wird. Danijel war es seinem innersten Gefühl gewissermaßen schuldig, in einem heißen Gebet sofort stillschweigend gegen die frevelhafte Menschensatzung zu protestiren, und es zeigt von dem geringen Wehen religiösen Geistes in den Neueren, wenn Einige es Danijel zum Vorwurf machen, „daß er sich nicht besser vorgesehen und nicht klüger das Zusammentreffen vermieden habe," worin sie sogar einen Einwand gegen die Erzählung finden. Die Ausführlichkeit, mit welcher die Einrichtungen und Weise der gottesdienstlichen Verehrung Danijels besprochen werden, zeigt vor Allem, daß diese allerdings nicht ganz überkommene waren, sondern im Detail von Danijel selbst so geordnet worden. Man vergegenwärtige sich die Situation Danijels. Er, der als Jüngling aus Jeruschalajim weggeführt worden, und zwar als Tempel und Kultus auf Morijah noch bestanden, zugleich von tiefster religiöser Gesinnung (s. 1, 8.), was war natürlicher, als daß er sich im fremden Lande für die Entbehrung der nationalen gottesdienstlichen Akte einen Ersatz zu schaffen suchte, daß er sie aber an alte nationale Gebräuche anknüpfte? An die Stelle des Opfers setzte er sich das seit David und Schelomoh überhaupt in Jisrael schon gewöhnlich gewordene Gebetwort, verordnete sich aber dies als zu bestimmter Zeit zu verrichten, wobei er wieder an alte nationale Gebetzeiten anknüpfte; daß er hierzu sich den Ort in seinem Hause aussuchte, wo der Morgenländer überhaupt sich selbst zu leben pflegte, ist wiederum einfach, daß er aber sein Antlitz dabei nach Jeruschalajim wandte, war altnationaler Gebrauch; er aber fühlte sich in seinem elegischen Hangen an Jeruschalajim diesem gewissermaßen näher, wenn er zu offenen Fenstern nach Zijon hin das Gebet verrichtete; daß er sich dabei auf die Knie warf, war Folge seiner Inbrunst und Demüthigung, ohne nationalem Gebrauch zuwider zu sein. Dies ist die allein richtige Erklärung, und dadurch sind sowohl die, welche diese Gebräuche als erst später unter den Juden aufgekommene bezeichnen, als auch diejenigen, die dies geradezu leugnen, abgelehnt. Ueber עלית, עליה s. II. S. 149, wo auf den Gebrauch des Obergemachs, Söllers als Gebetzimmer schon hingewiesen ist. „Offene Fenster" sind solche, wo an der Oeffnung Gitter oder Jalousien zum Aufschlagen angebracht waren; „festzugemachte," wo die Gitter gleich in der Wand befestigt waren. „Gegen Jeruschalajim" schon in sicher Davidischen Psalmen, im Tempelgebet Schelomohs, und machte die zeitweise Zerstörung des Tempels keinen Unterschied. Die alten Perser beteten das Angesicht zur Sonne gewandt, die Türken beten nach Mekka hin, die Neger nach ihrem Heiligthum, wie schon Mungopark fand. Daß „dreimal des Tages" nicht geradezu an Ps. 55, 18. anzuknüpfen, s. S. 148. Indeß zeigt diese Stelle, daß der Gedanke solcher drei Gebetzeiten den Juden seit alter Zeit nicht fern lag; wie dieser Gedanke an jener Stelle prägnant hervortritt, ist er: beständig Gott im Herzen

וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל־קֳבֵל דִּי־הֲוָא
עָבֵד מִן־קַדְמַת דְּנָה׃ (יב) אֱדַיִן גֻּבְרַיָּא
אִלֵּךְ הַרְגִּשׁוּ וְהַשְׁכַּחוּ לְדָנִיֵּאל בָּעֵה
וּמִתְחַנַּן קֳדָם אֱלָהֵהּ׃ (יג) בֵּאדַיִן קְרִבוּ
וְאָמְרִין קֳדָם־מַלְכָּא עַל־אֱסָר מַלְכָּא
הֲלָא אֱסָר רְשַׁמְתָּ דִּי כָל־אֱנָשׁ דִּי־יִבְעֵא
מִן־כָּל־אֱלָהּ וֶאֱנָשׁ עַד־יוֹמִין תְּלָתִין לָהֵן
מִנָּךְ מַלְכָּא יִתְרְמֵא לְגוֹב אַרְיָוָתָא עָנֵה
מַלְכָּא וְאָמַר יַצִּיבָא מִלְּתָא כְּדָת־מָדַי
וּפָרַס דִּי־לָא תֶעְדֵּא׃ (יד) בֵּאדַיִן עֲנוֹ
וְאָמְרִין קֳדָם מַלְכָּא דִּי דָנִיֵּאל דִּי מִן־
בְּנֵי גָלוּתָא דִּי יְהוּד לָא־שָׂם עֲלָךְ מַלְכָּא
טְעֵם וְעַל־אֱסָרָא דִּי רְשַׁמְתָּ וְזִמְנִין תְּלָתָה
בְּיוֹמָא בָּעֵא בָּעוּתֵהּ׃ (טו) אֱדַיִן מַלְכָּא
כְּדִי מִלְּתָא שְׁמַע שַׂגִּיא בְּאֵשׁ עֲלוֹהִי וְעַל
דָּנִיֵּאל שָׂם בָּל לְשֵׁיזָבוּתֵהּ וְעַד מֶעָלֵי
שִׁמְשָׁא הֲוָה מִשְׁתַּדַּר לְהַצָּלוּתֵהּ׃ (טז)
בֵּאדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ הַרְגִּשׁוּ עַל־מַלְכָּא
וְאָמְרִין לְמַלְכָּא דַּע מַלְכָּא דִּי־דָת לְמָדַי
וּפָרַס דִּי־כָל־אֱסָר וּקְיָם דִּי־מַלְכָּא יְהָקֵים
לָא לְהַשְׁנָיָה׃ (יז) בֵּאדַיִן מַלְכָּא אֲמַר

נ"א אֱסָר v. 13. נ"א כְּדָת־ ibid.
יתיר ו׳ v. 14. נ"א מֶעָלֵי v. 15. נ"א דָּת v. 16.

vor seinem Gotte, ganz so wie er gethan vor Diesem. 12. Hierauf drangen jene Männer herein und fanden Danijel betend und flehend vor seinem Gotte. 13. Alsbald naheten sie und sprachen vor dem Könige von dem Verbote des Königs: Hast du nicht ein Verbot unterzeichnet, daß Jedermann, der von irgend einem Gotte oder Menschen binnen dreißig Tage etwas erbäte, außer von dir, o König, in die Löwengrube geworfen werde? Der König erwiederte und sprach: Das Gebot steht fest nach dem Gesetze des Madai und Paras, das unvergänglich ist. 14. Alsbald versetzten sie und sprachen vor dem Könige: Der Danijel, der von den Söhnen der Weggeführten aus Jehud, achtet nicht auf dich, o König, und auf das Verbot, das du unterzeichnet, und drei Male des Tages betet er sein Gebet. 15. Der König hierauf, als er dies gehört, ward sehr betrübt bei sich, und auf Danijel sann er, ihn zu befreien, und bis zum Sonnenuntergang mühete er sich ihn zu retten. 16. Alsbald drangen jene Männer beim Könige ein und sprachen zum Könige: Wisse, o König, daß es Gesetz des Madai und Paraß ist, daß jedes Verbot und Satzung, die der König festgesetzt, nicht zu ändern ist. 17. Alsbald befahl der König, und man brachte den Danijel und

zu haben, und darum an den bedeutendsten drei Zeitpunkten des Tages zu beten. Zwischen dem Morgen- und Abendgebete, die sich allerdings an die Opfer schließen (vgl. 9, 20.), wurde daher noch der Mittag צהרים, die Zeit, wo die Sonne den höchsten Punkt erreicht hat, als Betzeit hervorgehoben. Es wurde dies später zum allgemeinen Brauch und um auch hierfür eine Anknüpfung an die Opfer zu haben מנחה genannt. Das Knie beim Gebet beugen, auf den Knieen beten war freier Brauch des Individuums, der schon früh vorkommt Ps. 22, 30. 1 Kön. 8, 54., obschon auch stehend 1 Schem. 1. Ijob 30, 20. Die Schlußworte des V. bezeugen endlich, daß Danijel sich dies Alles längst zur festen Lebenssitte gemacht hatte, von der er ohne Verleugnung Gottes und seiner selbst nicht abweichen konnte. — 12. הרגשו vgl. V. 7. Wie die Männer den Danijel belauscht, um ihn zu überfallen, drückt der Verf. nicht weiter aus, sondern nur das Letztere. — 13. In listiger Weise suchen die Fürsten zuerst dem Könige selbst eine Aeußerung über die unveränderliche und unbedingte Gültigkeit des Verbots zu entlocken. — 14. Vgl. 3, 13. Wegwerfender Zusatz zu „Danijel." — 15. Der König suchte wahrscheinlich die Denunziation ignoriren zu können, und die Fürsten davon abzubringen. — 16. Daher von Seiten der Fürsten nochmalige Erinnerung an die Unveränderlichkeit des

v. 11. קמץ בז״ק   v. 12. עטי׳ וְהִנֵּה
v. 16. נ״א אֹיְבֵנוּ   ibid. עטי׳ סְבִבֹתֵינוּ

wie indisch wad, gr. *βαττο-λογεῖν*, gemarisch פטפט, פטט. — 9. Die Schlußworte an Gott gerichtet, Rabe: an Sanballat ironisch gerichtet, was jedoch mit V. 8. nicht übereinstimmt. — 10. Daß Schemajah für ein Prophet galt, sieht man aus V. 12. und darum besuchte ihn Nechemj. עצור erkl. Ottensos., Rabe folgend, er lebte als Einsiedler, um den Ruf der Heiligkeit zu erhalten. Es ist dies um so eher denklich, als er sich als bestechlicher Lügenprohet erweist. In das Innere des Heiligthums durften nur die Priester, in das Allerheiligste der Hohepriester am Versöhnungstage kommen; daß ein Anderer hineinginge, wäre eine Todsünde; indeß kann וחי V. 11. auch „damit er lebe" heißen. — 15. Da nach 2, 1. Nechemj.

אִגְּרֹתֵיהֶם הוֹלְכוֹת עַל־טוֹבִיָּה וַאֲשֶׁר
לְטוֹבִיָּה בָּאוֹת אֲלֵיהֶם׃ (יח) כִּי־רַבִּים
בִּיהוּדָה בַּעֲלֵי שְׁבוּעָה לוֹ כִּי־חָתָן הוּא
לִשְׁכַנְיָה בֶּן־אָרַח וִיהוֹחָנָן בְּנוֹ לָקַח
אֶת־בַּת־מְשֻׁלָּם בֶּן בֶּרֶכְיָה׃ (יט) גַּם
טוֹבֹתָיו הָיוּ אֹמְרִים לְפָנַי וּדְבָרַי הָיוּ
מוֹצִיאִים לוֹ אִגְּרוֹת שָׁלַח טוֹבִיָּה
לְיָרְאֵנִי׃

ז (א) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר נִבְנְתָה הַחוֹמָה
וָאַעֲמִיד הַדְּלָתוֹת וַיִּפָּקְדוּ הַשּׁוֹעֲרִים
וְהַמְשֹׁרְרִים וְהַלְוִיִּם׃ (ב) וָאֲצַוֶּה אֶת־
חֲנָנִי אָחִי וְאֶת־חֲנַנְיָה שַׂר הַבִּירָה עַל־
יְרוּשָׁלָםִ כִּי־הוּא כְּאִישׁ אֱמֶת וְיָרֵא אֶת־
הָאֱלֹהִים מֵרַבִּים׃ (ג) וָיֹּאמַר לָהֶם לֹא
יִפָּתְחוּ שַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלַםִ עַד־חֹם הַשֶּׁמֶשׁ
וְעַד הֵם עֹמְדִים יָגִיפוּ הַדְּלָתוֹת וֶאֱחֹזוּ
וְהַעֲמִיד מִשְׁמְרוֹת יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַםִ אִישׁ
בְּמִשְׁמָרוֹ וְאִישׁ נֶגֶד בֵּיתוֹ׃ (ד) וְהָעִיר
רַחֲבַת יָדַיִם וּגְדֹלָה וְהָעָם מְעַט בְּתוֹכָהּ

נ״א אִגְּרוֹתֵיהֶם v. 17.

נ״א בֶּן־ v. 18. סגול בלא מקף ibid.

יתיר ו׳ v. 3.

an Tobijah gehen, und von Tobijah kamen derer an sie. 18. Denn Viele in Jehudah waren geschworne Freunde ihm, denn Eidam war er dem Schechanjah, Sohne Arach's, und sein Sohn Jochanan hatte die Tochter Meschullam's, Sohnes Berechjah's, genommen. 19. Auch sprachen sie vor mir von seinen Verdiensten, und meine Worte hinterbrachten sie ihm. Briefe sandte Tobijah, mich fürchten zu machen. —

V. Bewachung der Stadt. Geschlechtsverzeichniß.

7. 1. Und es war, als die Mauer gebaut war, setzte ich die Thüren ein, und es wurden die Thorwärter und Sänger und Levijim bestellt. 2. Da verordnete ich Chanani, meinen Bruder, und Chananjah, den Obersten der Veste, über Jeruschalajim, denn er galt für einen Mann der Wahrheit und für gottesfürchtig vor Vielen; 3. und sprach zu ihnen: Die Thore Jeruschalajim's dürfen nicht geöffnet werden, bevor die Sonne heiß scheint, und während ihr dabei steht, sollen sie die Thüren verschließen und ihr riegelt zu. Und man bestelle Wachen aus den Bewohnern Jeruschalajim's einen Jeden auf seine Wacht, und zwar seinem Hause gegenüber. 4. Und die Stadt war geräumig und groß, aber des Volkes

im Nissan noch in Schuschan war, den 3ten Ab aber der Bau angefangen wurde, so muß er Ende Thammus nach Jerusch. gekommen sein, so daß er nicht über 2 Monate unterwegs war, während Esra 4½ Monate, der aber mit mehreren Tausenden zog. —

7. IV. Die Einsetzung der Thore V. 1., Bewachung der Stadt V. 2. 3., die Bewohner der Stadt nebst dem alten Geschlechtsverzeichniß. (V. 4—73.) — 3. עד חם השמש 1 Schem. 11, 9. ist zwar von der Morgenröthe verschieden, aber nicht zu spätam Tage, es ist: wenn die Sonne schon heißer scheint, also spät am Morgen, wenn es also längst vollständig hell ist, um jeden nahenden Feind sehen zu können. Die beiden Oberen sollen selbst dabei stehen, wenn die Thore Abends geschlossen werden, und mit eigner Hand verriegeln, um sich dessen gänzlich zu versichern. Noch jetzt sind alle morgenländische Städte von irgend Bedeutung von Mauern eingeschlossen und das Schließen und Oeffnen der Thore geschieht mit besonderer Behutsamkeit. In der Regel werden sie nach Sonnenuntergang ganz geschlossen, etwas nach Sonnenaufgang geöffnet. Sind sie einmal geschlossen, so wird nur einer Person von höchster Autorität geöffnet, und die Reisenden messen daher ängstlich ihre Tagereisen ab, um zur rechten Zeit einzutreffen, weil sie sonst außerhalb bivouakiren müssen. Es wurde einem Jeden möglichst in der Nähe seines Hauses die Wache angewiesen, was ihm seinen

wenig in ihr, und keine Häuser gebaut. 5. Da
gab mir mein Gott in's Herz, daß ich die Vor=
nehmen und Vorsteher und das Volk versam=
melte zur Geschlechtsverzeichnung; und ich fand
ein Geschlechtsverzeichniß derer, die da zuerst
heraufgezogen, und ich fand darin geschrieben:
6. Dies sind die Söhne der Landschaft, die hin=
aufzogen aus der Gefangenschaft der Wegfüh=
rung, die Nebuchadnezzar, König von Babel,
weggeführt, und die zurückkehrten nach Jeru=
schalajim und nach Jehudah, ein Jeder nach
seiner Stadt, 7. die da kamen mit Serubabel,
Jeschua, Nechemjah, Asarjah, Raamjah, Nacha=
mani, Mordechai, Bilschan, Mispereth, Bigwai,
Nechum, Baanah, die Zahl der Männer des
Volkes Jisrael; 8. die Söhne Parosch', zwei
tausend ein hundert zwei und siebenzig; 9. die
Söhne Schephatjah's drei hundert zwei und
siebenzig; 10. die Söhne Arach's sechs hundert
zwei und funfzig; 11. die Söhne Pachath=
Moab's von den Söhnen Jeschua's und Joab's,
zwei tausend acht hundert und achtzehn; 12. die
Söhne Elam's ein tausend zwei hundert vier und
funfzig; 13. die Söhne Satthu's acht hundert
fünf und vierzig; 14. die Söhne Saccai's
sieben hundert sechszig; 15. die Sohne Bin=
nui's sechs hundert acht und vierzig; 16. die
Söhne Bebai's sechs hundert acht und zwanzig;

וְאֵין בָּתִּים בְּנוּיִם׃ (ה) וַיִּתֵּן אֱלֹהַי אֶל־
לִבִּי וָאֶקְבְּצָה אֶת־הַחֹרִים וְאֶת־הַסְּגָנִים
וְאֶת־הָעָם לְהִתְיַחֵשׂ וָאֶמְצָא סֵפֶר הַיַּחַשׂ
הָעוֹלִים בָּרִאשׁוֹנָה וָאֶמְצָא כָּתוּב בּוֹ׃
(ו) אֵלֶּה ׀ בְּנֵי הַמְּדִינָה הָעֹלִים מִשְּׁבִי
הַגּוֹלָה אֲשֶׁר הֶגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל
וַיָּשׁוּבוּ לִירוּשָׁלִַם וְלִיהוּדָה אִישׁ לְעִירוֹ׃
(ז) הַבָּאִים עִם־זְרֻבָּבֶל יֵשׁוּעַ נְחֶמְיָה
עֲזַרְיָה רַעַמְיָה נַחֲמָנִי מָרְדֳּכַי בִּלְשָׁן
מִסְפֶּרֶת בִּגְוַי נְחוּם בַּעֲנָה מִסְפַּר אַנְשֵׁי
עַם־יִשְׂרָאֵל׃ (ח) בְּנֵי פַרְעֹשׁ אַלְפַּיִם
מֵאָה וְשִׁבְעִים וּשְׁנָיִם׃ (ט) בְּנֵי שְׁפַטְיָה
שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שִׁבְעִים וּשְׁנָיִם׃ (י) בְּנֵי
אָרַח שֵׁשׁ מֵאוֹת חֲמִשִּׁים וּשְׁנָיִם׃
(יא) בְּנֵי־פַחַת מוֹאָב לִבְנֵי יֵשׁוּעַ וְיוֹאָב
אַלְפַּיִם וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שְׁמֹנָה עָשָׂר׃
(יב) בְּנֵי עֵילָם אֶלֶף מָאתַיִם חֲמִשִּׁים
וְאַרְבָּעָה׃ (יג) בְּנֵי זַתּוּא שְׁמֹנֶה מֵאוֹת
אַרְבָּעִים וַחֲמִשָּׁה׃ (יד) בְּנֵי זַכָּי שְׁבַע
מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים׃ (טו) בְּנֵי בִנּוּי שֵׁשׁ מֵאוֹת
אַרְבָּעִים וּשְׁמֹנָה׃ (טז) בְּנֵי בֵבָי שֵׁשׁ

נ״א בֵּבָי v. 16.

Dienst weniger beschwerlich und mehr einsichtlich machen mußte. — 4. Sie hatten die neue Mauer auf den Grundmauern der alten aufgebaut, und so hatte die Stadt einen ungeheuern Umfang, während der Bewohner und somit der neugebauten Häuser noch wenige waren. Nechemj. mußte daher auf Abhülfe dieses Uebelstandes denken, er veranstaltete deßhalb eine Versammlung zu neuer Geschlechtsverzeichnung — eine maskirte Zählung, die stets ungern gesehen ward — wobei er ein altes Geschlechtsverzeichniß der mit Serubabel Zurückgekehrten zu Grunde legte, um dann je den Zehnten nach dem Loose in Jerusch. sich besetzen zu machen. Es knüpft daher 11, 1. unmittelbar hier an, worauf 12, 27. die Einweihung der Mauern folgt. V. 5. erweist, daß die Hinzufügung des alten Geschlechtsverzeichnisses von Nechemj. selbst geschah. Es ist übrigens nicht mit großen Abweichungen bereits Esra 2, 1—3, 1. gegeben, wozu s. die Auslegung. Die Abweichungen betreffen Namen, noch öfter die Detailszahlen, obgleich die bei weitem größte Menge und Aufeinanderfolge der Namen und das allgemeine Resultat übereinstimmend ist. Was das richtigere, dem ursprünglichen Verzeichnisse am nächsten kommende Exemplar ist, läßt sich nicht mehr bestimmen. Daß ein solches vorhanden gewesen, scheint z. B. aus dem Umstande hervorzugehen, daß V. 24. חרף steht, wofür Esr. 2, 18. יורה beide „Herbstregen", so daß dies Uebersetzungen für einen entsprechenden aram. oder persischen Namen sein müssen. —

מֵאוֹת עֶשְׂרִים וּשְׁמֹנָה׃ (יז) בְּנֵי עַזְגָּד
אַלְפַּיִם שְׁלֹשׁ מֵאוֹת עֶשְׂרִים וּשְׁנָיִם׃
(יח) בְּנֵי אֲדֹנִיקָם שֵׁשׁ מֵאוֹת שִׁשִּׁים
וְשִׁבְעָה׃ (יט) בְּנֵי בִגְוָי אַלְפַּיִם שִׁשִּׁים
וְשִׁבְעָה׃ (כ) בְּנֵי עָדִין שֵׁשׁ מֵאוֹת
חֲמִשִּׁים וַחֲמִשָּׁה׃ (כא) בְּנֵי אָטֵר
לְחִזְקִיָּה תִּשְׁעִים וּשְׁמֹנָה׃ (כב) בְּנֵי
חָשֻׁם שְׁלֹשׁ מֵאוֹת עֶשְׂרִים וּשְׁמֹנָה׃
(כג) בְּנֵי בֵצָי שְׁלֹשׁ מֵאוֹת עֶשְׂרִים
וְאַרְבָּעָה׃ (כד) בְּנֵי חָרִף מֵאָה שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (כה) בְּנֵי גִבְעוֹן תִּשְׁעִים וַחֲמִשָּׁה׃
(כו) אַנְשֵׁי בֵית־לֶחֶם וּנְטֹפָה מֵאָה
שְׁמֹנִים וּשְׁמֹנָה׃ (כז) אַנְשֵׁי עֲנָתוֹת
מֵאָה עֶשְׂרִים וּשְׁמֹנָה׃ (כח) אַנְשֵׁי בֵית־
עַזְמָוֶת אַרְבָּעִים וּשְׁנָיִם׃ (כט) אַנְשֵׁי
קִרְיַת יְעָרִים כְּפִירָה וּבְאֵרוֹת שְׁבַע
מֵאוֹת אַרְבָּעִים וּשְׁלֹשָׁה׃ (ל) אַנְשֵׁי
הָרָמָה וָגָבַע שֵׁשׁ מֵאוֹת עֶשְׂרִים וְאֶחָד׃
(לא) אַנְשֵׁי מִכְמָס מֵאָה וְעֶשְׂרִים וּשְׁנָיִם׃
(לב) אַנְשֵׁי בֵית־אֵל וְהָעָי מֵאָה עֶשְׂרִים
וּשְׁלֹשָׁה׃ (לג) אַנְשֵׁי נְבוֹ אַחֵר חֲמִשִּׁים
וּשְׁנָיִם׃ (לד) בְּנֵי עֵילָם אַחֵר אֶלֶף
מָאתַיִם חֲמִשִּׁים וְאַרְבָּעָה׃ (לה) בְּנֵי
חָרִם שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְעֶשְׂרִים׃ (לו) בְּנֵי
יְרֵחוֹ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַרְבָּעִים וַחֲמִשָּׁה׃
(לז) בְּנֵי לֹד חָדִיד וְאוֹנוֹ שְׁבַע מֵאוֹת
וְעֶשְׂרִים וְאֶחָד׃ (לח) בְּנֵי סְנָאָה שְׁלֹשֶׁת
אֲלָפִים תְּשַׁע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים׃

v. 24. נ״א חָרִיף

17. die Söhne Asgad's zwei tausend drei hundert zwei und dreißig; 18. die Söhne Adonikam's sechs hundert sieben und sechszig; 19. die Söhne Bigwai's zwei tausend sieben und sechszig; 20. die Söhne Adin's sechs hundert fünf und funfzig; 21. die Söhne Ater's von Chiskijah, acht und neunzig; 22. die Söhne Chaschum's drei hundert acht und zwanzig; 23. die Söhne Bezai's drei hundert vier und zwanzig; 24. die Söhne Chariph's ein hundert und zwölf; 25. die Söhne Gibeon's fünf und neunzig; 26. die Männer aus Beth-Lechem und Netophah ein hundert acht und achtzig; 27. die Männer aus Anathoth ein hundert acht und zwanzig; 28. die Männer aus Beth-Asmaweth zwei und vierzig; 29. die Männer aus Kirjath-Jearim, Kephirah und Beeroth sieben hundert drei und vierzig; 30. die Männer aus Ramah und Gaba sechs hundert ein und zwanzig; 31. die Männer aus Michmas ein hundert zwei und dreißig; 32. die Männer aus Beth-El und Ai ein hundert drei und zwanzig; 33. die Männer aus dem andern Nebo zwei und funfzig; 34. die Söhne des andern Elam ein tausend zwei hundert vier und funfzig; 35. die Söhne Charim's drei hundert zwanzig; 36. die Söhne aus Jerecho drei hundert fünf und vierzig; 37. die Söhne aus Lod, Chadid und Ono sieben hundert ein und zwanzig; 38. die Söhne Senaah's

(לט) הַכֹּהֲנִים בְּנֵי יְדַעְיָה לְבֵית יֵשׁוּעַ תְּשַׁע
מֵאוֹת שִׁבְעִים וּשְׁלֹשָׁה׃ (מ) בְּנֵי אִמֵּר
אֶלֶף חֲמִשִּׁים וּשְׁנָיִם׃ (מא) בְּנֵי פַשְׁחוּר
אֶלֶף מָאתַיִם אַרְבָּעִים וְשִׁבְעָה׃ (מב) בְּנֵי
חָרִם אֶלֶף שִׁבְעָה עָשָׂר׃ (מג) הַלְוִיִּם
בְּנֵי־יֵשׁוּעַ לְקַדְמִיאֵל לִבְנֵי לְהוֹדְוָה
שִׁבְעִים וְאַרְבָּעָה׃ (מד) הַמְשֹׁרְרִים בְּנֵי
אָסָף מֵאָה אַרְבָּעִים וּשְׁמֹנָה׃ (מה)
הַשֹּׁעֲרִים בְּנֵי־שַׁלֻּם בְּנֵי־אָטֵר בְּנֵי־טַלְמֹן
בְּנֵי־עַקּוּב בְּנֵי חֲטִיטָא בְּנֵי שֹׁבָי מֵאָה
שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנָה׃ (מו) הַנְּתִינִים בְּנֵי־
צִחָא בְנֵי־חֲשֻׂפָא בְּנֵי טַבָּעוֹת׃ (מז) בְּנֵי־
קֵירֹס בְּנֵי־סִיעָא בְּנֵי פָדוֹן׃ (מח) בְּנֵי־
לְבָנָא בְנֵי־חֲגָבָא בְּנֵי שַׁלְמָי׃ (מט) בְּנֵי־
חָנָן בְּנֵי־גִדֵּל בְּנֵי־גָחַר׃ (נ) בְּנֵי־רְאָיָה
בְנֵי־רְצִין בְּנֵי נְקוֹדָא׃ (נא) בְּנֵי־גַזָּם
בְּנֵי־עֻזָּא בְּנֵי פָסֵחַ׃ (נב) בְּנֵי־בֵסַי בְּנֵי־
מְעוּנִים בְּנֵי נְפוּשְׁסִים׃ (נג) בְּנֵי־בַקְבּוּק
בְּנֵי־חֲקוּפָא בְּנֵי חַרְחוּר׃ (נד) בְּנֵי־
בַצְלִית בְּנֵי־מְחִידָא בְּנֵי חַרְשָׁא׃
(נה) בְּנֵי־בַרְקוֹס בְּנֵי־סִיסְרָא בְּנֵי־
תָמַח׃ (נו) בְּנֵי נְצִיחַ בְּנֵי חֲטִיפָא׃
(נז) בְּנֵי עַבְדֵי שְׁלֹמֹה בְּנֵי־סוֹטַי בְּנֵי־
סֹפֶרֶת בְּנֵי פְרִידָא׃ (נח) בְּנֵי־יַעְלָא בְנֵי־
דַרְקוֹן בְּנֵי גִדֵּל׃ (נט) בְּנֵי שְׁפַטְיָה
בְנֵי־חַטִּיל בְּנֵי פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִים בְּנֵי
אָמוֹן׃ (ס) כָּל־הַנְּתִינִים וּבְנֵי עַבְדֵי

כן כתיב וקרי v. 43. נ״א לְבָנָה v. 48.
נפושסים קרי v. 52. נ״א בְּנֵי־תֶמַח v. 55.
נ״א בְּנֵי־גַדֵּל v. 58.

drei tausend neun hundert dreißig. 39. Die
Priester, die Söhne Jedajah's aus dem Hause
Jeschua's, neun hundert drei und siebenzig;
40. die Söhne Immer's ein tausend zwei
und funfzig; 41. die Söhne Paschchur's
ein tausend zwei hundert sieben und vierzig;
42. die Söhne Charim's ein tausend sieben=
zehn. 43. Die Levijim, die Söhne Jeschua's
von Kadmiel, von den Söhnen Hodvah's,
vier und siebenzig; 44. die Sänger, die
Söhne Aßaph's, ein hundert acht und vierzig;
45. die Thorwärter, die Söhne Schallum's,
die Söhne Ater's, die Söhne Talmon's, die
Söhne Akkub's, die Söhne Chatita's, die
Söhne Schobai's, ein hundert acht und dreißig.
46. Die Tempeldiener, die Söhne Zicha's, die
Söhne Chaßupha's, die Söhne Tabaoth's; 47. die
Söhne Keros', die Söhne Sia's, die Söhne Pa=
don's; 48. die Söhne Lebana's, die Söhne Chaga=
ba's, die Söhne Salmai's; 49. die Söhne Cha=
nan's, die Söhne Giddel's, die Söhne Gachar's;
50. die Söhne Reajah's, die Söhne Rezin's,
die Söhne Nekoda's; 51. die Söhne Gassam's,
die Söhne Ussa's, die Söhne Paßeach's;
52. die Söhne Beßai's, die Söhne Meunim's,
die Söhne Nephischim's; 53. die Söhne
Bakbuk's, die Söhne Chakupha's, die Söhne
Charchur's; 54 die Söhne Bazlith's, die
Söhne Mechida's, die Söhne Charscha's;
55. die Söhne Barkos', die Söhne Sißra's,
die Söhne Thamach's; 56. die Söhne Ne=
ziach's, die Söhne Chatipha's; 57. die Söhne
der Knechte Schelomoh's, die Söhne Sotai's,
die Söhne Sophereth's, die Söhne Perida's;
58. die Söhne Jaala's, die Söhne Darkon's,
die Söhne Giddel's; 59. die Söhne Sche=
phatjah's, die Söhne Chattil's, die Söhne
Pochereth=Hazzebajim's, die Söhne Amon's;
60. alle Tempeldiener und Söhne der Knechte

שְׁלֹמֹה שְׁלֹשׁ מֵאוֹת תִּשְׁעִים וּשְׁנָיִם׃
(סא) וְאֵלֶּה הָעוֹלִים מִתֵּל מֶלַח תֵּל
חַרְשָׁא כְּרוּב אַדּוֹן וְאִמֵּר וְלֹא יָכְלוּ
לְהַגִּיד בֵּית־אֲבֹתָם וְזַרְעָם אִם מִיִּשְׂרָאֵל
הֵם׃ (סב) בְּנֵי־דְלָיָה בְנֵי־טוֹבִיָּה בְּנֵי
נְקוֹדָא שֵׁשׁ מֵאוֹת אַרְבָּעִים וּשְׁנָיִם׃
(סג) וּמִן־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי חֳבַיָּה בְּנֵי הַקּוֹץ
בְּנֵי בַרְזִלַּי אֲשֶׁר לָקַח מִבְּנוֹת בַּרְזִלַּי
הַגִּלְעָדִי אִשָּׁה וַיִּקָּרֵא עַל־שְׁמָם׃
(סד) אֵלֶּה בִקְשׁוּ כְתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים וְלֹא
נִמְצָא וַיְגֹאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה׃ (סה) וַיֹּאמֶר
הַתִּרְשָׁתָא לָהֶם אֲשֶׁר לֹא־יֹאכְלוּ מִקֹּדֶשׁ
הַקֳּדָשִׁים עַד עֲמֹד הַכֹּהֵן לְאוּרִים
וְתֻמִּים׃ (סו) כָּל־הַקָּהָל כְּאֶחָד אַרְבַּע
רִבּוֹא אַלְפַּיִם שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים׃
(סז) מִלְּבַד עַבְדֵיהֶם וְאַמְהֹתֵיהֶם אֵלֶּה
שִׁבְעַת אֲלָפִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שְׁלֹשִׁים
וְשִׁבְעָה וְלָהֶם מְשֹׁרְרִים וּמְשֹׁרְרוֹת
מָאתַיִם וְאַרְבָּעִים וַחֲמִשָּׁה׃ (סח) סוּסֵיהֶם
שְׁבַע מֵאוֹת שְׁלֹשִׁים וְשִׁשָּׁה פִּרְדֵיהֶם
מָאתַיִם אַרְבָּעִים וַחֲמִשָּׁה׃ (סט) גְּמַלִּים
אַרְבַּע מֵאוֹת שְׁלֹשִׁים וַחֲמִשָּׁה חֲמֹרִים
שֵׁשֶׁת אֲלָפִים שְׁבַע מֵאוֹת וְעֶשְׂרִים׃
(ע) וּמִקְצָת רָאשֵׁי הָאָבוֹת נָתְנוּ לַמְּלָאכָה
הַתִּרְשָׁתָא נָתַן לָאוֹצָר זָהָב דַּרְכְּמֹנִים
אֶלֶף מִזְרָקוֹת חֲמִשִּׁים כָּתְנוֹת כֹּהֲנִים
שְׁלֹשִׁים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ (עא) וּמֵרָאשֵׁי

Schelomoh's, drei hundert zwei und neunzig. 61. Und diese sind, welche hinaufgezogen aus Thel Melach, Thel Charscha, Cherub, Addon und Immer, und nicht angeben konnten ihr Stammhaus und ihre Abkunft, ob sie von Jisrael seien: 62. die Söhne Delajah's, die Söhne Tobijah's, die Söhne Nekoda's, sechs hundert zwei und vierzig; 63. und von den Priestern die Söhne Chabajah's, die Söhne Hakkoz', die Söhne Barsillai's, der ein Weib genommen von den Töchtern Barsillai's, des Gileadi, und nach deren Name genannt ward; 64. diese suchten ihr Geschlechtsregister, aber man fand es nicht, und sie wurden aus dem Priesterthume ausgeschlossen; 65. und der Thirschatha sprach zu ihnen, daß sie vom Hochheiligen nicht äßen, bis ein Priester mit den Urim und Thummim stände. 66. Die ganze Gemeinde zusammen war zwei und vierzig tausend drei hundert sechszig, 67. außer ihren Knechten und Mägden, derer sieben tausend drei hundert sieben und dreißig waren; auch hatten sie zwei hundert fünf und vierzig Sänger und Sängerinnen. 68. Ihre Pferde sieben hundert sechs und dreißig, ihre Maulthiere zwei hundert fünf und vierzig, 69. Kamele vier hundert fünf und dreißig, Esel sechs tausend sieben hundert zwanzig. 70. Und ein Theil der Stammhäupter gaben zur Arbeit: der Thirschatha gab in den Schatz an Gold ein tausend Dariken, funfzig Opferbecken, fünf hundert dreißig Priesterröcke; 71. und

נ״א חֳבַיָּה v. 63. עטו׳ מִבְּנוֹת ibid.
עטו׳ וְאַרְבָּעִים v. 68.
נ״א לָאוֹצָר v. 70.

הָאָבוֹת נָתְנוּ לְאוֹצַר הַמְּלָאכָה זָהָב דַּרְכְּמוֹנִים שְׁתֵּי רִבּוֹת וְכֶסֶף מָנִים אַלְפַּיִם וּמָאתָיִם׃ (עב) וַאֲשֶׁר נָתְנוּ שְׁאֵרִית הָעָם זָהָב דַּרְכְּמוֹנִים שְׁתֵּי רִבּוֹא וְכֶסֶף מָנִים אַלְפָּיִם וְכָתְנוֹת כֹּהֲנִים שִׁשִּׁים וְשִׁבְעָה׃ (עג) וַיֵּשְׁבוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַמְשֹׁרְרִים וּמִן־הָעָם וְהַנְּתִינִים וְכָל־יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵיהֶם וַיִּגַּע הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵיהֶם׃

von den Stammhäuptern gaben Einige in den Schatz für die Arbeit an Gold zwanzig tausend Dariken, und an Silber zwei tausend zwei hundert Minen; 72. und was das übrige Volk gab, an Gold zwanzig tausend Dariken, und an Silber zwei tausend Minen, und sieben und sechszig Priesterröcke. 73. Und es wohnten die Priester und die Levijim und die Thorwärter und die Sänger und vom Volke und die Tempeldiener und ganz Jisrael in ihren Städten. Als der siebente Mond herankam, und die Söhne Jisrael's in ihren Städten waren:

VI. Fest- und Bußversammlungen. Verpflichtung auf das Gesetz. Kultusabgaben.

ח (א) וַיֵּאָסְפוּ כָל־הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל־הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר־הַמָּיִם

8. 1. da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann auf dem Platze vor dem Wasser-

v. 72. נ״א וְכָתְנֹת

8. V. **Zweite Episode: Fest- und Bußversammlungen, Verpflichtung auf das Gesetz, Kultusabgaben (Kapp. 8—10.)** Wenn 7, 5 erwies, daß Nechemj. selbst das Geschlechtsverzeichniß seiner Schrift einverleibte, welches schon Esra K. 2. gegeben war, auch die Veranlassung hierzu 7, 4. 5. klar liegt, so reicht dies alte Dokument natürlich so weit, wie es sich in Esra und Nechemjah übereinstimmend finden, also Esra 3, 1. Nech. 8, 1. bis כאיש אחד אל־, von da ab fangen die Berichte beider Bücher wieder an. Nun ward aber schon zu Esra 3, 1. bemerkt, daß daselbst der Bericht naturgemäß mit dem Altarbau durch Serubabel gleich nach der Ankunft der Exulanten fortfährt, während hier dieselben Worte des alten Dokuments zur Einleitung einer Volksversammlung zu Esra's und Nechemj.'s Zeit gebraucht werden. Dies konnte indeß Nechemj. immerhin thun, wenn er den 7, 4. 5. angegebenen Zweck, dem die Einfügung des Geschlechtsverzeichnisses diente, dabei verfolgte, nicht aber um eine von Esra zu ganz anderen Zwecken veranstaltete Versammlung einzuleiten. Zeigt dies schon, daß von Nechemj. selbst das folgende Stück nicht sein kann, so noch mehr die Unterbrechung des ganzen Zusammenhangs. Nechemj. sieht mit großem Bedauern ein, daß Jerusch. zu dünn bevölkert ist, ein Umstand, der die Mauern fast nutzlos macht, denn sie konnten in solcher Ausdehnung durch so geringzählige Bewohner nicht vertheidigt werden. Dem mußte abgeholfen werden. Er versammelt daher das Volk, es geschlechterweise zu verzeichnen, wozu er das alte Geschlechtsverzeichniß benutzt, um — ja, eine Festversammlung zu halten, dann das Laubhüttenfest zu feiern, dann einen Bußtag zu halten, dann das Volk auf das Gesetz zu verpflichten, und die Kultusabgaben zu bestimmen (Kapp. 8—10.)! Endlich hierauf wird 11, 1. 2. jenem Uebelstande, aber ohne daß von einer Volksversammlung die Rede ist, abgeholfen, und je einer von Zehn soll außer den Freiwilligen in Jerusch. wohnen. Dann kommen wieder gelegentliche Verzeichnisse (11, 3—12, 26.), und dann findet sich endlich die Einweihung der Mauern. Hierzu kommt nun die gänzlich verschiedene Schreibweise, die Veränderung der ersten Person, in welcher Nechemj. schreibt, und die bei der Einweihung sich sofort wiederfindet, in die 3te; der Lebhaftigkeit, Empfindung und des Selbstgefühls Nechemj.'s in kalte Berichterstattung; des Subjektiv-Konkreten Nechemj.'s in das Allgemein-Kultuelle, um alle Zweifel zu beseitigen. Es geht hieraus hervor, daß die Vollendung der Mauern, die Leere der Stadt, die von Nechemj. allein zur Abhülfe dieses Uebelstandes veranstaltete Volksversammlung (7, 5: „da gab mein Gott mir in das Herz, daß ich versammelte ff."), die Abhülfe selbst und die dann gleich vollzogene Einweihung der Mauern einen Bericht, und zwar originaliter von Nechemjah ausmachen. Es knüpft daher 8, 1. ויאספו — המים dicht an ואקבצה 7, 5. an, daran schließt sich unmittelbar 11, 1. 2. und hieran endlich 12, 27—47. Dies wird auch dadurch bewiesen, daß 10, 40. das große eingeschobene Stück (Kapp. 8—10.) mit den Worten ולא נעזב את בית אלהינו vollständig abschließt, daß 11, 3 ff. nur wieder Verzeichnisse sind, welche durch ואלה ראשי מדינה als Einschiebsel hinlänglich charakterisirt, und durch אשר ישבו בירושלים gut

thore; und sie sprachen zu Esra, dem Schriftgelehrten, das Buch der Lehre Moscheh's, die der Ewige Jisrael geboten, herbeizubringen. 2. Da brachte Esra, der Priester, die Lehre vor die Versammlung, vor Mann und Weib und Jeden, der erläutern sollte, daß man sie verstehe, am ersten Tage des siebenten Mondes; 3. und las darin vor dem Platze, der vor dem Wasserthore, vom Hellwerden bis zum Mittag, vor den Männern und Weibern und denen, die erläuterten, und die Ohren des ganzen Volkes waren auf das Buch der Lehre. 4. Und Esra, der Schriftgelehrte, stand auf einem Gerüste von Holz, welches man zu dem Behufe gemacht, und neben ihm stand Mathithjah und Schemma und Anajah und Urijah und Chilkijah und Maaßejah zu seiner Rechten;

וַיֹּאמְרוּ לְעֶזְרָא הַסֹּפֵר לְהָבִיא אֶת־סֵפֶר
תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־
יִשְׂרָאֵל׃ (ב) וַיָּבִיא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת־
הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד־אִשָּׁה
וְכֹל מֵבִין לִשְׁמֹעַ בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ
הַשְּׁבִיעִי׃ (ג) וַיִּקְרָא־בוֹ לִפְנֵי הָרְחוֹב
אֲשֶׁר ׀ לִפְנֵי שַׁעַר־הַמַּיִם מִן־הָאוֹר עַד־
מַחֲצִית הַיּוֹם נֶגֶד הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים
וְהַמְּבִינִים וְאָזְנֵי כָל־הָעָם אֶל־סֵפֶר
הַתּוֹרָה׃ (ד) וַיַּעֲמֹד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל־
מִגְדַּל־עֵץ אֲשֶׁר־עָשׂוּ לַדָּבָר וַיַּעֲמֹד
אֶצְלוֹ מַתִּתְיָה וְשֶׁמַע וַעֲנָיָה וְאוּרִיָּה
וְחִלְקִיָּה וּמַעֲשֵׂיָה עַל־יְמִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ

motivirt sind. Dabei zeigt 11, 2. gegügend, daß die beiden Verse von Nechemj. sind. 12, 27 aber erweist das naiv an das vorhergehende Priesterverzeichniß geknüpfte ובחנכת, daß dieses Stück an ein vorhergehendes sich anlehnt, während V. 26. den Schluß des vorhergehenden Stückes genügend bildet. Daß hierbei 12, 26—30. 43—47. die spätere bearbeitende Hand verrathen, während 31—42 vollständig wörtlich so von Nechemj. sind, ist leicht erkenntlich. Endlich ergiebt sich, daß die Einweihung der Mauern nach dem Werfen der Loose statt finden mußte, um erst die Besetzung der Stadt zu sichern. — Wenn nun aber die Episode, welche Kapp. 8—10. umfaßt, nicht von Nechemjah verfaßt ist, so giebt sie doch Bericht über zu Nechemj.'s und Esra's Zeit Geschehenes, und nichts ist vorhanden was die Wahrhaftigkeit derselben in Zweifel setzt. So wie sie aber den Bericht Nechemjah's unterbricht, so auch können die Thatsachen nicht zwischen der Vollendung und Einweihung der Mauern geschehen sein, da den 25ten Ellul erst die Mauern vollendet worden (6, 15.) und nicht schon vom 1ten Thischri ab alle die in K. 8—10 geschehenen Fakta und Einrichtungen vor sich gehen konnten. Wir brauchen aber noch weniger jener späten tradit. Angabe in Megillath Thaanith K. 2., daß die Mauereinweihung am 7 Ijar statt gefunden (also fast 8 Monate nach der Vollendung), Glauben beizumessen, denn daselbst K. 6. wird der 7 Ellul angegeben, und das B. Nechemj. giebt sonst die Daten genau an. Wir nehmen vielmehr vollkommen berechtigt nach 8, 73. an, daß die Versammlung zur Vergrößerung der Einwohnerschaft Jerusch.'s den 1 Thischri, und nach Abmachung dieses Gegenstandes die Mauereinweihung stattgefunden hat. Allerdings mag dann innerhalb des folgenden Jahres der Einzug der Erloosten in Jerusch. statt gefunden haben, und nunmehr Esra und Nechemj., nachdem der äußere Bestand gesichert war, zu dem in Kapp. 8—10 Berichteten geschritten sein. Esra mußte durch die Ankunft Nechemj.'s, durch dessen Paschaamt und Thatkraft hierzu sich ermuntert fühlen. Und weil nun diese Versammlungen ebenfalls im Thischri statt gefunden, Nechemj. aber über den Tag der Mauereinweihung nichts angiebt, und weil Esra 3 sich an das Geschlechtsregister auch eine Laubhüttenfeier schließt, hielt es der Bearbeiter des Buches Nechemj. für geeignet, den Bericht Kapp. 8—10 an dieser Stelle einzuschieben. Wenn Josephus den Esra vor Nechemj.'s Ankunft unter dem Hohenpriester Jojakim sterben läßt, so hat dies bei seiner Unkenntniß dieser Zeit auf keinen Glauben Anspruch. — 1. Hiernach gehören die Worte ויאספו־אל dem alten Dokument an s. Esra 3, 1., הרחוב — המים Nechemj., und von ויאמרו an dem eingeschobenen Berichte. Der freie Platz vor dem „Wasserthor", s. Einl. zu Kap. 3, befand sich nach dem Talm. Joma 69, 2. (Schwarz sagt irrig 37.) am Tempelberge. Das ganz unbestimmte ויאמרו verräth die Naht zwischen den verschiedenen Stücken. Ueber Esra's Beinamen s. zu Esra 7, 6.— 2. In V. 3. werden die והמבינים nach האנשים והנשים noch besonders hervorgehoben, und so kann וכל מבין לשמע V. 2. hinter מאיש ועד אשה nichts anderes bedeuten. Falsch daher Zunz: „und Jeglichen und (?) erläuterte alles (?) „daß man es verstehe." Aber auch de Wette nicht recht: „und alle, die es vernehmen konnten", denn V. 7. 8. zeigen was dies für מבינים sind und weshalb sie hier erwähnt werden: die die vorgelesene Lehre dem Volke erläuterten, daß es sie verstand. — 4. Nun die besondere Weise dieser Vorlesung. Wahrscheinlich ein Gerüst,

und zu seiner Linken Pedajah und Mischael und Malkijah und Chaschum und Chaschbaddanah, Secharjah, Meschullam. 5. Da öffnete Esra das Buch vor den Augen des ganzen Volkes, denn er stand über allem Volke, und als er es öffnete, stand das ganze Volk auf. 6. Und Esra lobete den Ewigen, den großen Gott, und das ganze Volk antwortete: Amen, Amen! mit erhobenen Händen, und sie beugten und bückten sich vor dem Ewigen mit dem Antlitz zur Erde. 7. Und Jeschua und Bani und Scherebjah, Jamin, Akkub, Schabthai, Hodijah, Maaßejah, Kelita, Asarjah, Josabad, Chanan, Pelajah und die Levijim erläuterten dem Volke die Lehre, und das Volk blieb auf seiner Stelle. 8. So lasen sie in dem Buche, in der Lehre Gottes, deutlich, mit Angabe des Sinnes, daß sie in das Gelesene Einsicht gewannen. 9. Und es sprach Nechemjah, das ist der Thirschatha, und Esra, der Priester, der Schriftgelehrte, und die Levijim, die dem Volke erläuterten, zum ganzen Volke: Dieser Tag ist heilig dem Ewigen, eurem Gotte, trauert nicht und weinet nicht! Denn es weinte das ganze Volk, als es die Worte der Lehre vernahm. 10. Und er sprach zu ihnen: Gehet, esset Fettes und trinket Süßes und sendet Gaben dem nichts bereitet ist, denn der Tag ist heilig unserm Herrn, und grämet euch nicht,

פדיה ומישאל ומלכיה וחשם וחשבדנה
זכריה משלם: (ה) ויפתח עזרא הספר
לעיני כל־העם כי־מעל כל־העם היה
וכפתחו עמדו כל־העם: (ו) ויברך
עזרא את־יהוה האלהים הגדול ויענו
כל־העם אמן ׀ אמן במעל ידיהם ויקדו
וישתחו ליהוה אפים ארצה: (ז) וישוע
ובני ושרביה ׀ ימין עקוב שבתי ׀ הודיה
מעשיה קליטא עזריה יוזבד חנן
פלאיה והלוים מבינים את־העם
לתורה והעם על־עמדם: (ח) ויקראו
בספר בתורת האלהים מפרש ושום
שכל ויבינו במקרא: (ט) ויאמר נחמיה
הוא התרשתא ועזרא הכהן ׀ הספר
והלוים המבינים את־העם לכל־העם
היום קדש־הוא ליהוה אלהיכם אל־
תתאבלו ואל־תבכו כי בוכים כל־העם
כשמעם את־דברי התורה: (י) ויאמר
להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים
ושלחו מנות לאין נכון לו כי־קדוש
היום לאדנינו ואל־תעצבו כי־חדות

א׳ נעה v. 10.

an dem Stufen hinaufgingen, oben eine Plattform mit einer Gallerie, breit genug, um außer Esra noch 13 Personen zu fassen; für Esra war dann wohl noch ein Lesepult daran. — 7. 8. Das Ganze ist so zu verstehen, daß Esra dem ganzen versammelten Volke aus der Thorah vorlas, und daß das nach Geschlechtern geordnete Volk in Gruppen um die einzelnen Ausleger stand, welche, nachdem Esra ein Stück verlesen, es dem Volke erläuterten. Nach Raschi übertrugen sie die Worte der Schrift in's Aramäische, weil die Exulanten das Hebräische nicht verstanden. Dies war allerdings vielfach der Fall, ist aber hier durch nichts angedeutet, insonders nicht, wie Ein. wollten, durch מפרש, das hier, wie Esra 4, 18., deutlich, zu genauem detaillirtem Verständniß bezeichnet, wie פרש 3. M. 24, 12. 4. M. 15, 34. genauen Bescheid, spezielle Gesetzesbestimmung. Jedenfalls war das Hebr. die heil. Kultussprache, wie auch das Gebet 9, 5 ff. bezeugt, und es ist daher anzunehmen, daß die Leviten theils den Sinn angaben und wiederholten vgl. V. 11., theils die schwierigeren Worte mit aramäischen verdeutlichten. — 9. Thirschatha Landpfleger, st. Pascha, s. z. Esra 2, 59. — Raschi.: das Volk weinte, weil sie die Thorah nicht beobachtet hatten. Vgl. 2. Kön. 22, 11 ff. — 10. ממתקים HL. 5, 16. — In trefflichem Sinne wird „die Freude am Ewigen" als das Heilmittel für die aus Unwissenheit begangenen Fehler und als das Schutzmittel gegen diese in Zukunft angegeben, so daß das Volk sich jener ohne Skrupel überlassen könne. Die Religion Jisr.'s tritt hier so recht in der ihr eigenthümlichen „höhern Herzens-

denn die Freude am Ewigen, sie ist eure
Schutzwehr! 11. Und die Levijim beschwich-
tigten das ganze Volk, sprechend: Still! denn
der Tag ist heilig, und grämet euch nicht.
12. Da ging das ganze Volk, zu essen und
zu trinken und Gaben zu schicken und ein
großes Freudenfest zu halten, denn sie hatten
in die Worte Einsicht gewonnen, die man
ihnen kund gethan. 13. Und am zweiten
Tage versammelten sich die Stammhäupter
des ganzen Volkes, die Priester und die Levijim
bei Esra, dem Schriftgelehrten, um aufzumerken
auf die Worte der Lehre. 14. Da fanden sie
in der Lehre geschrieben, daß der Ewige durch
Moscheh befohlen, daß die Söhne Jisrael's
wohnen sollten in Hütten am Feste im siebenten
Monde; 15. und daß sie verkündigen und
den Ruf ergehen lassen durch all ihre Städte
und durch Jeruschalajim, sprechend: Gehet
auf das Gebirge und holet Zweige des Oel-
baums und Zweige des wilden Oelbaums und
Zweige der Myrthe und Zweige der Palmen
und Zweige starkbelaubter Bäume, Hütten zu
machen, wie geschrieben. 16. Da ging das
Volk hinaus und holte herbei und machte sich
Hütten, Jeder auf seinem Dache und auf ihren
Höfen und auf den Höfen des Hauses Gottes
und auf dem Platze am Wasserthore und auf
dem Platze am Ephrajimsthore. 17. Und es
machte die ganze Versammlung derer, die aus
der Gefangenschaft zurückgekehrt, Hütten, und

יְהוָה הִיא מָעֻזְּכֶם׃ (יא) וְהַלְוִיִּם מַחְשִׁים
לְכָל־הָעָם לֵאמֹר הַסּוּ כִּי־הַיּוֹם קָדֹשׁ
וְאַל־תֵּעָצֵבוּ׃ (יב) וַיֵּלְכוּ כָל־הָעָם לֶאֱכֹל
וְלִשְׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מָנוֹת וְלַעֲשׂוֹת שִׂמְחָה
גְדוֹלָה כִּי הֵבִינוּ בַּדְּבָרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ
לָהֶם׃ (יג) וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי נֶאֶסְפוּ רָאשֵׁי
הָאָבוֹת לְכָל־הָעָם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם אֶל־
עֶזְרָא הַסֹּפֵר וּלְהַשְׂכִּיל אֶל־דִּבְרֵי
הַתּוֹרָה׃ (יד) וַיִּמְצְאוּ כָּתוּב בַּתּוֹרָה
אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ
בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּסֻּכּוֹת בֶּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי׃
(טו) וַאֲשֶׁר יַשְׁמִיעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל־
עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלִַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר
וְהָבִיאוּ עֲלֵי־זַיִת וַעֲלֵי־עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי
הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת
סֻכֹּת כַּכָּתוּב׃ (טז) וַיֵּצְאוּ הָעָם וַיָּבִיאוּ
וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם סֻכּוֹת אִישׁ עַל־גַּגּוֹ
וּבְחַצְרֹתֵיהֶם וּבְחַצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים
וּבִרְחוֹב שַׁעַר הַמַּיִם וּבִרְחוֹב שַׁעַר
אֶפְרָיִם׃ (יז) וַיַּעֲשׂוּ כָל־הַקָּהָל הַשָּׁבִים
מִן־הַשְּׁבִי ° סֻכּוֹת וַיֵּשְׁבוּ בַסֻּכּוֹת כִּי לֹא־

נ״א וְלַעֲשׂוֹת v. 12.
עטי׳ הָעָם v. 13.
נ״א הַשְּׁבִי v. 17.

freude" auf, während die heidnischen Kulte entweder in üppige Wohllust oder in verzweiflungsvollen Trübsinn mit scheußlichster Askese ausarteten. חדוה ist dazu gut gewählt, da es intensiver als שמחה vgl. das Verb. חדה. — 13. Nachdem so die Thorah Eingang gefunden beim Volke, kamen die Stammhäupter, die Priester und Leviten am 2ten Thischri bei Esra zusammen, um in der Thorah zu suchen, was wohl ferner zu thun und dem Volke zu empfehlen. — 14. S. I. S. 650. Es ist aufgefallen, daß des Versöhnungstages nicht gedacht ist. Allein da es sich hier um allgemeine Volksversammlung handelte und Succoth eines der drei Wanderfeste, so ist dies erklärlich. Die Ausdrucksweise des V. deutet nicht an, daß die Feste nicht gehalten worden, da schon Esra 3, 4. zu Serubabels Zeit das Laubhüttenfest gefeiert worden, und sich dies unter Esra's Einwirkung auch v o r Nechemj. nicht denken läßt, sondern daß es nicht auf die rechte Weise, durch Laubhütten ff. gefeiert worden, wie denn Esra 3, 4. nur von den Festopfern die Rede ist. — 15. Für ואשר suppl. Raschi וצוו אשר: S. über diese Stelle I. S. 650 ff. Ein. עבת als Eigennamen des Baumes, allein s. Jech. 6, 13. 20, 28. und das Verb. עָבַת Mich. 7, 3. — 17. „Seit den Zeiten Joschua's," es ist solchen Notizen

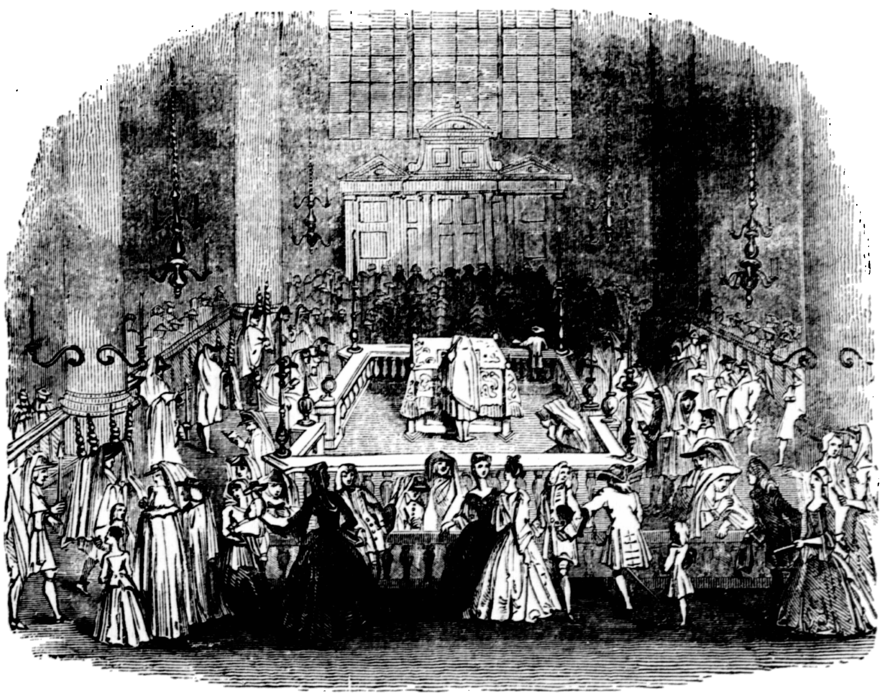
עָשׂוּ מִימֵי יֵשׁוּעַ בִּן־נוּן כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
עַד הַיּוֹם הַהוּא וַתְּהִי שִׂמְחָה גְּדוֹלָה
מְאֹד׃ (יח) וַיִּקְרָא בְּסֵפֶר תּוֹרַת
הָאֱלֹהִים יוֹם ׀ בְּיוֹם מִן־הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן
עַד הַיּוֹם הָאַחֲרוֹן וַיַּעֲשׂוּ־חָג שִׁבְעַת
יָמִים וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת כַּמִּשְׁפָּט׃

sie wohnten in Hütten, denn nicht hatten seit den Zeiten Jeschua's, des Sohnes Nun's, also die Söhne Jisrael's gethan bis zu diesem Tage, und es war eine sehr große Freude.
18. Und man las im Buche der Lehre Gottes Tag für Tag, vom ersten Tage bis zum letzten Tage, und sie feierten das Fest sieben Tage, und am achten Tage das Schlußfest nach Rechten.

ט (א) וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ

9. 1. Und am vier und zwanzigsten Tage

keine geschichtliche Bedeutung beizulegen. Vgl. 2. Kön. 23, 22. — 18. Es ist immerhin hier die große Umwandlung nicht zu übersehen, daß, während Esr. 3, 4. noch die Darbringung der vorgeschriebenen Festopfer allein hervorgehoben wird, hier das tägliche Lesen in der Schrift markirt wird. Das Opfer geht in Lesen und Sprechen des Wortes, der Tempel in die Synagoge über. Es lehnt sich dies übrigens an die, 5. M. 31, 10—13. vorgeschriebene Vorlesung der Thorah am Succoth jedes 7ten Jahres s. I. S. 657. Seit Esra's Zeit hörten unsre Väter nicht auf, immerfort an allen Sabbathen und Festen, dann auch zweimal in der Woche, in der Thorah zu lesen. Wir geben hier eine interessante Abbildung, auf der nur die Frauen zu nahen Zutritt zu dem Männerraume der Synagoge haben. — Ueber עצרת s. I. S. 653. —



Vorlesung aus der Thorah in der Synagoge. Von Picart.

9. 1. Der leitende Gedanke, nach dem Feste einen Buß- und Fasttag zu halten, war wohl derselbe wie Ijob 1, 5., daß die Freuden des Festes ein Gegengewicht in dem strengen Ernste der Buße haben, der Genuß in der Enthaltung. Ueberhaupt sollte, nachdem die Religion dem Volke im Gewande der „Freude an Gott" entgegengetreten, nun auch der

הַזֶּה נֶאֶסְפוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּצוֹם וּבְשַׂקִּים
וַאֲדָמָה עֲלֵיהֶם׃ (ב) וַיִּבָּדְלוּ זֶרַע
יִשְׂרָאֵל מִכֹּל בְּנֵי נֵכָר וַיַּעַמְדוּ וַיִּתְוַדּוּ
עַל־חַטֹּאתֵיהֶם וַעֲוֹנוֹת אֲבֹתֵיהֶם׃ (ג)
וַיָּקוּמוּ עַל־עָמְדָם וַיִּקְרְאוּ בְּסֵפֶר תּוֹרַת
יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם רְבִעִית הַיּוֹם וּרְבִיעִית
מִתְוַדִּים וּמִשְׁתַּחֲוִים לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם׃
(ד) וַיָּקָם עַל־מַעֲלֵה הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וּבָנִי
קַדְמִיאֵל שְׁבַנְיָה בְּנִי שֵׁרֵבְיָה בָּנִי כְנָנִי
וַיִּזְעֲקוּ בְּקוֹל גָּדוֹל אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם׃
(ה) וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בָּנִי
חֲשַׁבְנְיָה שֵׁרֵבְיָה הוֹדִיָּה שְׁבַנְיָה פְתַחְיָה
קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִן־הָעוֹלָם
עַד־הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבֹדֶךָ וּמְרוֹמַם
עַל־כָּל־בְּרָכָה וּתְהִלָּה׃ (ו) אַתָּה־הוּא
יְהוָה לְבַדֶּךָ אַתָּ עָשִׂיתָ אֶת־הַשָּׁמַיִם
שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל־צְבָאָם הָאָרֶץ וְכָל־
אֲשֶׁר עָלֶיהָ הַיַּמִּים וְכָל־אֲשֶׁר בָּהֶם
וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת־כֻּלָּם וּצְבָא הַשָּׁמַיִם
לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים׃ (ז) אַתָּה הוּא יְהוָה

v. 6. אתה ק׳ v. 5. כצ״ל

dieses Mondes versammelten sich die Söhne Jisrael's in Fasten und Sack und Erde auf ihren Häuptern. 2. Und es sonderte sich die Nachkommenschaft Jisrael's von allen Söhnen des Auslandes ab, und sie standen und bekannten auf ihre Sünden und die Vergehen ihrer Väter; 3. und standen auf ihrer Stelle, und lasen im Buche der Lehre des Ewigen, ihres Gottes, ein Viertel des Tages, und ein Viertel bekannten und warfen sie sich nieder vor dem Ewigen, ihrem Gotte. 4. Und es trat auf die Erhöhung der Levijim Jeschua und Bani, Kadmiel, Schebanjah, Bunni, Scherebjah, Bani, Chenani, und schrieen mit lauter Stimme zum Ewigen, ihrem Gotte. 5. Und es sprachen die Levijim Jeschua und Kadmiel, Bani, Chaschabnejah, Scherebjah, Hodijah, Schebanjah, Pethachjah: Auf, lobet den Ewigen, euren Gott, von Ewigkeit bis zu Ewigkeit! man lobe den Namen deiner Herrlichkeit, der erhaben ist über alles Lob und Preis! 6. Du bist der Ewige allein, du hast den Himmel, der Himmel Himmel und all ihr Heer geschaffen, die Erde und Alles was auf ihr, die Meere und Alles was in ihnen, und du belebest sie Alle, und das Himmelsheer beuget sich vor dir. 7. Du bist der Ewige,

in ihr wohnende Gedanke der Versöhnung mit Gott, der Reue und Umkehr zu ihm lebendig gemacht werden. „Der vier und zwanzigste," denn am 22sten hörte das Fest mit עצרת auf 8, 18., und ein Tag dazwischen. אדמה was sonst עפר. — 2. Eine Sonderung von den fremden Frauen, wie Raschi will, möchte hiermit nicht gemeint sein. Da es eine Nationalbuße, welche insonders das Verhältniß Jisr.'s zu Gott befasse, sein sollte, so hatten Fremde, so weit sie sich dort befanden, keinen Theil daran, sondern strengstens nur der זרע ישראל. — 4. 5. Während in beiden Versen 8 Namen genannt werden, stimmen 5 in beiden V. überein, aber in V. 5. werden 3 neue genannt, und dafür aus V. 4. drei nicht genannt; ebenso stimmen in V. 4. drei, in V. 5 aber 4 mit 8, 6. Weist dies auf Authentizität der Namen, doch aber auf viel Schreibfehler, da man z. B. in 4. und 5. ganz dieselben Namen erwarten sollte. Beweis dafür giebt auch in V. 4. der doppelte „Bani" außer dem „Bunni," wogegen V. 5. nur einen „Bani" und keinen „Bunni" hat. In V. 5. noch Aufforderung zum Preise Gottes an das Volk. Vgl. Pſ. 106, 48. כבודך ist Umschreibung für Gottselbst. — 6. Von hier ab das Gebet der Levijim selbst. Es besteht namentlich aus Reminiszenzen des Pentateuch's, wobei aber auch viele gangbar gewordene Gebetformeln. Das Gebet enthält zuerst die Anerkenntniß Gottes als Weltgottes V. 6., dann als des Erwählers Jisrael's V. 7., der mit Jisr. einen Bund geschlossen V. 8.; hierauf geht es die Hauptmomente der Geschichte Jisr.'s durch, immer vom Standpunkte der Gnade und Wohlthaten Gottes und des Abfalls und der Missethaten Jisr.'s, und endet mit dringender Empfehlung, die gebrückte, abhängige Lage Jisr.'s gnädig zu erwägen. Anerkenntniß, Bekenntniß, Bitte sind die drei Momente dieses innigen und schon in seiner stylistischen Fassung seine

Gott, der du Abram erkoren, und ihn heraus-
geführt aus Ur-Casdim, und ihm den Namen
Abraham gabest; 8. da du sein Herz treu
befunden vor dir, schlossest du mit ihm den
Bund, zu geben das Land des Canaani, des
Chitthi, des Emori und Perisi, und Jebußi
und Girgaschi, zu geben es seinem Samen,
und du hieltest dein Wort, denn gerecht bist du.
9. Und du sahest das Elend unsrer Väter in
Mizrajim, und ihr Wehklagen hörtest du am
Schilfmeere, 10. und thatest Zeichen und
Wunder an Pharoh und an all seinen Dienern
und am ganzen Volke seines Landes, da du
wußtest, daß sie gegen sie gefrevelt, und machtest
dir einen Namen, wie es jetzo ist; 11. und
spaltetest das Meer vor ihnen, daß sie im
Trocknen mitten durch das Meer zogen, und
schleudertest ihre Verfolger in die Tiefen wie
Stein in mächtige Wasser. 12. Und mit
einer Wolkensäule leitetest du sie des Tages,
und mit einer Feuersäule des Nachts, ihnen
zu leuchten des Weges, darauf sie gehen sollten.
13. Und auf den Berg Sinai fuhrest du
hinunter, und redetest mit ihnen vom Himmel
her, und gabst ihnen gerade Rechte und Lehren
der Wahrheit, gute Gesetze und Gebote;
14. und deinen heiligen Ruhetag thatest du
ihnen kund, und Gebote und Gesetze und
Lehre befahlest du ihnen durch deinen Diener
Moscheh. 15. Und Brod vom Himmel gabst
du ihnen für ihren Hunger, und Wasser aus
dem Felsen brachtest du ihnen hervor für ihren
Durst, und befahlst ihnen, hinzuziehen, um
das Land in Besitz zu nehmen, das ihnen
zu geben du deine Hand erhoben hattest.
16. Sie aber und unsre Väter frevelten und

הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ
מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׂמְתָּ שְּׁמוֹ אַבְרָהָם׃
(ח) וּמָצָאתָ אֶת־לְבָבוֹ נֶאֱמָן לְפָנֶיךָ
וְכָרוֹת עִמּוֹ הַבְּרִית לָתֵת אֶת־אֶרֶץ
הַכְּנַעֲנִי הַחִתִּי הָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַיְבוּסִי
וְהַגִּרְגָּשִׁי לָתֵת לְזַרְעוֹ וַתָּקֶם אֶת־דְּבָרֶיךָ
כִּי צַדִּיק אָתָּה׃ (ט) וַתֵּרֶא אֶת־עֳנִי
אֲבֹתֵינוּ בְּמִצְרָיִם וְאֶת־זַעֲקָתָם שָׁמַעְתָּ
עַל־יַם־סוּף׃ (י) וַתִּתֵּן אֹתֹת וּמֹפְתִים
בְּפַרְעֹה וּבְכָל־עֲבָדָיו וּבְכָל־עַם אַרְצוֹ כִּי
יָדַעְתָּ כִּי הֵזִידוּ עֲלֵיהֶם וַתַּעַשׂ־לְךָ שֵׁם
כְּהַיּוֹם הַזֶּה׃ (יא) וְהַיָּם בָּקַעְתָּ לִפְנֵיהֶם
וַיַּעַבְרוּ בְתוֹךְ־הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְאֶת־רֹדְפֵיהֶם
הִשְׁלַכְתָּ בִמְצוֹלֹת כְּמוֹ־אֶבֶן בְּמַיִם עַזִּים׃
(יב) וּבְעַמּוּד עָנָן הִנְחִיתָם יוֹמָם וּבְעַמּוּד
אֵשׁ לַיְלָה לְהָאִיר לָהֶם אֶת־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר
יֵלְכוּ־בָהּ׃ (יג) וְעַל הַר־סִינַי יָרַדְתָּ
וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם וַתִּתֵּן לָהֶם
מִשְׁפָּטִים יְשָׁרִים וְתוֹרוֹת אֱמֶת חֻקִּים
וּמִצְוֹת טוֹבִים׃ (יד) וְאֶת־שַׁבַּת קָדְשְׁךָ
הוֹדַעְתָּ לָהֶם וּמִצְווֹת וְחֻקִּים וְתוֹרָה צִוִּיתָ
לָהֶם בְּיַד מֹשֶׁה עַבְדֶּךָ׃ (טו) וְלֶחֶם
מִשָּׁמַיִם נָתַתָּה לָהֶם לִרְעָבָם וּמַיִם
מִסֶּלַע הוֹצֵאתָ לָהֶם לִצְמָאָם וַתֹּאמֶר
לָהֶם לָבוֹא לָרֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־
נָשָׂאתָ אֶת־יָדְךָ לָתֵת לָהֶם׃ (טז) וְהֵם

Zeit völlig bekundenden Gebetes, an dessen relative Echtheit daher nicht zu zweifeln. Man vergleiche die Psalmen, die gleiches Thema bearbeiten. Zu V. 6. vgl. 1 M. 2, 1. 2 M. 20, 11. Eigenthümlich jedoch ist der Schluß des V. Denn צבא השמים, welches 5 M. 4, 19. 17, 3. Jesch. 34, 4. Jirm. 8, 2. 33, 22. bestimmt nur die Sterne sind, erscheint hier als Engelheer, wie schon 1 Kön. 22, 19. — 7. S. 1 M. 11, 31. 17, 5. — 8. 1 M. 15, 18 ff. — 9. S. 2 M. 3, 7. Schilfmeer s. I. S. 370. — 10. fast ganz Jirm. 32, 20. Ueber כי הזידו עליהם s. I. S. 400. — 11. S. 2 M.

וַאֲבֹתֵינוּ הֵזִידוּ וַיַּקְשׁוּ אֶת־עָרְפָּם וְלֹא
שָׁמְעוּ אֶל־מִצְוֺתֶיךָ׃ (יז) וַיְמָאֲנוּ לִשְׁמֹעַ
וְלֹא־זָכְרוּ נִפְלְאֹתֶיךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּהֶם
וַיַּקְשׁוּ אֶת־עָרְפָּם וַיִּתְּנוּ־רֹאשׁ לָשׁוּב
לְעַבְדֻתָם בְּמִרְיָם וְאַתָּה אֱלוֹהַּ סְלִיחוֹת
חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ־אַפַּיִם וְרַב־וְחֶסֶד וְלֹא
עֲזַבְתָּם׃ (יח) אַף כִּי־עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל
מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ זֶה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הֶעֶלְךָ
מִמִּצְרָיִם וַיַּעֲשׂוּ נֶאָצוֹת גְּדֹלוֹת׃
(יט) וְאַתָּה בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים לֹא עֲזַבְתָּם
בַּמִּדְבָּר אֶת־עַמּוּד הֶעָנָן לֹא־סָר
מֵעֲלֵיהֶם בְּיוֹמָם לְהַנְחֹתָם בְּהַדֶּרֶךְ
וְאֶת־עַמּוּד הָאֵשׁ בְּלַיְלָה לְהָאִיר לָהֶם
וְאֶת־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר יֵלְכוּ־בָהּ׃ (כ) וְרוּחֲךָ
הַטּוֹבָה נָתַתָּ לְהַשְׂכִּילָם וּמַנְךָ לֹא־מָנַעְתָּ
מִפִּיהֶם וּמַיִם נָתַתָּה לָהֶם לִצְמָאָם׃
(כא) וְאַרְבָּעִים שָׁנָה כִּלְכַּלְתָּם בַּמִּדְבָּר
לֹא חָסֵרוּ שַׂלְמֹתֵיהֶם לֹא בָלוּ וְרַגְלֵיהֶם
לֹא בָצֵקוּ׃ (כב) וַתִּתֵּן לָהֶם מַמְלָכוֹת
וַעֲמָמִים וַתַּחְלְקֵם לְפֵאָה וַיִּירְשׁוּ אֶת־
אֶרֶץ סִיחוֹן וְאֶת־אֶרֶץ מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן
וְאֶת־אֶרֶץ עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן׃ (כג) וּבְנֵיהֶם
הִרְבִּיתָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וַתְּבִיאֵם אֶל־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אָמַרְתָּ לַאֲבֹתֵיהֶם לָבוֹא
לָרָשֶׁת׃ (כד) וַיָּבֹאוּ הַבָּנִים וַיִּירְשׁוּ אֶת־

יתיר ו׳ v. 17. נ״א הֶעָנָן v. 19.

waren hartnäckig und hörten nicht auf deine Gebote; 17. und weigerten sich zu gehorchen, und dachten nicht deiner Wunder, die du an ihnen gethan, und waren hartnäckig, und setzten sich ein Oberhaupt zurückzukehren zu ihrer Knechtschaft in ihrer Widerspenstigkeit: doch du bist der Vergebung Gott, gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Huld, und verließest sie nicht. 18. Auch da sie sich ein gegossenes Kalb gemacht und sprachen: dies ist dein Gott, der dich heraufgeführt aus Mizrajim! und große Lästerungen verübten, 19. verließest du in deiner großen Barmherzigkeit sie dennoch nicht in der Wüste, die Wolkensäule wich nicht von ihnen am Tage, sie des Weges zu leiten, und die Feuersäule des Nachts, ihnen des Weges zu leuchten, darauf sie gehen sollten; 20. und deinen guten Geist gabst du sie zu belehren, und dein Man versagtest du nicht ihrem Munde, und Wasser gabst du ihnen für ihren Durst; 21. und vierzig Jahre versorgtest du sie in der Wüste, sie hatten keinen Mangel, ihre Gewänder verfielen nicht, und ihre Füße schwollen nicht. 22. Und du gabst ihnen Reiche und Völker und vertheiltest diese zur Seite, und sie nahmen das Land Sichon's und das Land des Königs von Cheschbon und das Land Og's, Königs von Baschan, in Besitz. 23. Und ihre Söhne mehrtest du wie die Sterne des Himmels, und brachtest sie in das Land, das du ihren Vätern verheißen, hineinzukommen und es in Besitz zu nehmen. 24. So kamen die Söhne

14, 29. 15, 5. — 12. S. 2 M. 13, 21. — 15. S. 2 M. 16, 4. 4 M. 20, 8. — 17. S. 4 M. 14, 4. 5 M. 31, 27. — 18. S. 2 M. 32, 8. — 19. S. 5 M. 1, 33. — 20. S. 2 M. 16, 15. — 21. S. 5 M. 8, 4. — 22. ותחלקם לפאה bezieht Raschi auf die Isr., du theiltest die Isr. nach Einem Winkel hin, damit sie sich nicht mit den Völkern des Landes vermischten; Rabe auf die Völker, du zerstreutest sie nach allen Winkeln (Seiten hin) und sie flohen vor den Isr., so auch de Wette. Zunz: gegendweise. Indeß ist לפאה nur ein Adverb. zu ותחלקם, um das Verdrängen der anderen Völker, das „Beseitigen (פאה)" derselben zu bezeichnen. S. übrigens 4 M. 21, 21 ff. Da Cheschbon

hinein und nahmen das Land in Besitz,
und du beugtest vor ihnen die Bewohner
des Landes, die Canaanim, und gabst sie in
ihre Hand, sowohl ihre Könige als die Völker
des Landes, mit ihnen zu thun nach ihrem
Willen; 25. und sie nahmen feste Städte
ein und ein fettes Land, und Häuser in Besitz,
alles Guten voll, gehauene Brunnen, Wein-
berge und Oelgärten und Fruchtbäume in
Fülle, und aßen und sättigten sich und wurden
fett, und ergötzten sich durch deine große Güte.
26. Aber sie wurden widerspenstig, und em-
pörten sich wider dich und warfen deine Lehre
hinter sich, und tödteten deine Propheten, die
sie verwarnten, sie zu dir zurückzuführen, und
verübten große Lästerungen. 27. Da gabst du
sie in die Hand ihrer Dränger, die sie be-
drängten, und in der Zeit ihrer Bedrängniß
schrieen sie zu dir, und du, vom Himmel her,
du erhörtest, und gabst ihnen nach deiner
großen Barmherzigkeit Retter, die sie retteten
aus ihrer Dränger Hand. 28. Als sie aber
Ruhe hatten, thaten sie abermals Böses vor
dir, und du überließest sie in ihrer Feinde
Hand, daß sie über sie herrschten, und sie
schrieen abermals zu dir, und du, vom Himmel her,
du erhörtest und rettetest sie nach deiner Barm-
herzigkeit viele Zeiten. 29. Und du verwarntest
sie, sie zu deiner Lehre zurückzuführen, sie aber
frevelten und gehorchten nicht deinen Geboten,
und wider deine Rechte sündigten sie, wider sie,
welche der Mensch thun und durch sie leben
soll, und waren widerspenstig und hartnäckig
und gehorchten nicht. 30. Und du zogest ihnen
viele Jahre hin, und verwarntest sie mit deinem
Geiste durch deine Propheten, aber sie hörten
nicht: da gabst du sie in die Hand der Völker
der Länder. 31. Doch in deiner großen Barm-

הָאָרֶץ וַתַּכְנַע לִפְנֵיהֶם אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ
הַכְּנַעֲנִים וַתִּתְּנֵם בְּיָדָם וְאֶת־מַלְכֵיהֶם
וְאֶת־עַמְמֵי הָאָרֶץ לַעֲשׂוֹת בָּהֶם כִּרְצוֹנָם׃
(כה) וַיִּלְכְּדוּ עָרִים בְּצֻרוֹת וַאֲדָמָה שְׁמֵנָה
וַיִּירְשׁוּ בָּתִּים מְלֵאִים־כָּל־טוּב בֹּרוֹת
חֲצוּבִים כְּרָמִים וְזֵיתִים וְעֵץ מַאֲכָל לָרֹב
וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂבְּעוּ וַיַּשְׁמִינוּ וַיִּתְעַדְּנוּ בְּטוּבְךָ
הַגָּדוֹל׃ (כו) וַיַּמְרוּ וַיִּמְרְדוּ בָּךְ וַיַּשְׁלִכוּ
אֶת־תּוֹרָתְךָ אַחֲרֵי גַוָּם וְאֶת־נְבִיאֶיךָ
הָרָגוּ אֲשֶׁר־הֵעִידוּ בָם לַהֲשִׁיבָם אֵלֶיךָ
וַיַּעֲשׂוּ נֶאָצוֹת גְּדוֹלֹת׃ (כז) וַתִּתְּנֵם בְּיַד
צָרֵיהֶם וַיָּצֵרוּ לָהֶם וּבְעֵת צָרָתָם יִצְעֲקוּ
אֵלֶיךָ וְאַתָּה מִשָּׁמַיִם תִּשְׁמָע וּכְרַחֲמֶיךָ
הָרַבִּים תִּתֵּן לָהֶם מוֹשִׁיעִים וְיוֹשִׁיעוּם
מִיַּד צָרֵיהֶם׃ (כח) וּכְנוֹחַ לָהֶם יָשׁוּבוּ
לַעֲשׂוֹת רַע לְפָנֶיךָ וַתַּעַזְבֵם בְּיַד אֹיְבֵיהֶם
וַיִּרְדּוּ בָהֶם וַיָּשׁוּבוּ וַיִּזְעָקוּךָ וְאַתָּה
מִשָּׁמַיִם תִּשְׁמַע וְתַצִּילֵם כְּרַחֲמֶיךָ רַבּוֹת
עִתִּים׃ (כט) וַתָּעַד בָּהֶם לַהֲשִׁיבָם אֶל־
תּוֹרָתֶךָ וְהֵמָּה הֵזִידוּ וְלֹא־שָׁמְעוּ לְמִצְוֹתֶיךָ
וּבְמִשְׁפָּטֶיךָ חָטְאוּ־בָם אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה אָדָם
וְחָיָה בָהֶם וַיִּתְּנוּ כָתֵף סוֹרֶרֶת וְעָרְפָּם
הִקְשׁוּ וְלֹא שָׁמֵעוּ׃ (ל) וַתִּמְשֹׁךְ עֲלֵיהֶם
שָׁנִים רַבּוֹת וַתָּעַד בָּם בְּרוּחֲךָ בְּיַד־
נְבִיאֶיךָ וְלֹא הֶאֱזִינוּ וַתִּתְּנֵם בְּיַד עַמֵּי
הָאֲרָצֹת׃ (לא) וּבְרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים לֹא־

v. 26. קמץ בו"ק
v. 27. קמץ בו"ק

die Hauptstadt des Sichon, so scheint ואת ארץ vor מלך חשבון ein Abschreibefehler. — 23. S. 5 M. 1, 10. —
25. S. 5 M. 6, 11. וישמינו 5 M. 32, 15. — 26. Vgl. Jech. 23, 35. 1 Kön. 14, 9. — 27. 28. Vgl. Richt. 2, 14—18. —

עֲשִׂיתָם כָּלָה וְלֹא עֲזַבְתָּם כִּי אֵל־חַנּוּן
וְרַחוּם אָתָּה׃ (לב) וְעַתָּה אֱלֹהֵינוּ הָאֵל
הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא שׁוֹמֵר הַבְּרִית
וְהַחֶסֶד אַל־יִמְעַט לְפָנֶיךָ אֵת כָּל־
הַתְּלָאָהאֲשֶׁר־מְצָאַתְנוּ לִמְלָכֵינוּ לְשָׂרֵינוּ
וּלְכֹהֲנֵינוּ וְלִנְבִיאֵנוּ וְלַאֲבֹתֵינוּ וּלְכָל־
עַמֶּךָ מִימֵי מַלְכֵי אַשּׁוּר עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃
(לג) וְאַתָּה צַדִּיק עַל כָּל־הַבָּא עָלֵינוּ כִּי־
אֱמֶת עָשִׂיתָ וַאֲנַחְנוּ הִרְשָׁעְנוּ׃ (לד) וְאֶת־
מְלָכֵינוּ שָׂרֵינוּ כֹּהֲנֵינוּ וַאֲבֹתֵינוּ לֹא עָשׂוּ
תּוֹרָתֶךָ וְלֹא הִקְשִׁיבוּ אֶל־מִצְוֺתֶיךָ
וּלְעֵדְוֺתֶיךָ אֲשֶׁר הַעִידֹתָ בָּהֶם׃ (לה) וְהֵם
בְּמַלְכוּתָם וּבְטוּבְךָ הָרָב אֲשֶׁר־נָתַתָּ
לָהֶם וּבְאֶרֶץ הָרְחָבָה וְהַשְּׁמֵנָה אֲשֶׁר־
נָתַתָּה לִפְנֵיהֶם לֹא עֲבָדוּךָ וְלֹא־שָׁבוּ
מִמַּעַלְלֵיהֶם הָרָעִים׃ (לו) הִנֵּה אֲנַחְנוּ
הַיּוֹם עֲבָדִים וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַתָּה
לַאֲבֹתֵינוּ לֶאֱכֹל אֶת־פִּרְיָהּ וְאֶת־טוּבָהּ
הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֲבָדִים עָלֶיהָ׃ (לז)
וּתְבוּאָתָהּ מַרְבָּה לַמְּלָכִים אֲשֶׁר־נָתַתָּה
עָלֵינוּ בְּחַטֹּאותֵינוּ וְעַל־גְּוִיֹּתֵינוּ מֹשְׁלִים
וּבִבְהֶמְתֵּנוּ כִּרְצוֹנָם וּבְצָרָה גְדוֹלָה אֲנָחְנוּ׃

י (א) וּבְכָל־זֹאת אֲנַחְנוּ כֹּרְתִים אֲמָנָה

נ״א הַגִּבּוֹר v. 32. ׀ נ״א וְלֹא־שָׁבוּ v. 35.

herzigkeit übtest du nicht Vernichtung an ihnen
und verließest sie nicht, denn Gott, gnädig und
barmherzig bist du. 32. Nun aber, unser Gott,
großer, mächtiger und ehrfurchtbarer Gott,
wahrend den Bund und die Gnade, laß nicht
gering gelten vor dir all das Ungemach, das
uns betroffen, an unsren Königen, unsren
Fürsten und unsren Priestern und unsren
Propheten und unsren Vätern und an deinem
ganzen Volke, seit den Tagen der Könige von
Aschur bis auf diesen Tag! 33. Du aber warst
gerecht in Allem, was über uns gekommen; denn
Wahrheit hast du geübet, wir aber gefrevelt;
34. und unsre Könige, unsre Fürsten, unsre
Priester und unsre Väter thaten nicht nach deiner
Lehre und merkten nicht auf deine Gebote und
deine Zeugnisse, womit du wider sie gezeugt;
35. und in ihrem Reiche und in deiner großen
Güte, die du ihnen gewährt, und in dem ge-
räumigen und fetten Lande, das du ihnen über-
geben, dienten sie dir nicht und kehrten nicht von
ihren bösen Thaten um. 36. Siehe, wir sind
jetzt Knechte; und das Land, das du unsren
Vätern gegeben, seine Frucht und Güter zu
genießen, siehe, wir sind Knechte darinnen,
37. und sein Ertrag mehrt sich für die Könige,
die du über uns gesetzt in unsren Sünden, und
über unsre Leiber schalten sie und mit unsrem
Viehe nach ihrem Willen, und in großer Be-
drängniß sind wir.

10. 1. Und bei all Dem schließen wir

29. S. Jech. 20,11. כתף סררת Zech. 7, 11. — 31. Sehr häufige Redensart bei Jirm. und Jech. — 32. S. 5 M. 7, 9. את כל התלאה וגו׳ 2 M. 18, 8. 4 M. 20, 14. Zunz glaubt, daß unter „Könige von Aschur" die persischen Könige gemeint esien, was aber durchaus nicht nöthig; vielmehr waren die assyrischen Könige die ersten, die dauernde Bedrängniß den Jisr. brachten. — 35. הרחבה 2 M. 3, 8. השמנה 4 M. 13, 20. — 36. 37. Die damalige Situation ist genau durch die Schlußworte des V. 36. markirt: Knechte im Lande Jisr. selbst. Daß die Abgaben verhältnißmäßig drückend waren, haben wir oben schon ausgeführt. Hierzu die Rekrutirung, so daß Jisr. in fremden Heeren für fremde Sache kämpfen mußten (גויתנו), und Lieferung von Vieh an die pers. Heere. Ist es doch nicht zweifelhaft, daß Männer aus Jerus. auch im Heere des Xerxes gegen Griechenland waren. —

10. Von V. 29. an wird eine Urkunde (s. מחוקים und באים V. 30.) mitgetheilt, in welcher gewisse Ver-

וכתבים ועל החתום שרינו לוינו כהנינו׃
(ב) ועל החתומים נחמיה התרשתא
בן־חכליה וצדקיה׃ (ג) שריה עזריה
ירמיה׃ (ד) פשחור אמריה מלכיה׃
(ה) חטוש שבניה מלוך׃ (ו) חרם
מרמות עבדיה׃ (ז) דניאל גנתון ברוך׃
(ח) משלם אביה מימן׃ (ט) מעזיה
בלגי שמעיה אלה הכהנים׃ (י) והלוים
וישוע בן־אזניה בנוי מבני חנדד
קדמיאל׃ (יא) ואחיהם שבניה הודיה
קליטא פלאיה חנן׃ (יב) מיכא רחוב
חשביה׃ (יג) זכור שרביה שבניה׃
(יד) הודיה בני בנינו׃ (טו) ראשי העם
פרעש פחת מואב עילם זתוא בני׃
(טז) בני עזגד בבי׃ (יז) אדניה בגוי
עדין׃ (יח) אטר חזקיה עזור׃
(יט) הודיה חשם בצי׃ (כ) חריף
ענתות נובי׃ (כא) מגפיעש משלם
חזיר׃ (כב) משיזבאל צדוק ידוע׃
(כג) פלטיה חנן עניה׃ (כד) הושע

v. 20. ניבי קרי

einen festen Bund und schreiben ihn auf, und auf der versiegelten Schrift unsre Obersten, unsre Levijim, unsere Priester. 2. Und auf den versiegelten Schriften stehen: Nechemjah, der Thirschatha, Sohn Chachaljah's, und Zidkijah, 3. Serajah, Asarjah, Jirmejah, 4. Paschchur, Amarjah, Malkijah, 5. Chattusch, Schebanjah, Malluch, 6. Charim, Meremoth, Obadjah, 7. Danijel, Ginthon, Baruch, 8. Meschullam, Abijah, Mijamin, 9. Maasjah, Bilgai, Schemajah, dies sind die Priester; 10. und die Levijim: Jeschua, Sohn Asanjah's, Binnui, von den Söhnen Chenadad's, Kadmiel, 11. und ihre Brüder: Schebanjah, Hodijah, Kelita, Pelajah, Chanan, 12. Micha, Rechob, Chaschabjah, 13. Saccur, Scherebjah, Schebanjah, 14. Hodijah, Bani, Beninu; 15. Häupter des Volkes: Parosch, Pachath-Moab, Elam, Satthu, Bani, 16. Bunni, Asgad, Bebai, 17. Adonijah, Bigwai, Adin, 18. Ater, Chiskijah, Assur, 19. Hodijah, Chaschum, Bezai, 20. Chariph, Anathoth, Nebo, 21. Magpiasch, Meschullam, Chesir, 22. Meschesabel, Zadok, Jaddua, 23. Pelatjah, Chanan, Anajah, 24. Hoschea, Chananjah,

pflichtungen hinsichtlich der Beobachtung der Gesetze und Leistung von Kultusabgaben eingegangen werden. Von V. 2—28. wird die Liste derer, welche diese Urkunde unterzeichneten, mitgetheilt, V. 1. ist Uebergangsvers, so daß er fast noch zum eben gegebenen Gebete zu gehören scheint. — 1. Falsch überträgt de Wette die Praesent. des V. mit Praet. בכל זאת Raschi und Rabe: bei all' diesem Bedrängniß. ועל החתום auf der besiegelten Urkunde; zuerst wurde sie besiegelt, damit war sie nach morgenländischer Sitte rechtsgültig, dann unterzeichnet von Männern, die als Zeugen gelten. S. Jirm. 32, 44. — 2. החתומים dasselbe was החתום in V. 1., nur daß mit dem Plur. mehrfache Abschriften gemeint sind. Daher falsch de Wette: „bei dem Untersiegeln." Man hat unter den Unterschriften Esra vermißt. Keil will dies erklären, daß Esra „der Schreiber," da er die Urkunde aufgesetzt und die ganze Handlung geleitet habe, nicht durch Unterschrift dem Bunde beizutreten gebraucht. Diese Folgerung ist zum Theil willkührlich. Herzf. meint, daß Esra am 24sten Thischri nicht thätig war, und man nicht wissen könne, was ihn hier verhindert habe, daß jedoch dies kein Argument gegen sein Auftreten am 1sten Thischri sei. Zidkijah erkl. Herzf. mit Zadok dem Schreiber 13, 13. für identisch, der daher die Urkunde aufgesetzt, weshalb dieser gleich hinter dem Landpfleger Nechemjah seinen Namen schrieb, und darum habe Esra nicht nach diesem unterzeichnen können. Allein auch dies gekünstelt. Vielmehr wäre es unerklärlich, warum Esra am 24sten nicht thätig gewesen; sondern Esra setzte die Urkunde auf und untersiegelte sie, darum konnte er sie gar nicht unterschreiben, da die Unterschrift nur als Zeugniß für die richtige Abfassung und Untersiegelung galt. Den Beweis hierzu liefert Jirm. 32, 10. 12. Die Muthmaßung Herzfelds, daß

חֲנַנְיָה חַשּׁוּב׃ (כה) הַלּוֹחֵשׁ פִּלְחָא
שׁוֹבֵק׃ (כו) רְחוּם חֲשַׁבְנָה מַעֲשֵׂיָה׃
(כז) וַאֲחִיָּה חָנָן עָנָן׃ (כח) מַלּוּךְ חָרִם
בַּעֲנָה׃ (כט) וּשְׁאָר הָעָם הַכֹּהֲנִים
הַלְוִיִּם הַשּׁוֹעֲרִים הַמְשֹׁרְרִים הַנְּתִינִים
וְכָל־הַנִּבְדָּל מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת אֶל־תּוֹרַת
הָאֱלֹהִים נְשֵׁיהֶם בְּנֵיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם כֹּל
יוֹדֵעַ מֵבִין׃ (ל) מַחֲזִיקִים עַל־אֲחֵיהֶם
אַדִּירֵיהֶם וּבָאִים בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה לָלֶכֶת
בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה
עֶבֶד־הָאֱלֹהִים וְלִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת־
כָּל־מִצְוֺת יְהוָה אֲדֹנֵינוּ וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו׃
(לא) וַאֲשֶׁר לֹא־נִתֵּן בְּנֹתֵינוּ לְעַמֵּי הָאָרֶץ
וְאֶת־בְּנֹתֵיהֶם לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ׃ (לב) וְעַמֵּי
הָאָרֶץ הַמְבִיאִים אֶת־הַמַּקָּחוֹת וְכָל־שֶׁבֶר
בְּיוֹם הַשַּׁבָּת לִמְכּוֹר לֹא־נִקַּח מֵהֶם
בַּשַּׁבָּת וּבְיוֹם קֹדֶשׁ וְנִטֹּשׁ אֶת־הַשָּׁנָה
הַשְּׁבִיעִית וּמַשָּׁא כָל־יָד׃ (לג) וְהֶעֱמַדְנוּ
עָלֵינוּ מִצְוֺת לָתֵת עָלֵינוּ שְׁלִשִׁית הַשֶּׁקֶל
בַּשָּׁנָה לַעֲבֹדַת בֵּית אֱלֹהֵינוּ׃ (לד) לְלֶחֶם
הַמַּעֲרֶכֶת וּמִנְחַת הַתָּמִיד וּלְעוֹלַת הַתָּמִיד
הַשַּׁבָּתוֹת הֶחֳדָשִׁים לַמּוֹעֲדִים וְלַקֳּדָשִׁים

נ"א הַמְּבִיאִים v. 32. עמי׳ וּמַשָּׁא ibid.
נ"א וְלַקֳּדָשִׁים v. 34.

Chaschub, 25. Hallochesch, Pilcha, Schobek, 26. Rechum, Chaschabnah, Maaßejah, 27. und Achijah, Chanan, Anan, 28. Malluch, Charim, Baanah. 29. Und das übrige Volk, die Priester, die Levijim, die Thorwärter, die Sänger, die Tempeldiener, und Alle, die sich abgesondert von den Völkern der Länder zur Lehre Gottes, ihre Weiber, ihre Söhne und Töchter, jeder Verständige, Einsichtsvolle, 30. sie halten fest an ihre Brüder, die mächtigen, und treten in Eid und Schwur, zu wandeln in der Lehre Gottes, die durch Moscheh, den Knecht Gottes, gegeben worden, und zu wahren und zu thun alle Gebote des Ewigen, unsres Herrn, und seine Rechte und seine Gesetze; 31. und daß wir unsre Töchter den Völkern des Landes nicht geben, und ihre Töchter nicht nehmen für unsre Söhne; 32. und wenn die Völker des Landes die Waaren und Getreidearten am Ruhetage zum Verkauf bringen, wir ihnen nichts abnehmen am Ruhetag und an heiligem Tage, und wir im siebenten Jahre die Früchte überließen und jede Art von Darlehn; 33. und wir als Gebot uns auferlegen, ein Drittel Schekel im Jahre zum Dienste des Hauses unsres Gottes zu geben, 34. zu dem Schichtbrode und zu dem beständigen Speisopfer und zu dem beständigen Ganzopfer, an den Ruhetagen, den Neumonden, für die Festtage, und zu

der ehrgeizige Nechemj. den Esra ferngehalten, ist daher um so verwerflicher, denn warum sollte er ihn den 24sten fern halten und am 1sten die Hauptrolle spielen lassen? — 31. Von hier aus die einzelnen, besonders hervorgehobenen Bestimmungen; und zwar 1) die Nichtverschwägerung mit den Heiden ringsumher, vgl. Esra Kapp. 9. 10. — 32. 2) Die Heilighaltung des Schabbath's, der Festtage und des Erlaßjahres. המקחות was dem Verkäufer „abgenommen" d. h. abgekauft wird. נטש im Brachjahre das, was an Früchten wächst, liegen lassen 2 M. 23, 11. neben שמט das offizielle Wort hierfür. ומשא die zweite Verpflichtung im Erlaßjahre, jede Schuld zu erlassen. Vgl. 5, 7. 10. f. I. S. 657. — 33. 34. 3) Kultusabgaben a) 1/3 Schekel jährlich zu den Kosten der Schaubrode und offiziellen Opfer. Eine solche Abgabe ist neu, später wurde sie, 2 M. 33, 13 adaptirt, zu 1/2 Schekel erhöht. 1/3 Schekel beträgt nach damaligem Werthe 5 2/3 Gr. C. M. לחם מערכת werden hier und in der Chron. die Schaubrode genannt, weil sie in zwei „Schichten" aufgestellt wurden 3 M. 24, 5—9. f. I. S. 456. Ueber die aufgezählten Opfer f. I. S. 543ff. — 35. b) Holzspenden, nach dem Loose vertheilt, wahrscheinlich abwechselnd nach Ortschaften oder Kreisen (nach

dem Geheiligten und den Sündopfern, Jisrael zu versöhnen, und aller Arbeit im Hause unsres Gottes; 35. und wir Loose werfen um die Holzspenden, die Priester, die Levijim und das Volk, es zu bringen zum Hause unsres Gottes, zum Hause unsrer Väter, zu bestimmten Zeiten, Jahr für Jahr, um zu brennen auf dem Altar des Ewigen, unsres Gottes, wie es in der Lehre geschrieben; 36. und die Erstlinge unsres Bodens und die Erstlinge aller Baumfrucht Jahr für Jahr zum Hause des Ewigen zu bringen, 37. und die Erstgebornen unsrer Söhne und unsres Viehes, wie es in der Lehre geschrieben, und die Erstlinge unsrer Rinder und Schafe zu bringen zum Hause unsres Gottes, den Priestern, die den Dienst verrichten im Hause unsres Gottes; 38. und wir das Erste unsres Teiges und unsere Heben an *Baumfrucht, Most und Oel den Priestern bringen in die Gemächer des Hauses unsres Gottes, und den Zehnten unsres Bodens den Levijim, und sie, die Levijim, nehmen den Zehenten in allen unseren Ackerstädten; 39. und es sei der Priester, ein Sohn Ahron's, bei den Levijim, wenn die Levijim den Zehenten nehmen, und die Levijim bringen den Zehenten des Zehenten zum Hause unsres Gottes, in die Gemächer im Schatzhause; 40. denn in diese Gemächer sollen die Söhne Jisrael's und die Söhne Levi's die Hebe des Getreides, Mostes und Oeles bringen; daselbst sind die Geräthe des Heiligthums, und die Priester, die den Dienst verrichten, und die Thorwärter und die Sänger; und daß wir nicht verlassen das Haus unsres Gottes. —

וּלְחַטָּאוֹת לְכַפֵּר עַל־יִשְׂרָאֵל וְכֹל מְלֶאכֶת
בֵּית־אֱלֹהֵינוּ׃ (לה) וְהַגּוֹרָלוֹת הִפַּלְנוּ
עַל־קֻרְבַּן הָעֵצִים הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהָעָם
לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ לְבֵית־אֲבֹתֵינוּ
לְעִתִּים מְזֻמָּנִים שָׁנָה בְשָׁנָה לְבַעֵר עַל־
מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה׃
(לו) וּלְהָבִיא אֶת־בִּכּוּרֵי אַדְמָתֵנוּ וּבִכּוּרֵי
כָּל־פְּרִי כָל־עֵץ שָׁנָה בְשָׁנָה לְבֵית יְהוָה׃
(לז) וְאֶת־בְּכֹרוֹת בָּנֵינוּ וּבְהֶמְתֵּנוּ כַּכָּתוּב
בַּתּוֹרָה וְאֶת־בְּכוֹרֵי בְקָרֵינוּ וְצֹאנֵינוּ
לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ לַכֹּהֲנִים הַמְשָׁרְתִים
בְּבֵית אֱלֹהֵינוּ׃ (לח) וְאֶת־רֵאשִׁית
עֲרִיסֹתֵינוּ וּתְרוּמֹתֵינוּ וּפְרִי כָל־עֵץ
תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר נָבִיא לַכֹּהֲנִים אֶל־לִשְׁכוֹת
בֵּית־אֱלֹהֵינוּ וּמַעְשַׂר אַדְמָתֵנוּ לַלְוִיִּם
וְהֵם הַלְוִיִּם הַמְעַשְּׂרִים בְּכֹל עָרֵי
עֲבֹדָתֵנוּ׃ (לט) וְהָיָה הַכֹּהֵן בֶּן־אַהֲרֹן
עִם־הַלְוִיִּם בַּעְשֵׂר הַלְוִיִּם וְהַלְוִיִּם יַעֲלוּ
אֶת־מַעֲשַׂר הַמַּעֲשֵׂר לְבֵית אֱלֹהֵינוּ אֶל־
הַלְּשָׁכוֹת לְבֵית הָאוֹצָר׃ (מ) כִּי אֶל־
הַלְּשָׁכוֹת יָבִיאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל וּבְנֵי הַלֵּוִי
אֶת־תְּרוּמַת הַדָּגָן הַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְשָׁם
כְּלֵי הַמִּקְדָּשׁ וְהַכֹּהֲנִים הַמְשָׁרְתִים
וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַמְשֹׁרְרִים וְלֹא נַעֲזֹב אֶת־
בֵּית אֱלֹהֵינוּ׃

כצ״ל v. 35. נ״א הַמְעַשְּׂרִים v. 38.

Rambam familienweise.) קֻרְבַּן nur hier und 13, 31. in derselben Verbindung. — 36—40. c) die Erstlinge und Zehnten. ולהביא V. 36. muß wieder von והעמדנו V. 33. abhängig gedacht werden, nicht von והגרלות הפלנו. S. I. 358. 762. Die Erstlinge aller Baumfrüchte sind nur מדברי חכמים. — ראשית עריסתינו 4 M. 15, 20. 21. S. I. S. 763. — המעשרים Rabe: לקחי המעשר richtig, denn die Levijim sollten die Zehnten holen, während das Uebrige den Priestern gebracht ward. Vgl. V. 39. Der Zehnte des Zehnten gehörte den Priestern. — Mit den Worten „wir wollen nicht verlassen, d. i. im Stich lassen das Haus unsres Gottes" schließt die Urkunde und das ganze eingeschobene Stück. Raschi bezieht sie irrthümlich auf die Priester. —

יא (א) וַיֵּשְׁבוּ שָׂרֵי־הָעָם בִּירוּשָׁלָםִ
וּשְׁאָר הָעָם הִפִּילוּ גוֹרָלוֹת לְהָבִיא ׀ אֶחָד
מִן־הָעֲשָׂרָה לָשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלַםִ עִיר הַקֹּדֶשׁ
וְתֵשַׁע הַיָּדוֹת בֶּעָרִים׃ (ב) וַיְבָרְכוּ הָעָם
לְכֹל הָאֲנָשִׁים הַמִּתְנַדְּבִים לָשֶׁבֶת
בִּירוּשָׁלָםִ׃ (ג) וְאֵלֶּה רָאשֵׁי הַמְּדִינָה
אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בִּירוּשָׁלָםִ וּבְעָרֵי יְהוּדָה
יָשְׁבוּ אִישׁ בַּאֲחֻזָּתוֹ בְּעָרֵיהֶם יִשְׂרָאֵל
הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַנְּתִינִים וּבְנֵי עַבְדֵי
שְׁלֹמֹה׃ (ד) וּבִירוּשָׁלַםִ יָשְׁבוּ מִבְּנֵי
יְהוּדָה וּמִבְּנֵי בִנְיָמִן מִבְּנֵי יְהוּדָה עֲתָיָה
בֶן־עֻזִּיָּה בֶּן־זְכַרְיָה בֶן־אֲמַרְיָה בֶּן־
שְׁפַטְיָה בֶּן־מַהֲלַלְאֵל מִבְּנֵי פָרֶץ׃
(ה) וּמַעֲשֵׂיָה בֶן־בָּרוּךְ בֶּן־כָּל־חֹזֶה בֶּן־
חֲזָיָה בֶּן־עֲדָיָה בֶּן־יוֹיָרִיב בֶּן־זְכַרְיָה בֶּן־
הַשִּׁלֹנִי׃ (ו) כָּל־בְּנֵי־פֶרֶץ הַיֹּשְׁבִים
בִּירוּשָׁלָםִ אַרְבַּע מֵאוֹת שִׁשִּׁים וּשְׁמֹנָה
אַנְשֵׁי־חָיִל׃ (ז) וְאֵלֶּה בְּנֵי בִנְיָמִן סַלֻּא
בֶּן־מְשֻׁלָּם בֶּן־יוֹעֵד בֶּן־פְּדָיָה בֶּן־קוֹלָיָה
בֶּן־מַעֲשֵׂיָה בֶּן־אִיתִיאֵל בֶּן־יְשַׁעְיָה׃
(ח) וְאַחֲרָיו גַּבַּי סַלָּי תְּשַׁע מֵאוֹת עֶשְׂרִים

ג"א יְהוּדָה v. 3. נ"א בֶּן־ v. 4.
נ"א קוֹלָיָה v. 7.

VII. Die Bevölkerung Jeruschalajim's und die Einweihung der Mauern; Stammhäupter-, Priester- und Levijim-Verzeichnisse.

11. 1. Da wohnten die Obersten des Volkes in Jeruschalajim, und das übrige Volk warf Loose, daß Einer von je Zehn käme in Jeruschalajim, der heiligen Stadt, zu wohnen, und neun Theile in den Städten; 2. auch segnete das Volk alle die Männer, welche freiwillig gelobten in Jeruschalajim zu wohnen. 3. Und dies sind die Häupter der Landschaft, welche in Jeruschalajim wohnten; aber in den Städten Jehudah's wohnten Jedweder in seinem Eigenthum, in ihren Städten Jisrael, die Priester und die Levijim und die Tempeldiener und die Söhne der Knechte Schelomoh's; 4. doch in Jeruschalajim wohnten von den Söhnen Jehudah's und von den Söhnen Binjamin's; von den Söhnen Jehudah's: Athajah, Sohn Ussijah's, Sohnes Secharjah's, Sohnes Amarjah's, Sohnes Schephatjah's, Sohnes Mahalalel's, von den Söhnen Perez'; 5. und Maaßejah, Sohn Baruch's, Sohnes Col-Choseh's, Sohnes Chasajah's, Sohnes Adajah's, Sohnes Jojarib's, Sohnes Secharjah's, Sohnes Schiloni's; 6. aller Söhne des Perez, die in Jeruschalajim wohnten, vier hundert acht und sechszig tapfere Männer. 7. Und dies sind die Söhne Binjamin's: Sallu, Sohn Meschullam's, Sohnes Joed's, Sohnes Pedajah's, Sohnes Kolajah's, Sohnes Maaßejah's, Sohnes Ithiel's, Sohnes Jeschajah's, 8. und

11. VI. Die Bevölkerung Jeruschalajim's und die Einweihung der Mauern, nebst eingefügten Stammhäupter-, Priester- und Levitenverzeichnissen. (Kapp. 11. 12.) S. hierüber die Einleitung zu Kap. 8. — 1. 2. Durch die hier beschriebene Maßregel mußte Jerusch. schon eine ziemliche Bevölkerung bekommen, z. B. schon von den mit Serubabel heraufgezogenen allein an 20,000 Seelen. „Die Städte" des Landes im Gegensatz zu Jerusch., der durch den Tempel geheiligten Hauptstadt. Die fromme Innigkeit, die in V. 2. weht, zeugt für die Abfassung durch Nechemj. Knüpfen wir die V. 1. 2. in Gedanken an 7, 5., so kann es nicht auffallen, daß in ihnen von Nechemj. selbst nicht die Rede ist, da sie dann doch gänzlich abhängig von 7, 5. sind. — 3. 4. Nachdem so die Grundsätze angegeben waren, nach denen eine größere Bevölkerung Jerusch.'s beschafft wurde, lag es ganz nahe, über diese und die des ganzen Landes noch einige Notizen zu geben. Zuerst, daß auf dem Lande Jeder in seinem

nächst ihm Gabbai, Sallai, neun hundert acht und zwanzig; 9. und Joel, Sohn Sichri's, war Aufseher über sie, und Jehudah, Sohn Hasnuah's, über die Stadt der zweite. 10. Von den Priestern: Jedajah, Sohn Jojarib's, Jachin, 11. Serajah, Sohn Chilkijah's, Sohnes Meschullam's, Sohnes Zadok's, Sohnes Merajoth's, Sohnes Achitub's, Vorsteher des Hauses Gottes, 12. und ihre Brüder, welche den Dienst verrichten im Hause, acht hundert zwei und zwanzig; und Adajah, Sohn Jerocham's, Sohnes Pelaljah's, Sohnes Amzi's, Sohnes Secharjah's, Sohnes Paschchur's, Sohnes Malkijah's, 13. und seine Brüder, Häupter der Stammhäuser, zwei hundert zwei und vierzig; und Amascheßai, Sohn Asarel's, Sohnes Achsai's, Sohnes Meschillemoth's, Sohnes Immer's, 14. und ihre Brüder, wackere Helden, ein hundert acht und zwanzig; und Aufseher über sie war Sabdiel, Sohn Hagdolim's. 15. Und von den Levijim: Schemajah, Sohn Chaschub's, Sohnes Asrikam's, Sohnes Chaschabjah's, Sohnes Bunni's, 16. und Schabthai und Josabad über die äußere Verrichtung am Hause Gottes, von den Häuptern der Levijim; 17. und Matthanjah, Sohn Micha's, Sohnes Sabdi's, Sohnes Aßaph's, Führer des Anfangs, der beim Gebete anstimmt, und Bakbukjah, der zweite von seinen Brüdern, und Abda, Sohn Schammua's, Sohnes Galal's, Sohnes Jedithun's; 18. alle Levijim in der heiligen Stadt zwei hundert vier und achtzig. 19. Und die Thorwärter Akkub, Talmon und ihre Brüder, die

ושמנה: (ט) ויואל בן־זכרי פקיד
עליהם ויהודה בן־הסנואה על־העיר
משנה: (י) מן־הכהנים ידעיה בן־
יויריב יכין: (יא) שריה בן־חלקיה
בן־משלם בן־צדוק בן־מריות בן־
אחיטוב נגד בית האלהים: (יב) ואחיהם
עשה המלאכה לבית שמנה מאות
עשרים ושנים ועדיה בן־ירחם בן־
פלליה בן־אמצי בן־זכריה בן־פשחור
בן־מלכיה: (יג) ואחיו ראשים לאבות
מאתים ארבעים ושנים ועמשסי בן־
עזראל בן־אחזי בן־משלמות בן־אמר:
(יד) ואחיהם גברי חיל מאה עשרים
ושמנה ופקיד עליהם זבדיאל בן־
הגדולים: (טו) ומן־הלוים שמעיה בן־
חשוב בן־עזריקם בן־חשביה בן־בוני:
(טז) ושבתי ויוזבד על־המלאכה החיצנה
לבית האלהים מראשי הלוים: (יז)
ומתניה בן־מיכא בן־זבדי בן־אסף
ראש התחלה יהודה לתפלה ובקבקיה
משנה מאחיו ועבדא בן־שמוע בן־גלל
בן־ידיתון: (יח) כל־הלוים בעיר
הקדש מאתים שמנים וארבעה:
(יט) והשוערים עקוב טלמון ואחיהם

דגש אחר שורק v. 15. ידותון קרי v. 17.

Eigenthume, also da wo er seine Erbflur hatte, wohnte, also auch die Stämme Jehudah und Binjamin (Jisrael), die Priester, Leviten und Tempeldiener gesondert; 2) in Jerusch. wohnten aber sowohl vom Stamme Jehudah, als vom St. Binjamin; 3, insonders die „Häupter der Landschaft," die „Obersten des Volkes" V. 1. Es werden daher diese aufgeführt V. 4—24., dann die Städte, in welchen Jehudah V. 25—30., und Binjamin V. 31—34. wohnte, namhaft gemacht. Es sind dies durchaus echte Angaben aus Nechemj.'s Zeit. Mit Recht macht Herzf. dafür geltend: den nur verhältnißmäßigen Anwuchs der Leviten, namentlich auch der Tempelwächter seit Serubabel, vgl. Esra 2, 40—42. mit hier V. 18. 19. vgl. Esra 8, 15., so wie einzelne Notizen von Persönlichkeiten, die genau der Zeit nach passen. — 17. Zunz erschien der V. verdächtig, allein Herzf. wendet ein, daß dann eine Hauptklasse der Leviten,

in den Thoren wachen, ein hundert zwei und
siebenzig. 20. Aber das übrige Jisrael, die
Priester, die Levijim in allen Stähten Jehu=
dah's, ein Jeder in seinem Erbtheil. 21. Und
die Tempeldiener wohnten auf dem Ophel, und
Zicha und Gischpa waren über die Tempeldiener.
22. Und der Aufseher der Levijim in Jeruscha=
lajim war Ussi, Sohn Bani's, Sohnes Cha=
schabjah's, Sohnes Matthanjah's, Sohnes
Micha's, von den Söhnen Aßaph's, den Sän=
gern, über die Verrichtungen im Hause Gottes.
23. Denn ein Gebot des Königs war über sie
ergangen, und ein fester Lohn für die Sänger,
Tägliches an seinem Tage. 24. Und Pethachjah,
Sohn Meschesabel's, von den Söhnen Serach's,
des Sohnes Jehudah's, war zu Handen des
Königs für alle Angelegenheit des Volkes.
25. Aber in den Flecken auf ihren Fluren
wohnten von den Söhnen Jehudah's in Kirjath
Arba und seinen Töchterstädten, und in Dibon
und seinen Töchterstädten, und in Jekabzeel
und seinen Flecken, 26. und in Jeschua und
in Moladah und in Beth=Pelet, 27. und in
Chazar=Schual und in Beer Scheba und in
seinen Töchterstädten, 28. und in Ziklag und
in Mechonah und in seinen Töchterstädten,
29. und in En=Rimmon, und in Zoreah und
in Jarmuth, 30. Sanoach, Adullam und ihren

הַשֹּׁמְרִים בַּשְּׁעָרִים מֵאָה שִׁבְעִים וּשְׁנָיִם׃
(כ) וּשְׁאָר יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּכָל־
עָרֵי יְהוּדָה אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ׃ (כא) וְהַנְּתִינִים
יֹשְׁבִים בָּעֹפֶל וְצִיחָא וְגִשְׁפָּא עַל־
הַנְּתִינִים׃ (כב) וּפְקִיד הַלְוִיִּם בִּירוּשָׁלִַם
עֻזִּי בֶן־בָּנִי בֶּן־חֲשַׁבְיָה בֶּן־מַתַּנְיָה בֶּן
מִיכָא מִבְּנֵי אָסָף הַמְשֹׁרְרִים לְנֶגֶד
מְלֶאכֶת בֵּית־הָאֱלֹהִים׃ (כג) כִּי־מִצְוַת
הַמֶּלֶךְ עֲלֵיהֶם וַאֲמָנָה עַל־הַמְשֹׁרְרִים
דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ׃ (כד) וּפְתַחְיָה בֶּן
מְשֵׁיזַבְאֵל מִבְּנֵי־זֶרַח בֶּן־יְהוּדָה לְיַד
הַמֶּלֶךְ לְכָל־דָּבָר לָעָם׃ (כה) וְאֶל־
הַחֲצֵרִים בִּשְׂדֹתָם מִבְּנֵי יְהוּדָה יָשְׁבוּ
בְּקִרְיַת הָאַרְבַּע וּבְנֹתֶיהָ וּבְדִיבֹן וּבְנֹתֶיהָ
וּבִיקַּבְצְאֵל וַחֲצֵרֶיהָ׃ (כו) וּבְיֵשׁוּעַ
וּבְמֹלָדָה וּבְבֵית־פָּלֶט׃ (כז) וּבַחֲצַר
שׁוּעָל וּבִבְאֵר שָׁבַע וּבְנֹתֶיהָ׃ (כח) וּבְצִקְלַג
וּבִמְכֹנָה וּבִבְנֹתֶיהָ׃ (כט) וּבְעֵין רִמּוֹן
וּבְצָרְעָה וּבְיַרְמוּת׃ (ל) זָנֹחַ עֲדֻלָּם

v. 21. נ״א וְגִשְׁפָּא

die Sänger, in Jerusch. gefehlt hätten. Zunz emendirt התהלה für התחלה, was Herzf. annimmt und die 4 Worte ראש התחלה יהודה לתפלה für interpolirt hält. Dem kann man nicht beistimmen; denn dann wären diese Leviten als Sänger gar nicht bezeichnet, und dies, wie die Analogie der anderen Verse und das משנה מאחיו hinter ובקבקיה fordert mindestens ראש התחלה. Damit ist der Matthanjah als oberster Chorführer bezeichnet und התחלה ist dadurch prägnant, weil der richtige Anfang beim Gesang für Takt und Tonart das Allerwichtigste ist; um dies noch näher anzugeben, wird יהודה לתפלה hinzugefügt (יְהוֹדֶה 3 pers für יודה), und können diese 4 Worte leicht eine längst gangbare Formel gewesen sein, um den Choragegen zu betiteln. Man erinnere sich, daß תפלה auch technischer Ausdruck in Psalmüberschriften ist, und daß wir uns hiermit überhaupt auf dem dunkeln Gebiete der hebr. Musik befinden. — Ueber Aßaph und Jedithun s. S. 360. 363. — 21. S. 3, 26. — 22—24. geben noch einige Notizen; zuerst über den Obervorsteher aller Levijim (während 15. 16. die Häupter bei den äußeren Verrichtungen, 17 der Chorführer benannt ist, wobei freilich ein Urenkel „Mathanja's, des Sohnes Micha's" als Obervorsteher genannt wird, während V. 17. „ein Mathanjah, S. Micha's" Chorführer ist.) Dann daß die Sänger von Seiten des Königs für ihren Dienst einen bestimmten Lohn erhielten, d. i. des persischen Königs vgl. Esr. 6, 10. מצוה vgl. 13, 5. — Endlich V. 24. von einem Vertreter des Königs. Nach Herodot war jedem Statthalter ein Beamter zur Seite gestellt, der Alles besorgte, was der persische König mit Umgehung des Satrapen oder Pascha unmittelbar dem Volke eröffnet haben wollte. Mit diesem Würdenträger schließt das Verzeichniß sehr angemessen. — 25—30. Es werden hier die jetzt wieder aufblühenden Städte im Stamme Jehudah genannt, worüber wie über das

Flecken, Lachisch und seinen Fluren, Asekah und seinen Töchterstädten, und sie lagerten von Beer Scheba bis zum Thale Hinnom. 31. Und die Söhne Binjamin's von Geba an, in Michmasch und Aja und Beth-El und seinen Töchterstädten, 32. Anathoth, Nob, Ananjah, 33. Chazor, Ramah, Gitthajim, 34. Chadid, Zeboim, Neballat, 36. Lod und Ono, im Thale der Zimmerer. 35. Und von den Levijim Abtheilungen in Jehudah und bis Binjamin. —

וַחֲצֵרֵיהֶם לָכִישׁ וּשְׂדֹתֶיהָ עֲזֵקָה וּבְנֹתֶיהָ
וַיַּחֲנוּ מִבְּאֵר־שֶׁבַע עַד־גֵּיא הִנֹּם׃
(לא) וּבְנֵי בִנְיָמִן מִגָּבַע מִכְמָשׂ וְעַיָּה
וּבֵית־אֵל וּבְנֹתֶיהָ׃ (לב) עֲנָתוֹת נֹב עֲנָנְיָה׃
(לג) חָצוֹר רָמָה גִּתָּיִם׃ (לד) חָדִיד
צְבֹעִים נְבַלָּט׃ (לה) לֹד וְאוֹנוֹ גֵּי
הַחֲרָשִׁים׃ (לו) וּמִן־הַלְוִיִּם מַחְלְקוֹת
יְהוּדָה לְבִנְיָמִין׃

12. 1. Und dies sind die Priester und Levijim, welche heraufzogen mit Serubabel, Sohn Schealthiel's, und Jeschua. Serajah, Jirmejah, Esra, 2. Amarjah Malluch, Chattusch, 3. Schechanjah, Rechum, Meremoth, 4. Iddo, Ginthoi, Abijah, 5. Mijamin, Maadjah, Bilgah, 6. Schemajah und Jojarib, Jedajah, 7. Sallu, Amok, Chilkijah, Jedajah, dies waren die Häupter der Priester und ihre Brüder in den Tagen Jeschua's. 8. Und die Levijim Binnui, Kadmiel, Scherebjah, Jehudah, Matthanjah, über die Gesangchöre, er und seine

יב (א) וְאֵלֶּה הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם אֲשֶׁר
עָלוּ עִם־זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל וְיֵשׁוּעַ
שְׂרָיָה יִרְמְיָה עֶזְרָא׃ (ב) אֲמַרְיָה מַלּוּךְ
חַטּוּשׁ׃ (ג) שְׁכַנְיָה רְחֻם מְרֵמֹת׃
(ד) עִדּוֹא גִנְּתוֹי אֲבִיָּה׃ (ה) מִיָּמִין
מַעַדְיָה בִּלְגָּה׃ (ו) שְׁמַעְיָה וְיוֹיָרִיב
יְדַעְיָה׃ (ז) סַלּוּ עָמוֹק חִלְקִיָּה יְדַעְיָה
אֵלֶּה רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים וַאֲחֵיהֶם בִּימֵי
יֵשׁוּעַ׃ (ח) וְהַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ בִּנּוּי קַדְמִיאֵל
שֵׁרֵבְיָה יְהוּדָה מַתַּנְיָה עַל־הֻיְּדוֹת הוּא

נ״א חָצוֹר v. 33. ; עמי׳ הַיְדוֹת v. 8.

Thal Hinnom man die Bemerkungen zu Josch. K. 15. lese. Neu genannt sind hier nur: Jeschua, nach Schwarz das Dorf Isue, in der Nähe des 2 St. östlich von Ekron gelegenen Dorfes Chulda, wo von der einen Seite die „Niederung" beginnt; Mechonah, wovon auch Schwarz schweigt, Roland vergleicht Mechanus, nach Hieron. ein Flecken zwischen Eleutheropolis und Jerusch.; endlich En-Rimmon, von dem es zweifelhaft, ob es mit Ajin oder mit Rimmon identisch. — 31—35. Die Städte Binjamin's s. Josch. K. 18. und Anm. Michmasch s. II. S. 299. 751. Anathoth s. zu Esra 2, 23. Nob s. II. S. 343. Neu werden hier genannt: Ananjah, wahrscheinlich das 1 St. nördlich von Jerusch. am Wege nach Mizpah liegende Dorf Beth Chaninah; Chazor, 1/2 St. nordöstl. von Beth-El sieht man noch jetzt die Ruinen Thel-Chazor; Githajim, vielleicht das jetzige Ramleh, das auch Gath genannt wird, da Ramleh auf der Stelle des ehemaligen Gath erbaut ist; Chadid, 2 St. östl. von Lud auf der Spitze eines runden Berges liegt das Dorf al Chadida; Zebojim, 5/4 St. westl. von Jerusch. auf einem hohen Berge das Dorf Zuba; Neballat, 2 St. nordöstl. von Ramleh ein großes Dorf Beth Naballa (Schwarz.) Lod und Ono, s. zu Esra 2, 33. Im Jerusch. Megillah 1. wird Lod und Ono das Charaschim-Thal genannt. —

12. 1—26. Bis hierher war die Einrückung der Bevölkerung und Würdenträger in Jerusch., sowie die Aufzählung der übrigen wieder bewohnten Städte durch Nechemj. selbst ganz erklärlich. Die Notizen V. 1—26. aber können nicht von Nechemj. herrühren, sondern sind später an dieser Stelle eingefügt: 1, weil sie den Zusammenhang gänzlich zerreißen; 2, einerseits nicht die Häupter zu Nechemj.'s Zeit, sondern frühere nennen; 3, weil sie aber andrerseits dennoch bis in die Zeit Alexanders d. Gr. hinabreichen. Es werden vielmehr gegeben: a, Namen von Priestern und Levijim, die mit Serubabel zogen, Priester, die an der Spitze von Abtheilungen standen, von denen aber unter

וְאֶחָיו׃ (ט) וּבַקְבֻּקְיָה וְעֻנּוֹ אֲחֵיהֶם
לְנֶגְדָּם לְמִשְׁמָרוֹת׃ (י) וְיֵשׁוּעַ הוֹלִיד
אֶת־יוֹיָקִים וְיוֹיָקִים הוֹלִיד אֶת־אֶלְיָשִׁיב
וְאֶלְיָשִׁיב הוֹלִיד אֶת־יוֹיָדָע׃ (יא) וְיוֹיָדָע
הוֹלִיד אֶת־יוֹנָתָן וְיוֹנָתָן הוֹלִיד אֶת־יַדּוּעַ׃
(יב) וּבִימֵי יוֹיָקִים הָיוּ כֹהֲנִים רָאשֵׁי
הָאָבוֹת לִשְׂרָיָה מְרָיָה לְיִרְמְיָה חֲנַנְיָה׃
(יג) לְעֶזְרָא מְשֻׁלָּם לַאֲמַרְיָה יְהוֹחָנָן׃
(יד) לִמְלוּכִי יוֹנָתָן לִשְׁבַנְיָה יוֹסֵף׃
(טו) לְחָרִם עַדְנָא לִמְרָיוֹת חֶלְקָי׃
(טז) לְעִדּיא זְכַרְיָה לְגִנְּתוֹן מְשֻׁלָּם׃
(יז) לַאֲבִיָּה זִכְרִי לְמִנְיָמִין לְמוֹעַדְיָה
פִּלְטָי׃ (יח) לְבִלְגָּה שַׁמּוּעַ לִשְׁמַעְיָה
יְהוֹנָתָן׃ (יט) וּלְיוֹיָרִיב מַתְּנַי לִידַעְיָה
עֻזִּי׃ (כ) לְסַלַּי קַלָּי לְעָמוֹק עֵבֶר׃
(כא) לְחִלְקִיָּה חֲשַׁבְיָה לִידַעְיָה נְתַנְאֵל׃
(כב) הַלְוִיִּם בִּימֵי אֶלְיָשִׁיב יוֹיָדָע וְיוֹחָנָן
וְיַדּוּעַ כְּתוּבִים רָאשֵׁי אָבוֹת וְהַכֹּהֲנִים
עַל־מַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ הַפָּרְסִי׃ (כג) בְּנֵי
לֵוִי רָאשֵׁי הָאָבוֹת כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר
דִּבְרֵי הַיָּמִים וְעַד־יְמֵי יוֹחָנָן בֶּן־אֶלְיָשִׁיב׃
(כד) וְרָאשֵׁי הַלְוִיִּם חֲשַׁבְיָה שֵׁרֵבְיָה

v. 9. ועני קרי
v. 14. למליכו קרי
v. 16. נ״א לְעִדּיא לעדוא קרי

Brüder. 9. Und Bakbukjah und Unni, ihre Brüder, über die Wachen. 10. Und Jeschua zeugte den Jojakim, und Jojakim zeugte den Eljaschib, und Eljaschib zeugte den Jojadah, 11. und Jojada zeugte den Jonathan, und Jonathan zeugte den Jaddua. 12. Und in den Tagen Jojakim's waren Priester, Häuser der Stammhäupter, für Serajah: Merajah, für Jirmejah: Chananjah, 13. für Esra: Meschullam, für Amarjah: Jehochanan, 14. für Melichu: Jonathan, für Schebanjah Joßeph, 15. für Charim: Adna, für Merajoth: Chelkai, 16. für Iddo: Secharjah, für Ginthon: Meschullam, 17. für Abijah: Sichri, für Minjamin, für Moadjah: Piltai, 18. für Bilgah: Schammua, für Schemajah: Jehonathan, 19. und für Jojarib: Mathnai, für Jedajah: Ussi, 20. für Sallai: Kallai, für Amok: Eber, 21. für Chilkijah: Chaschabjah, für Jedajah: Nethanel. 22. Die Levijim in den Tagen Eljaschib's, Jojada's und Jochanan's und Jaddua's sind die Stammhäupter aufgeschrieben, so wie die Priester unter der Regierung Darjawesch', des Parßi. 23. Die Söhne Levi's, die Stammhäupter, sind aufgeschrieben im Buche der Zeitgeschichte, bis zu den Tagen Jochanan's, des Sohnes Eljaschib's. 24. Und

den Priestern nur der letzte, Jedajah auch 7, 39., unter den Leviten nur Jeschua, Kadmiel auch 7, 43. genannt werden, ein Metthanjah als Choraget auch zu Nechemj.'s Zeit 11, 17. b, Die Hohenpriester von Serubabel bis Alexander d. Gr. nämlich Jeschua, Jojakim (483—453), unter dem also Esra ankam, Eljaschib (453—413), in dessen Zeit die eigentliche Geschichte dieses Buches fiel, Jojada (413—373), Jonathan (373—341), Jaddua (341—321), unter welchem Alexander d. Gr. nach Jerusch. kam (B. 10, 11.). Daß diese Verse, weil sie so weit hinuntergreifen, interpolirt sind, können wir nicht annehmen. Es müssen dann B. 22. 23. auch dafür angesehn werden. Zeugt doch vielmehr auch B. 26., der Nechemj., Esra und Jojakim in eine Zeit setzt, daß es sich nur um spät zusammengeraffte, beiläufig hier angemerkte Notizen handelt. c, die Nachfolger der B. 1—7. genannten Abtheilungspriester unter dem Hohenpriester Jojakim, wobei Chattusch ausgelassen, für Rechum Charim, für Meremoth Merajoth steht, außer kleineren

die Häupter der Levijim waren: Chaschabjah, Scherebjah und Jeschua, Sohn Kadmiel's; und ihre Brüder zu ihrer Seite zu loben und zu danken nach dem Gebote David's, des Gottesmannes, Wacht um Wacht: 25. Matthanjah und Bakbukjah; Obadjah, Meschullam, Talmon, Akkub, Thorwärter, hatten die Wacht an den Schwellen der Thore. 26. Diese waren in den Tagen Jojakim's, Sohnes Jeschua's, Sohnes Jozadak's, und in den Tagen Nechemjah's, des Landpflegers, und Esra's, des Priesters, der Schriftgelehrten. — 27. Und bei der Einweihung der Mauer Jeruschalajim's berief man die Levijim von all ihren Orten, daß sie nach Jeruschalajim kämen, zu vollziehen die Einweihung und ein Freudenfest, auch mit Dankgesängen und mit Liedern, Zymbeln, Harfen und mit Zithern. 28. Da versammelten sich die Söhne der Sänger auch aus dem Kreise rings um Jeruschalajim, und aus den Flecken von Netopphah, 29. und aus Beth-Gilgal, und aus den Fluren von Geba und Asmaveth, denn Flecken hatten sich die Sänger gebaut rings um Jeruschalajim. 30. Und es reinigten sich die Priester und Levijim, und reinigten das Volk und die Thore und die Mauer. 31. Da ließ ich die Obersten Jehudah's auf die Mauer ziehen, und stellte zwei große Gesangchöre und Aufzüge auf:

וְיֵשׁוּעַ בֶּן־קַדְמִיאֵל וַאֲחֵיהֶם לְנֶגְדָּם
לְהַלֵּל לְהוֹדוֹת בְּמִצְוַת דָּוִיד אִישׁ־
הָאֱלֹהִים מִשְׁמָר לְעֻמַּת מִשְׁמָר׃
(כה) מַתַּנְיָה וּבַקְבֻּקְיָה עֹבַדְיָה מְשֻׁלָּם
טַלְמוֹן עַקּוּב שֹׁמְרִים שׁוֹעֲרִים מִשְׁמָר
בַּאֲסֻפֵּי הַשְּׁעָרִים׃ (כו) אֵלֶּה בִּימֵי
יוֹיָקִים בֶּן־יֵשׁוּעַ בֶּן־יוֹצָדָק וּבִימֵי נְחֶמְיָה
הַפֶּחָה וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסּוֹפֵר׃ (כז) וּבַחֲנֻכַּת
חוֹמַת יְרוּשָׁלַם בִּקְשׁוּ אֶת־הַלְוִיִּם מִכָּל־
מְקוֹמֹתָם לַהֲבִיאָם לִירוּשָׁלָם לַעֲשֹׂת
חֲנֻכָּה וְשִׂמְחָה וּבְתוֹדוֹת וּבְשִׁיר מְצִלְתַּיִם
נְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת׃ (כח) וַיֵּאָסְפוּ בְּנֵי
הַמְשֹׁרְרִים וּמִן־הַכִּכָּר סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלַם
וּמִן־חַצְרֵי נְטֹפָתִי׃ (כט) וּמִבֵּית הַגִּלְגָּל
וּמִשְּׂדוֹת גֶּבַע וְעַזְמָוֶת כִּי חֲצֵרִים בָּנוּ
לָהֶם הַמְשֹׁרְרִים סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלָם׃
(ל) וַיִּטַּהֲרוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וַיְטַהֲרוּ
אֶת־הָעָם וְאֶת־הַשְּׁעָרִים וְאֶת־הַחוֹמָה׃
(לא) וָאַעֲלֶה אֶת־שָׂרֵי יְהוּדָה מֵעַל לַחוֹמָה
וָאַעֲמִידָה שְׁתֵּי תוֹדֹת גְּדוֹלֹת וְתַהֲלֻכֹת
לַיָּמִין מֵעַל לַחוֹמָה לְשַׁעַר הָאַשְׁפֹּת׃

עטי׳ לִידַעְיָה v. 21. נ״א הַמְּשֹׁרְרִים v. 29.
נ״א וְאַעֲלֶה v. 31.

Varianten (12—21). — Eigentlich sollten nun die Häupter der Levijim unter Jojakim, dann der Priester unter Eljaschib u. s. w. mitgetheilt werden; es wird aber nur auf andere Quellen verwiesen. Der V. 22. genannte Darjawesch kann daher nur Darius Nothos sein, unter dessen Regierung theils Eljaschib, theils Jojada Hohepriester waren. — In V. 25. wollen Raschi und Rabe statt באספי: בספי lesen und allerdings ist סף und ספים mit שערים verbunden, häufig. And.: „an den Vorrathshäusern der Thore," was freilich keine Anschauung giebt. — 27. S. Einleit. zu K. 8. Es war bei den Alten Sitte, die Mauern ihrer Städte den Göttern zu weihen, und sie in Folge dessen für heilig zu halten. Hier bestand die Weihe in zwei feierlichen Zügen mit Gesangchören und Priestern mit Trompeten, die von den entgegengesetzten Seiten kamen, dann im Tempel zusammentrafen, woselbst Freuden- und Dankopfer gebracht wurden. מצלתים s. zu Esr. 3, 10. Ueber נבל und כנור s. S. 85. — 28. Nethophah s. Esr. 2, 22. — 29. Beth Hagilgal, identisch mit Gilgal, s. II. S. 25. Geba s. II. S. 94. Asmaveth s. Esra 3, 24. — 30. Die Reinigung der Thore und Mauern hat ein Analagon in der Reinigung der im Kriege erbeuteten Dinge s. I. S. 826. — 31. תודות was 12, 8. הידות; es sind die Gesangchöre der Leviten, die תהלכת die feierlich folgende Begleiter. Ueber die im Folgenden erwähnten Lokalitäten s. zu K. 3. Nach der dort gegebenen Uebersicht ist ersichtlich, daß der eine Zug vom, auf der

(einer) zur Rechten auf der Mauer vom Mistthore, 32. und dahinter zog Hoschajah und die Hälfte der Obersten Jehudah's, 33. und Asarjah, Esra und Meschullam, 34. Jehudah und Binjamin und Schemajah und Jirmejah; 35. und von den Söhnen der Priester mit den Trompeten: Secharjah, Sohn Jonathan's, Sohnes Schemajah's, Sohnes Matthanjah's, Sohnes Michajah's, Sohnes Saccur's, Sohnes Aßaph's, 36. und seine Brüder: Schemajah und Asarel, Milalai, Gilalai, Maai, Nethanel und Jehudah, Chanani mit den Instrumenten David's, des Gottesmannes, und Esra, der Schriftgelehrte, vor ihnen her; 37. und über dem Quellthore, ihnen gegenüber, stiegen sie auf den Stufen zur Stadt David's auf den Aufgang zur Mauer oberhalb des Hauses David's bis zum Wasserthore in Osten. 38. Und der zweite Gesangchor, der entgegengesetzt zog, hinter ihm ich und die Hälfte des Volkes auf der Mauer oberhalb des Ofenthurmes bis zur breiten Mauer, 39. und oberhalb des Thores Ephrajim und über das alte Thor und das Fischthor und den Thurm Chananel und den Thurm Meah bis zum Schafthore, und sie blieben stehen am Gefängnißthore. 40. Und beide Gesangchöre stellten sich im Hause Gottes auf, auch ich und die Hälfte der Vorsteher bei mir, 41. und die Priester Eljakim, Maaßejah, Minjamin, Michajah, Eljoenai, Secharjah, Chananjah, mit den Trompeten; 42. und Maaßejah und Schemajah und Eleaser und Ussi und Jehochanan und Malkijah und Elam und Eser, und die Sänger spieleten und Jisrachjah

(לב) וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵיהֶם הוֹשַׁעְיָה וַחֲצִי שָׂרֵי
יְהוּדָה׃ (לג) וַעֲזַרְיָה עֶזְרָא וּמְשֻׁלָּם׃
(לד) יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וּשְׁמַעְיָה וְיִרְמְיָה׃
(לה) וּמִבְּנֵי הַכֹּהֲנִים בַּחֲצֹצְרוֹת זְכַרְיָה
בֶן־יוֹנָתָן בֶּן־שְׁמַעְיָה בֶּן־מַתַּנְיָה בֶּן־
מִיכָיָה בֶּן־זַכּוּר בֶּן־אָסָף׃ (לו) וְאֶחָיו
שְׁמַעְיָה וַעֲזַרְאֵל מִלֲלַי גִּלֲלַי מָעַי נְתַנְאֵל
וִיהוּדָה חֲנָנִי בִּכְלֵי־שִׁיר דָּוִיד אִישׁ
הָאֱלֹהִים וְעֶזְרָא הַסּוֹפֵר לִפְנֵיהֶם׃
(לז) וְעַל שַׁעַר הָעַיִן וְנֶגְדָּם עָלוּ עַל־
מַעֲלוֹת עִיר דָּוִיד בַּמַּעֲלֶה לַחוֹמָה מֵעַל
לְבֵית דָּוִיד וְעַד שַׁעַר הַמַּיִם מִזְרָח׃
(לח) וְהַתּוֹדָה הַשֵּׁנִית הַהוֹלֶכֶת לְמוֹאל
וַאֲנִי אַחֲרֶיהָ וַחֲצִי הָעָם מֵעַל לְהַחוֹמָה
מֵעַל לְמִגְדַּל הַתַּנּוּרִים וְעַד הַחוֹמָה
הָרְחָבָה׃ (לט) וּמֵעַל לְשַׁעַר־אֶפְרַיִם
וְעַל־שַׁעַר הַיְשָׁנָה וְעַל־שַׁעַר הַדָּגִים
וּמִגְדַּל חֲנַנְאֵל וּמִגְדַּל הַמֵּאָה וְעַד שַׁעַר
הַצֹּאן וְעָמְדוּ בְּשַׁעַר הַמַּטָּרָה׃ (מ)
וַתַּעֲמֹדְנָה שְׁתֵּי הַתּוֹדֹת בְּבֵית הָאֱלֹהִים
וַאֲנִי וַחֲצִי הַסְּגָנִים עִמִּי׃ (מא) וְהַכֹּהֲנִים
אֶלְיָקִים מַעֲשֵׂיָה מִנְיָמִין מִיכָיָה אֶלְיוֹעֵינַי
זְכַרְיָה חֲנַנְיָה בַּחֲצֹצְרוֹת׃ (מב) וּמַעֲשֵׂיָה
וּשְׁמַעְיָה וְאֶלְעָזָר וְעֻזִּי וִיהוֹחָנָן וּמַלְכִּיָּה
וְעֵילָם וָעָזֶר וַיַּשְׁמִיעוּ הַמְשֹׁרְרִים וְיִזְרַחְיָה

v. 32. נ״א הוֹשַׁעְיָה v. 35. נ״א בֶּן־
v. 38. יתיר א׳

Südseite befindlichen Mistthor rechts gehend, (rechts wenn man das Antlitz zur Stadt wendet), zu dem Quellenthor vom Süden her bis zum Wasserthor auf der Ostseite der Stadt gelangte; der andere Zug links gehend, die Westseite bewandelnd (vor dem hier nicht erwähnten Thal- und Eckthor vorrüber), auf der Nordseite das Ephrajimsthor, das alte Thor, dann auf der Ostseite von Norden kommend das Fischthor und das Schafthor passirte, und bis zum Wachtthore gelangte, das vom Wasserthore, wo der erste Zug hielt, nur noch durch das Roßthor getrennt war. —

der Aufseher. 43. Und man opferte an selbigem Tage große Opfer und freuete sich, denn Gott hatte sie mit großer Freude erfreut, und auch die Weiber und Kinder freueten sich, und die Freude Jeruschalajim's ward bis in die Ferne gehört. 44. Und es wurden an selbigem Tage Männer über die Gemächer für die Vorräthe an Heben, an Erstlingen und an Zehenten bestellt, darin von den Fluren der Städte die gesetzlichen Gaben für Priester und Levijim zu sammeln, denn Freude hatte Jehudah an den Priestern und den Levijim, die standen, 45. und die Wacht ihres Gottes wahrten und die Wacht der Reinigung, und als Sänger und Thorwärter, nach dem Gebote David's und Schelomoh's, seines Sohnes; 46. denn in den Tagen David's und Aßaph's vor Alters schon gab es Häupter der Sänger und Loblieder und Dankgesänge zu Gott. 47. Und ganz Jisrael gab in den Tagen Serubabel's und in den Tagen Nechemjah's Gaben an die Sänger und Thorwärter, das Tägliche an seinem Tage, und heiligten für die Levijim, und die Levijim heiligten für die Söhne Ahron's. —

VIII. Spätere Einrichtungen Nechemjah's.

13. 1. An selbigem Tage wurde im

הַפָּקִיד׃ (מג) וַיִּזְבְּחוּ בַיּוֹם־הַהוּא זְבָחִים
גְּדוֹלִים וַיִּשְׂמָחוּ כִּי הָאֱלֹהִים שִׂמְּחָם
שִׂמְחָה גְדוֹלָה וְגַם הַנָּשִׁים וְהַיְלָדִים
שָׂמֵחוּ וַתִּשָּׁמַע שִׂמְחַת יְרוּשָׁלִַם עַד־
מֵרָחוֹק׃ (מד) וַיִּפָּקְדוּ בַיּוֹם הַהוּא
אֲנָשִׁים עַל־הַנְּשָׁכוֹת לָאוֹצָרוֹת לַתְּרוּמוֹת
לָרֵאשִׁית וְלַמַּעַשְׂרוֹת לִכְנוֹס בָּהֶם לִשְׂדֵי
הֶעָרִים מְנָאוֹת הַתּוֹרָה לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם
כִּי שִׂמְחַת יְהוּדָה עַל־הַכֹּהֲנִים וְעַל־
הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים׃ (מה) וַיִּשְׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת
אֱלֹהֵיהֶם וּמִשְׁמֶרֶת הַטָּהֳרָה וְהַמְשֹׁרְרִים
וְהַשֹּׁעֲרִים כְּמִצְוַת דָּוִיד שְׁלֹמֹה בְנוֹ׃
(מו) כִּי־בִימֵי דָוִיד וְאָסָף מִקֶּדֶם רָאשֵׁ
הַמְשֹׁרְרִים וְשִׁיר־תְּהִלָּה וְהֹדוֹת
לֵאלֹהִים׃ (מז) וְכָל־יִשְׂרָאֵל בִּימֵי
זְרֻבָּבֶל וּבִימֵי נְחֶמְיָה נֹתְנִים מְנָיוֹת
הַמְשֹׁרְרִים וְהַשֹּׁעֲרִים דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ
וּמַקְדִּשִׁים לַלְוִיִּם וְהַלְוִיִּם מַקְדִּשִׁים
לִבְנֵי אַהֲרֹן׃

יג (א) בַּיּוֹם הַהוּא נִקְרָא בְּסֵפֶר מֹשֶׁה

ב׳ טעמים v. 44. ראשי קרי v. 46.
נ״א וְהַלְוִיִּם v. 47.

43. Aehnliches Esr. 3, 13. — 44—47. Die öftere Erwähnung der Sänger, Leviten, Priester bei der Einweihung giebt dem Bearbeiter (vgl. V. 47.) Gelegenheit, einiges Nähere über diese, namentlich über die Leviten hinzuzufügen, und zwar wie das Volk sich ihrer freute, wie es ihnen mit Freuden Gaben reichte, und wie die innere Organisation der Leviten schon seit den Zeiten David's und Schelomoh's bestehe. מנאות התורה Abgaben an die Priester und Levijim, welche das Gesetz bestimmt hatte. — 45. משמרת הטהרה theils die Aufsicht über alle die „Reinigkeit" betreffende Fälle, die Entscheidung in allen fraglichen Fällen, theils die Funktion bei der „Reinigung" s. I. S. 589. ff. — 46. Da die Funktionen der Priester und Levijim auf die Thorah (V. 44.) sich gründeten, so wird die Institution der Sänger und Thorwärter unter den Levijim auf David und Schelomoh zurückgeführt, s. hierüber an angemessener Stelle zur Chronik. — 47. Das Volk weihete (מקדישים) von seinem Ertrage für die Levijim, diese von dem was sie bekamen für die Priester (Zehnten vom Zehnten). —

13. Dritter Absatz: Spätere Einrichtungen Nechemjah's (K. 13.) Mit der in K. 12. berichteten Mauereinweihung ist das erste Hauptwerk Nechemjah's vollbracht. Nach ihr haben wir uns im Thischri des folg. Jahres das in der Episode K. 8—10. Erzählte zu denken, und knüpfte sich die weitere Verwaltung Nechemj.'s als Pascha

Buche Moscheh's vor den Ohren des Volkes gelesen, und es fand sich darin geschrieben, daß kein Ammoni und Moabi in die Gemeinde Gottes kommen solle auf ewig: 2. weil sie den Söhnen Jisrael's nicht zuvorkamen mit Brod und Wasser, und mietheten wider sie den Bileam, sie zu verfluchen, aber unser Gott wandelte den Fluch zum Segen. 3. Und es war, als sie die Lehre hörten, sonderten sie alle fremden Mischlinge aus Jisrael aus. 4. Aber vor diesem hatte Eljaschib, der Priester, eingesetzt in ein Gemach des Hauses unsres Gottes, dem Tobijah verwandt, 5. diesem ein großes Gemach bereitet, wohin man vordem das Speisopfer, den Weihrauch und die Geräthe und Zehenten von Getreide, Most und Oel gelegt, das Gebot für die Levijim und Sänger und Thorwärter, und die Hebe der Priester. 6. Und bei all Diesem war ich nicht in Jeruschalajim, denn im zwei und dreißigsten Jahre Arthachschaßth's, Königs von Babel, kehrte ich zum Könige zurück, und nach Verlauf

בְּאָזְנֵי הָעָם וְנִמְצָא כָּתוּב בּוֹ אֲשֶׁר לֹא־
יָבוֹא עַמֹּנִי וּמֹאָבִי בִּקְהַל הָאֱלֹהִים
עַד־עוֹלָם׃ (ב) כִּי לֹא קִדְּמוּ אֶת־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל בַּלֶּחֶם וּבַמָּיִם וַיִּשְׂכֹּר עָלָיו אֶת־
בִּלְעָם לְקַלְלוֹ וַיַּהֲפֹךְ אֱלֹהֵינוּ הַקְּלָלָה
לִבְרָכָה׃ (ג) וַיְהִי כְּשָׁמְעָם אֶת־הַתּוֹרָה
וַיַּבְדִּילוּ כָל־עֵרֶב מִיִּשְׂרָאֵל׃ (ד) וְלִפְנֵי
מִזֶּה אֶלְיָשִׁיב הַכֹּהֵן נָתוּן בְּלִשְׁכַּת בֵּית־
אֱלֹהֵינוּ קָרוֹב לְטוֹבִיָּה׃ (ה) וַיַּעַשׂ לוֹ
לִשְׁכָּה גְדוֹלָה וְשָׁם הָיוּ לְפָנִים נֹתְנִים
אֶת־הַמִּנְחָה הַלְּבוֹנָה וְהַכֵּלִים וּמַעְשַׂר
הַדָּגָן הַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר מִצְוַת הַלְוִיִּם
וְהַמְשֹׁרְרִים וְהַשֹּׁעֲרִים וּתְרוּמַת הַכֹּהֲנִים׃
(ו) וּבְכָל־זֶה לֹא הָיִיתִי בִּירוּשָׁלָםִ כִּי
בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וּשְׁתַּיִם לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא
מֶלֶךְ־בָּבֶל בָּאתִי אֶל־הַמֶּלֶךְ וּלְקֵץ יָמִים

נ״א לְקַלְלוֹ v. 2.

von Judäa daran, die er 12 Jahre führte, von der uns aber ein Weiteres nicht berichtet worden ist. Hierauf kehrte er nach Persien zurück, im J. 434., im 32sten Regierungsjahre des Königs Artax. Longim. Nach einiger Zeit, wahrscheinlich in Folge schlimmer Nachrichten, erbat er vom Könige die Erlaubniß, abermals nach Jerusch. zu gehen. Er half hier den wieder eingerissenen Uebelständen ab, entfernte die Entheiligung des Tempels durch Fremde, setzte die Gaben an die Levijim, die sich schon des Dienstes enthielten, wieder ein, stellte die Feier des Schabbath's wieder her, und entfernte die fremden Weiber. Hiermit schließen die Nachrichten von Nechemj. und seinem Wirken. Ueber seinen Tod erfährt man nichts. Wie lange der Aufenthalt Nechemj.'s in Persien wieder gewesen, läßt sich nicht bestimmen (לקץ ימים V. 6. Ein. „am Ende des Jahres"); aber sicher muß er nicht kurz gewesen sein, da unterdeß die Juden wieder so sehr ausgeartet waren. Das Stück V. 4—31 ist ganz zweifellos von Nechemj. selbst. Da es aber so abgerissen und fragmentarisch, fügte der Bearbeiter zur Anknüpfung an den ersten Punkt, der in dem Stücke Nechemj's erwähnt ist, V. 1—3. an, wie V. 1. auf V. 23. anspielt. Während er aber so den Erfolg Nechemj.'s vorausnimmt, um das ולפני מזה (V. 4.), womit das Stück Nechemj.'s beginnt, zu motiviren, knüpft er doch zugleich mit „an selbigem Tage" auch der Zeit nach das Stück an das Vorhergehende an. — 1. 2. S. 5 M. 23, 4—7., woraus V. 2. wörtlich. — 3. ערב als Fremde noch 2 M. 12, 38 s. Anm. dazu. — 4. 5. Die Feinde Juda's, insonders persönliche Gegner Nechemj.'s und seiner Bemühungen (s. K. 4. 6.), hatten schon früher Verbindungen und Verschwägerungen in Juda (6, 18.). Jetzt faßten sie festen Fuß im Heiligthume selbst. Denn ein Enkel des Hohenpriesters Eljaschib hatte eine Tochter Sanballat's zum Weibe genommen (V. 28.), nachdem Eljaschib außerdem auch schon mit Tobijah verwandt geworden (קרוב). Eljaschib vernachlässigte nun das Gesetz so sehr, daß er dem Tobijah im Tempel selbst ein großes Gemach einräumte, welches früher zur Aufbewahrung heiliger Gegenstände gebraucht worden, um dem Tobijah zur Wohnung zu dienen, wenn er nach Jerusch. kam. Dies und die Frequenz der Feinde des jisr. Kultus in Jerusch. setzt voraus, daß der ganze Tempelkultus im Verfall gerathen, wie denn auch die Levijim den Tempel aus Mangel an Nahrung verlassen hatten (V. 10.). נתון בלשכת וגו׳, der selbst eine große Wohnung im Tempel hatte. Gemächer einzelner Personen im Tempel s. Esr. 10, 6 Jirm. 35, 4. 36, 10. — 9. Die Geräthe, das Speiseopfer und

einer Zeit erbat ich's mir vom Könige, 7. und ich kam nach Jeruschalajim, und ich sah das Böse, welches Eljaschib zu Gunsten Tobijah's gethan, indem er ihm ein Gemach bereitete in den Höfen des Hauses Gottes. 8. Dies mißfiel mir sehr, und ich warf alles Hausgeräthe Tobijah's aus dem Gemache hinaus, 9. und befahl, daß man die Gemächer reinige, und ließ die Geräthe des Hauses Gottes, das Speisopfer und den Weihrauch wieder hineinbringen. 10. Da erfuhr ich, daß die Gaben für die Levijim nicht gegeben würden, und daß sie entwichen seien, ein Jeder nach seiner Flur, die Levijim und die Sänger, die den Dienst zu verrichten. 11. Da zankte ich mit den Vorstehern, und sprach: Warum ist das Haus Gottes so verlassen? und ich versammelte sie und stellte sie auf ihre Posten. 12. Und ganz Jehudah brachte Zehenten von Getreide und Most und Oel zu den Schatzkammern; 13. und ich setzte über die Schatzkammern Schelemjah, den Priester, und Zadok, den Schriftgelehrten, und Pedajah von den Levijim, und ihnen zu Handen Chanan, Sohn Saccur's, Sohnes Matthanjah's, denn sie wurden für beglaubigt erachtet, und an ihnen war es, unter ihre Brüder zu vertheilen. 14. Gedenke mein, mein Gott, deshalb, und laß meine Liebeswerke nicht auslöschen, die ich am Hause meines Gottes und an seinen Wachten gethan! 15. In selbigen Tagen sah ich in Jehudah die Kelter traten am Ruhetage und Garben einbrachten und Esel beluden, und auch Wein, Trauben und Feigen und Lasten aller Art brachten sie nach Jeruscha-

נִשְׁאַלְתִּי מִן־הַמֶּלֶךְ׃ (ז) וָאָבוֹא לִירוּשָׁלִָם
וָאָבִינָה בָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה אֶלְיָשִׁיב
לְטוֹבִיָּה לַעֲשׂוֹת לוֹ נִשְׁכָּה בְּחַצְרֵי בֵּית
הָאֱלֹהִים׃ (ח) וַיֵּרַע לִי מְאֹד וָאַשְׁלִיכָה
אֶת־כָּל־כְּלֵי בֵית־טוֹבִיָּה הַחוּץ מִן־
הַלִּשְׁכָּה׃ (ט) וָאֹמְרָה וַיְטַהֲרוּ הַלְּשָׁכוֹת
וָאָשִׁיבָה שָּׁם כְּלֵי בֵּית הָאֱלֹהִים אֶת־
הַמִּנְחָה וְהַלְּבֹנָה׃ (י) וָאֵדְעָה כִּי־מְנָיוֹת
הַלְוִיִּם לֹא נִתָּנָה וַיִּבְרְחוּ אִישׁ־לְשָׂדֵהוּ
הַלְוִיִּם וְהַמְשֹׁרְרִים עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה׃
(יא) וָאָרִיבָה אֶת־הַסְּגָנִים וָאֹמְרָה מַדּוּעַ
נֶעֱזַב בֵּית־הָאֱלֹהִים וָאֶקְבְּצֵם וָאַעֲמִדֵם
עַל־עָמְדָם׃ (יב) וְכָל־יְהוּדָה הֵבִיאוּ
מַעְשַׂר הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר לָאוֹצָרוֹת׃
(יג) וָאוֹצְרָה עַל־אוֹצָרוֹת שֶׁלֶמְיָה הַכֹּהֵן
וְצָדוֹק הַסּוֹפֵר וּפְדָיָה מִן־הַלְוִיִּם וְעַל־
יָדָם חָנָן בֶּן־זַכּוּר בֶּן־מַתַּנְיָה כִּי נֶאֱמָנִים
נֶחְשָׁבוּ וַעֲלֵיהֶם לַחֲלֹק לַאֲחֵיהֶם׃
(יד) זָכְרָה־לִּי אֱלֹהַי עַל־זֹאת וְאַל־תֶּמַח
חֲסָדַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּבֵית אֱלֹהַי
וּבְמִשְׁמָרָיו׃ (טו) בַּיָּמִים הָהֵמָּה רָאִיתִי
בִיהוּדָה ׀ דֹרְכִים גִּתּוֹת ׀ בַּשַּׁבָּת מְבִיאִים
הָעֲרֵמוֹת וְעֹמְסִים עַל־הַחֲמֹרִים וְאַף־יַיִן
עֲנָבִים וּתְאֵנִים וְכָל־מַשָּׂא וּמְבִיאִים
יְרוּשָׁלִַם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וָאָעִיד בְּיוֹם מִכְרָם

נ״א וְהַמְשֹׁרְרִים v. 10.

עטי׳ גִּתּוֹת v. 15. נ״א בְּיוֹם מִכְרָם ibid.

der Weihrauch; es fehlten also nach V. 5. nur die Zehnten und die Heben. — 10. „Sie waren entwichen," aus dem Tempel, um ihre Felder zu bestellen und sich die Nothdurft des Lebens zu beschaffen. Es beweist dies faktisch die Richtigkeit unserer Bemerkung über die Stellung der Leviten und Priester s. I. S. 695. — 14. Vgl. 5, 19. — 15. „Kelter treten" s. die Abb. No. 2. B. I. S. 212. — ואעיד Raschi: העדותי בהם שלא לעשות. Zunz:

lajim am Ruhetage. Da verwarnte ich des
Tages den Verkauf von Lebensmitteln. 16. Auch
Zorim wohnten da, die Fische brachten und andre
Waare, und am Ruhetage den Söhnen Jehu-
dah's und in Jeruschalajim verkauften. 17. Da
zankte ich mit den Edlen von Jehudah, und
sprach zu ihnen: Was ist dies für ein Unrecht,
das ihr thutet, daß ihr den Ruhetag entweihet!
18. Thaten nicht also eure Väter, und unser
Gott brachte all dies Leid über uns und über
diese Stadt? und ihr mehret noch den Zorn
über Jisrael, den Ruhetag entweihend? 19. Und
es war, als es dunkelte an den Thoren Jeruscha-
lajim's vor dem Ruhetage, da befahl ich, daß
die Thore geschlossen wurden, und befahl, daß
sie nicht geöffnet würden bis nach dem Ruhetage;
und von meinen Leuten stellte ich an die Thore,
keine Last sollte am Ruhetage hineinkommen.
20. Da übernachteten die Krämer und die Ver-
käufer von allerlei Waaren außerhalb Jeruscha-
lajim's ein und zwei Male. 21. Und ich
verwarnte sie und sprach zu ihnen: Warum
übernachtet ihr vor der Mauer? Thut ihr's
nochmals, so leg' ich Hand an euch! Von dieser
Zeit an kamen sie am Ruhetage nicht. 22. Auch
befahl ich den Levijim, daß sie sich reinigen und
zur Thorwache kämen, den Ruhetag zu heiligen.
Auch dessen gedenke mir, mein Gott, und schone
mein nach deiner Gnadenfülle! 23. Auch sah
ich in jenen Tagen Jehudim Weiber heimführen
aus Aschdod, Ammon, Moab, 24. und ihre

צִיד׃ (טז) וְהַצֹּרִים יָשְׁבוּ בָהּ מְבִיאִים
דָּאג וְכָל־מֶכֶר וּמוֹכְרִים בַּשַּׁבָּת לִבְנֵי
יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלָםִ׃ (יז) וָאָרִיבָה אֵת חֹרֵי
יְהוּדָה וָאֹמְרָה לָהֶם מָֽה־הַדָּבָר הָרָע
הַזֶּה אֲשֶׁר־אַתֶּם עֹשִׂים וּמְחַלְּלִים אֶת־
יוֹם הַשַּׁבָּת׃ (יח) הֲלוֹא כֹה עָשׂוּ אֲבֹתֵיכֶם
וַיָּבֵא אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ אֵת כָּל־הָרָעָה הַזֹּאת
וְעַל הָעִיר הַזֹּאת וְאַתֶּם מוֹסִיפִים חָרוֹן
עַל־יִשְׂרָאֵל לְחַלֵּל אֶת־הַשַּׁבָּת׃ (יט) וַיְהִי
כַּאֲשֶׁר צָלֲלוּ שַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלַםִ לִפְנֵי הַשַּׁבָּת
וָאֹמְרָה וַיִּסָּגְרוּ הַדְּלָתוֹת וָאֹמְרָה אֲשֶׁר
לֹא יִפְתָּחוּם עַד אַחַר הַשַּׁבָּת וּמִנְּעָרַי
הֶעֱמַדְתִּי עַל־הַשְּׁעָרִים לֹא־יָבוֹא מַשָּׂא
בְּיוֹם הַשַּׁבָּת׃ (כ) וַיָּלִינוּ הָרֹכְלִים וּמֹכְרֵי
כָל־מִמְכָּר מִחוּץ לִירוּשָׁלָםִ פַּעַם וּשְׁתָּיִם׃
(כא) וָאָעִידָה בָהֶם וָאֹמְרָה אֲלֵיהֶם מַדּוּעַ
אַתֶּם לֵנִים נֶגֶד הַחוֹמָה אִם־תִּשְׁנוּ יָד
אֶשְׁלַח בָּכֶם מִן־הָעֵת הַהִיא לֹא־בָאוּ
בַּשַּׁבָּת׃ (כב) וָאֹמְרָה לַלְוִיִּם אֲשֶׁר יִהְיוּ
מִטַּהֲרִים וּבָאִים שֹׁמְרִים הַשְּׁעָרִים
לְקַדֵּשׁ אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת גַּם־זֹאת זָכְרָה־לִּי
אֱלֹהַי וְחוּסָה עָלַי כְּרֹב חַסְדֶּךָ׃ (כג) גַּם ׀
בַּיָּמִים הָהֵם רָאִיתִי אֶת־הַיְּהוּדִים הֹשִׁיבוּ
נָשִׁים אַשְׁדֳּודִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת מוֹאֲבִיּוֹת׃
(כד) וּבְנֵיהֶם חֲצִי מְדַבֵּר אַשְׁדּוֹדִית

יתיר א׳ v. 16.
נ״א מָה־ v. 17.
קמץ בלא א״ס v. 20. הל׳ בצרי v. 21.
יתיר ו׳ v. 23. יתיר ו׳ ibid.

Ich hörte Zeugen ab über ff., wogegen s. V. 21. — 16. Zorim, Tyrer, phönizische Fischer. — 19. Freitag Abend. — 22. Vgl. V. 14. — 23. Aschdod, die pelischthische Stadt, für Pelischthim überhaupt. — 24. Das wesentlichste

Kinder redeten die Hälfte aschdodisch, und ver-
standen nicht jehudisch zu reden, oder in der
Sprache dieses oder jenes Volkes. 25. Da
zankte ich mit ihnen, und fluchte ihnen, und
schlug einige Männer von diesen, und raufte
sie, und ließ sie schwören bei Gott: daß ihr
nicht gebet eure Töchter ihren Söhnen, und
nicht nehmet von ihren Töchtern für eure
Söhne und für euch! 26. Sündigte nicht
hierin Schelomoh, der König von Jisrael?
und war auch unter vielen Völkern nicht
ein König wie er, und war er geliebt von
seinem Gotte, und hatte ihn Gott zum König
gesetzt über ganz Jisrael, doch verführten
auch ihn die fremden Weiber zur Sünde!
27. Und ist es nun von euch erhört, dieses
große Unrecht zu thun, Abfall zu üben an
unserm Gotte, indem ihr fremde Weiber
heimführet? 28. Und von den Söhnen
Jojada's, Sohnes Eljaschib's, des Hohen-
priesters, war Einer Eidam vom Sanballat,
dem Choroni, da jagte ich ihn von mir.
29. Gedenke es ihnen, mein Gott, um der
Entweihung des Priesterthums und des
Bundes der Priesterschaft und der Levijim!
30. So reinigte ich sie von allem Auslän-
dischen und stellte her die Wachten der Priester
und der Levijim, einen Jeden in seiner Ver-
richtung; 31. auch hinsichtlich der Holzspenden
in bestimmten Zeiten und der Erstlinge. Ge-
denke es mir, mein Gott, zum Guten!

ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון
עם ועם׃ (כה) ואריב עמם ואקללם
ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם
באלהים אם־תתנו בנתיכם לבניהם
ואם־תשאו מבנתיהם לבניכם ולכם׃
(כו) הלוא על־אלה חטא־שלמה מלך־
ישראל ובגוים הרבים לא־היה מלך
כמהו ואהוב לאלהיו היה ויתנהו
אלהים מלך על־כל־ישראל גם־אותו
החטיאו הנשים הנכריות׃ (כז) ולכם
הנשמע לעשת את כל־הרעה הגדולה
הזאת למעל באלהינו להשיב נשים
נכריות׃ (כח) ומבני יוידע בן־אלישיב
הכהן הגדול חתן לסנבלט החרני
ואבריחהו מעלי׃ (כט) זכרה להם
אלהי על גאלי הכהנה וברית הכהנה
והלוים׃ (ל) וטהרתים מכל־נכר
ואעמידה משמרות לכהנים וללוים
איש במלאכתו׃ (לא) ולקרבן העצים
בעתים מזמנות ולבכורים זכרה־לי
אלהי לטובה׃

נ״א ואכה v. 25. כצ״ל v. 31.

חזק

סכום פסוקי דעזרא ונחמיה שש מאות ושמונים ושמונה׃ וסימנו זכור י״י **חרפת** עבדיך׃ וחציו ובין עלית הפנה׃ וסדריו עשרה וסימנו על הר **גבה** עלי לך מבשרת ציון׃

Moment gegen die gemischten Ehen, da die Erziehung gerade während der zartern Kindheit in den Händen der Mutter liegt. Sprache, Sitte, Religion hängen aufs innigste zusammen, so daß die Entfremdung der Jugend bald eine vollständige wird. — 25. Nechemj. will hier ausdrücken, in welche außerordentliche Wuth ihn dies versetzte, während derselbe Umstand den Esra in die größte Trauer versetzte, s. 9, 3. Gerechtfertigt ist diese nach der Verbindlichkeit, welche die Juden Esra gegenüber so feierlich eingegangen Esr. K. 9. 10. — 26. Ein sehr freisinniges Urtheil über Schelomoh, welches zeigt, daß die späteren Volkssagen über ihn damals noch nicht vorhanden waren. — 27. ולכם הנשמע „was läßt sich erst von Euch erwarten," nach Rabe und Raschi. De Wette: „und sollten wir euch gehorchen" (sehr schief), And.: „sollte es von euch gehört werden" (matt). Zünz am besten: „ist es nun erhört von euch?" ולכם Gegensatz zum König Schelomoh. — 28. „Von mir," aus Jerusch., also auch aus dem Priesteramte. — 29. Vgl. 6, 14. — 31. Holzspende, s. Anm. zu 10, 35.

דברי הימים א

Chronicorum I.

Erstes Buch der Chronik.

I. Geschlechtsregister von Adam bis Jakob.

1. 1. Adam, Scheth, Enosch, 2. Kenan, Mahalalel, Jered, 3. Chanoch, Methuschelach, Lemech, 4. Noach, Schem, Cham und Jepheth. 5. Die Söhne Jepheth's: Gomer und Magog und Madai und Javan und Thubal und Meschech und Thiras. 6. Und die Söhne Gomer's: Aschkenas und Diphath und Thogarmah. 7. Und die Söhne Javan's: Elischah und Tharschischah, Chitthim und Rodanim. 8. Die Söhne Cham's: Cusch und Mizrajim, Put und Canaan. 9. Und die Söhne Cusch': Seba und Chawilah und Sabtha und Rama und Sabthecha; und die Söhne Ramah's: Scheba und Dedan. 10. Und Cusch zeugte den Nimrod, dieser fing an ein Herrscher zu sein im Lande. 11. Und Mizrajim zeugte die Ludim und die Anamim und die Lehabim und die Naphthuchim,

א (א) אָדָם שֵׁת אֱנוֹשׁ׃ (ב) קֵינָן
מַהֲלַלְאֵל יָרֶד׃ (ג) חֲנוֹךְ מְתוּשֶׁלַח
לָמֶךְ׃ (ד) נֹחַ שֵׁם חָם וָיָפֶת׃ (ה) בְּנֵי
יֶפֶת גֹּמֶר וּמָגוֹג וּמָדַי וְיָוָן וְתֻבָל וּמֶשֶׁךְ
וְתִירָס׃ (ו) וּבְנֵי גֹּמֶר אַשְׁכְּנַז וְדִיפַת
וְתוֹגַרְמָה׃ (ז) וּבְנֵי יָוָן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישָׁה
כִּתִּים וְרוֹדָנִים׃ (ח) בְּנֵי חָם כּוּשׁ
וּמִצְרַיִם פּוּט וּכְנָעַן׃ (ט) וּבְנֵי כוּשׁ סְבָא
וַחֲוִילָה וְסַבְתָּא וְרַעְמָא וְסַבְתְּכָא וּבְנֵי
רַעְמָה שְׁבָא וּדְדָן׃ (י) וְכוּשׁ יָלַד אֶת־
נִמְרוֹד הוּא הֵחֵל לִהְיוֹת גִּבּוֹר בָּאָרֶץ׃
(יא) וּמִצְרַיִם יָלַד אֶת־לוּדִיִּים וְאֶת־
עֲנָמִים וְאֶת־לְהָבִים וְאֶת־נַפְתֻּחִים׃

א׳ רבתי v. 1. נ״א וְרִיפַת v. 6.
נ״א וְדוֹדָנִים v. 7.
יתיר י v. 11.

1. I. Einleitende Genealogieen (Kapp. 1—9.) — 1) Von Adam bis zu Jakob (1, 1—2, 2.) — 1—4. S. 1 M. 5. — 5—23. S. 1 M. 10., wo nur die beiden Varianten, daß V. 6. דיפת statt 1 M. 10, 3. ריפת;

12. und die Pathrußim und die Casluchim, von welchen die Pelischthim ausgingen, und die Caphthorim. 13. Und Canaan zeugte Zidon, seinen Erstgebornen, und den Cheth, 14. und den Jebußi und den Emori und den Girgaschi, 15. und den Chivi und den Arki und den Sini, 16. und den Arvadi und den Zemari und den Chamathi. 17. Die Söhne Schem's: Elam und Aschur und Arpachschad und Lud und Aram und Uz und Chul und Gether und Meschech. 18. Und Arpachschad zeugte den Schelach, und Schelach zeugte den Eber. 19. Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren, der Name des Einen Peleg, denn in seinen Tagen ward die Erde vertheilt, und der Name seines Bruders Joktan. 20. Und Joktan zeugte Almodad und Schaleph und Chazarmaveth und Jerach, 21. und Hadoram und Usal und Diklah, 22. und Ebal und Abimael und Scheba, 23. und Ophir und Chavilah und Jobab, alle diese waren Söhne Joktan's. 24. Schem, Arpachschad, Schelach, 25. Eber, Peleg, Reu, 26. Serug, Nachor, Therach, 27. Abram, das ist Abraham. 28. Die Söhne Abraham's: Jizchak und Jischmael. 29. Dies sind ihre Geschlechter: der Erstgeborne Jischmael's Nebajoth, und Kedar und Adbeel und Mibßam, 30. Mischma und Dumah, Massa, Chadad und Thema, 31. Jetur, Naphisch und Kedmoh, das sind

(יב) וְאֶת־פַּתְרֻסִים וְאֶת־כַּסְלֻחִים אֲשֶׁר
יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים וְאֶת־כַּפְתֹּרִים׃
(יג) וּכְנַעַן יָלַד אֶת־צִידוֹן בְּכֹרוֹ וְאֶת־חֵת׃
(יד) וְאֶת־הַיְבוּסִי וְאֶת־הָאֱמֹרִי וְאֵת
הַגִּרְגָּשִׁי׃ (טו) וְאֶת־הַחִוִּי וְאֶת־הַעַרְקִי
וְאֶת־הַסִּינִי׃ (טז) וְאֶת־הָאַרְוָדִי וְאֶת־
הַצְּמָרִי וְאֶת־הַחֲמָתִי׃ (יז) בְּנֵי שֵׁם
עֵילָם וְאַשּׁוּר וְאַרְפַּכְשַׁד וְלוּד וַאֲרָם
וְעוּץ וְחוּל וְגֶתֶר וָמֶשֶׁךְ׃ (יח) וְאַרְפַּכְשַׁד
יָלַד אֶת־שָׁלַח וְשֶׁלַח יָלַד אֶת־עֵבֶר׃
(יט) וּלְעֵבֶר יֻלַּד שְׁנֵי בָנִים שֵׁם הָאֶחָד
פֶּלֶג כִּי בְיָמָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ וְשֵׁם אָחִיו
יָקְטָן׃ (כ) וְיָקְטָן יָלַד אֶת־אַלְמוֹדָד
וְאֶת־שָׁלֶף וְאֶת־חֲצַרְמָוֶת וְאֶת־יָרַח׃
(כא) וְאֶת־הֲדוֹרָם וְאֶת־אוּזָל וְאֶת־דִּקְלָה׃
(כב) וְאֶת־עֵיבָל וְאֶת־אֲבִימָאֵל וְאֶת־
שְׁבָא׃ (כג) וְאֶת־אוֹפִיר וְאֶת־חֲוִילָה
וְאֶת־יוֹבָב כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי יָקְטָן׃ (כד) שֵׁם
אַרְפַּכְשַׁד שָׁלַח׃ (כה) עֵבֶר פֶּלֶג רְעוּ׃
(כו) שְׂרוּג נָחוֹר תָּרַח׃ (כז) אַבְרָם הוּא
אַבְרָהָם׃ (כח) בְּנֵי אַבְרָהָם יִצְחָק
וְיִשְׁמָעֵאל׃ (כט) אֵלֶּה תֹּלְדוֹתָם בְּכוֹר
יִשְׁמָעֵאל נְבָיוֹת וְקֵדָר וְאַדְבְּאֵל וּמִבְשָׂם׃
(ל) מִשְׁמָע וְדוּמָה מַשָּׂא חֲדַד וְתֵימָא׃
(לא) יְטוּר נָפִישׁ וָקֵדְמָה אֵלֶּה הֵם בְּנֵי

נ״א וְאֶת־ .v. 12 סגול בס״ף .v. 17
עטי׳ הָאֶחָד .v. 19

V. 7. רודנים statt 1 M. 10, 4. דודנים, (jenes richtiger); V. 17. fehlen die Worte ובני ארם vor ועוץ, so daß Uz uff. als Söhne Schem's erscheinen, was nur Abschreibefehler sein kann, endlich משך statt 1 M. 10, 23. מש. — V. 10. ist wörtlich 1 M. 10, 8. — V. 11, 12. wörtlich 10, 13. 14. V. 19. wörtlich 10, 25. — 24—27. S. 1. M. K. 11. — 29—31. S. 1 M. 25, 12—16., woher die Anfangs- und Schlußworte wörtlich vom Chronisten genommen. —

die Söhne Jischmael's. 32. Und die Söhne der Keturah, des Kebsweibes Abraham's, sie gebar den Simron und Jokschan und Medan und Midjan und Jischbak und Schuach; und die Söhne Jokschan's: Scheba und Dedan; 33. und die Söhne Midjan's: Ephah und Epher und Chanoch und Abida und Eldaah, alle diese sind die Söhne der Keturah. 34. Und Abraham zeugte den Jizchak; die Söhne Jizchak's: Eßav und Jisrael. 35. Die Söhne Eßav's: Eliphas, Reuel und Jiusch und Jalam und Korach. 36. Die Söhne Eliphas': Theman und Omar, Zephi und Gatham, Kenas und Thimna und Amalek. 37. Die Söhne Reuels: Nachath, Serach, Schammah und Missah. 38. Und die Söhne Seïr's: Lotan und Schobal und Zibeon und Anah und Dischon und Ezer und Dischan. 39. Und die Söhne Lotan's: Chori und Homam, und die Schwester Lotan's: Thimna. 40. Die Söhne Schobal's: Aljan und Manachath und Ebal, Schephi und Onam; und die Söhne Zibeon's: Ajah und Anah. 41. Die Söhne Anah's: Dischon; und die Söhne Dischon's: Chamran und Eschban und Jithran und Cheran. 42. Die Söhne Ezer's: Bilhan und Saavan, Jaakan; die Söhne Dischan's: Uz und Aran. 43. Und diese sind die Könige, welche regiert haben im Lande Edom, bevor regiert hat ein König über die Söhne Jisrael's: Bela, Sohn Beor's, und der Name seiner Stadt Dinhabah. 44. Da starb Bela, und König ward an seiner Stadt Jobab, Sohn Serach's, aus Bozrah. 45. Da starb Jobab, und König ward an seiner Statt Chuscham aus dem Lande des Themani.

יִשְׁמָעֵאל׃ (לב) וּבְנֵי קְטוּרָה פִּילֶגֶשׁ
אַבְרָהָם יָלְדָה אֶת־זִמְרָן וְיָקְשָׁן וּמְדָן
וּמִדְיָן וְיִשְׁבָּק וְשׁוּחַ וּבְנֵי יָקְשָׁן שְׁבָא
וּדְדָן׃ (לג) וּבְנֵי מִדְיָן עֵיפָה וָעֵפֶר וַחֲנוֹךְ
וַאֲבִידָע וְאֶלְדָּעָה כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי קְטוּרָה׃
(לד) וַיּוֹלֶד אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק בְּנֵי יִצְחָק
עֵשָׂו וְיִשְׂרָאֵל׃ (לה) בְּנֵי עֵשָׂו אֱלִיפַז
רְעוּאֵל וִיעוּשׁ וְיַעְלָם וְקֹרַח׃ (לו) בְּנֵי
אֱלִיפָז תֵּימָן וְאוֹמָר צְפִי וְגַעְתָּם קְנַז
וְתִמְנָע וַעֲמָלֵק׃ (לז) בְּנֵי רְעוּאֵל נַחַת
זֶרַח שַׁמָּה וּמִזָּה׃ (לח) וּבְנֵי שֵׂעִיר לוֹטָן
וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה וְדִישֹׁן וְאֵצֶר וְדִישָׁן׃
(לט) וּבְנֵי לוֹטָן חֹרִי וְהוֹמָם וַאֲחוֹת לוֹטָן
תִּמְנָע׃ (מ) בְּנֵי שׁוֹבָל עַלְיָן וּמָנַחַת וְעֵיבָל
שְׁפִי וְאוֹנָם וּבְנֵי צִבְעוֹן אַיָּה וַעֲנָה׃ (מא)
בְּנֵי עֲנָה דִּישׁוֹן וּבְנֵי דִישׁוֹן חַמְרָן וְאֶשְׁבָּן
וְיִתְרָן וּכְרָן׃ (מב) בְּנֵי־אֵצֶר בִּלְהָן וְזַעֲוָן
יַעֲקָן בְּנֵי דִישָׁן עוּץ וַאֲרָן׃ (מג) וְאֵלֶּה
הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם לִפְנֵי
מְלָךְ־מֶלֶךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בֶּלַע בֶּן־בְּעוֹר
וְשֵׁם עִירוֹ דִּנְהָבָה׃ (מד) וַיָּמָת בָּלַע
וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו יוֹבָב בֶּן־זֶרַח מִבָּצְרָה׃
(מה) וַיָּמָת יוֹבָב וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו חוּשָׁם

עשׂי׳ יָלְדָה v. 32.

32. 33. S. 1 M. 25, 1—4., es fehlen jedoch die Worte: ובני דדן היו אשורם ולטושם ולאמים, wohingegen die Schlußworte wörtl. entnommen. — 35—42. S. 1 M. 36, 4—13. 20—28. wo außer unbedeutenderen nur die Variante חמרן V. 41. statt חמדן 1 M. 30, 26., mehr aber daß V. 36. „Thimna und Amalek" zu Söhnen Eliphas' gemacht sind, während 1 M. 30, 12. Thimna das Kebsweib Eliphas', und Amalek ihr Sohn ist. Da der Chronist ganz besonders in diesen Versen, mit Auslassung alles dessen was die Frauen im Geschlechte des Esav's betrifft — wie auch V. 41. die Tochter Anah's ausgelassen ist, so daß die Nennung der Schwester Lotan's V. 39. nur ein Versehen — nur die Namen aus dem 1 B. M. auszieht, so ist dies ein reines Versehen, indem er aus 1 M. 36, 12. die beiden hervorstechenden Namen hervorhob. Man lese nur ohne Versabtheilung קנז ותמנע. Hierzu konnte er auch darum um so leichter kommen, als Thimna auch männl. Name ist s. V. 51. — 43—54. S. 1 M. 36, 31—43. Die wörtliche Entnahme aus 1 M. 36. geht schon aus der eigenthümlichen Stellung dieses Stückes im 1 M. hervor, (s. die Anm. a. a. O.), so wie

46. Da starb Chuscham, und König ward an seiner Statt Hadad, Sohn Bedad's, der Midjan schlug im Gefilde Moab's, und der Name seiner Stadt: Avith. 47. Da starb Hadad, und König ward an seiner Statt Samlah aus Masrekah. 48. Da starb Samlah, und König ward an seiner Statt Schaul aus Rechoboth am Strome. 49. Da starb Schaul und König ward an seiner Statt Baal Chanan, Sohn Achbor's. 50. Da starb Baal Chanan, und König ward an seiner Statt Hadad, und der Name seiner Stadt Pai, und der Name seines Weibes Mehetabel, Tochter der Matred, der Tochter Me Sahab's. 51. Da starb Hadad; und es waren die Stammfürsten Edom's: Stammfürst Thimna, Stammfürst Aljah, Stammfürst Jetheth, 52. Stammfürst Oholibamah, Stammfürst Elah, Stammfürst Pinon, 53. Stammfürst Kenas, Stammfürst Theman, Stammfürst Mibzar, 54. Stammfürst Magdiel, Stammfürst Iram; dies sind die Stammfürsten Edom's.

מֵאֶרֶץ הַתֵּימָנִי׃ (מו) וַיָּמָת חוּשָׁם וַיִּמְלֹךְ
תַּחְתָּיו הֲדַד בֶּן־בְּדַד הַמַּכֶּה אֶת־מִדְיָן
בִּשְׂדֵה מוֹאָב וְשֵׁם עִירוֹ עֲיוֹת׃ (מז) וַיָּמָת
הֲדַד וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו שַׂמְלָה מִמַּשְׂרֵקָה׃
(מח) וַיָּמָת שַׂמְלָה וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו שָׁאוּל
מֵרְחֹבוֹת הַנָּהָר׃ (מט) וַיָּמָת שָׁאוּל וַיִּמְלֹךְ
תַּחְתָּיו בַּעַל חָנָן בֶּן־עַכְבּוֹר׃ (נ) וַיָּמָת בַּעַל
חָנָן וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו הֲדַד וְשֵׁם עִירוֹ פָּעִי
וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהֵיטַבְאֵל בַּת־מַטְרֵד בַּת
מֵי זָהָב׃ (נא) וַיָּמָת הֲדָד וַיִּהְיוּ אַלּוּפֵי
אֱדוֹם אַלּוּף תִּמְנָע אַלּוּף עַלְיָה אַלּוּף
יְתֵת׃ (נב) אַלּוּף אָהֳלִיבָמָה אַלּוּף אֵלָה
אַלּוּף פִּינֹן׃ (נג) אַלּוּף קְנַז אַלּוּף תֵּימָן
אַלּוּף מִבְצָר׃ (נד) אַלּוּף מַגְדִּיאֵל אַלּוּף
עִירָם אֵלֶּה אַלּוּפֵי אֱדוֹם׃

2. 1. Dies sind die Söhne Jisrael's: Ruben, Schimeon, Levi und Jehudah, Jissachar und Sebulun, 2. Dan, Joseph und Binjamin, Naphthali, Gad und Ascher. —

II. Der Stamm Jehudah.

3. Die Söhne Jehudah's: Er und Onan und Schelah, drei wurden ihm geboren von der Tochter Schua's, der Canaanithin; aber Er,

ב (א) אֵלֶּה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּבֵן שִׁמְעוֹן
לֵוִי וִיהוּדָה יִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן׃ (ב) דָּן
יוֹסֵף וּבִנְיָמִן נַפְתָּלִי גָּד וְאָשֵׁר׃ (ג) בְּנֵי
יְהוּדָה עֵר וְאוֹנָן וְשֵׁלָה שְׁלוֹשָׁה נוֹלַד
לוֹ מִבַּת־שׁוּעַ הַכְּנַעֲנִית וַיְהִי עֵר ׀ בְּכוֹר
יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיְמִיתֵהוּ׃

עוית קרי v. 46. עלוה קרי v. 51.

daß der Chronist nur von dem Umstande, daß diese Tabelle edomitischer Könige auch im 1 M. 36. auf die Geschlechtstabelle Esav's folgt, sich bestimmen lassen konnte, jene, die seinem Zwecke ganz fern lag, mitzutheilen; eben so daraus, daß der Chronist die Angabe der „Stammfürsten" V. 51—54. gerade ebenso anknüpft wie 1 M. 36, 40. V. 43. giebt daher auch wörtlich die Ueberschrift wie 1 M. 36, 31., nur daß er der Kürze halber das Ueberflüssige וימלוך באדום ausließ. V. 51. fängt er hingegen überflüssiger Weise den V. mit וימת הדד an, weil alle vorhergehenden Verse so anfangen. Auch die Schlußworte אלה אלופי אדום stehen 1 M. 36, 43. —

2. 1. 2. Die Söhne Jakob's in eigenthümlicher Reihenfolge, indem auf Leah's sämmtliche 6 Söhne die der Bilhah folgen (Dan, Naphtali), zwischen welche die Söhne Rachel's geschoben sind, endlich Silpah's Söhne. Bemerkenswerth ist, daß 1, 34. und hier „Jakob" nicht, sondern „Jisrael" genannt ist, wahrscheinlich, weil es dem Chronisten um das Volk Jisrael zu thun war. — Aus allem Angeführten ist es sicher, daß bis hieher der Chronist aus dem 1 B. M. seine Tabelle exzerpirte, da er oft wörtlich entlehnt, dieselbe Reihen- und Aufeinanderfolge beobachtet und in nichts Wesentlichem widerspricht. — 3. 2) Der Stamm Jehudah (2, 3—4, 23.). a. Bis auf David

(ד) וְתָמָר כַּלָּתוֹ יָלְדָה לּוֹ אֶת־פֶּרֶץ
וְאֶת־זָרַח כָּל־בְּנֵי יְהוּדָה חֲמִשָּׁה׃
(ה) בְּנֵי־פֶרֶץ חֶצְרוֹן וְחָמוּל׃ (ו) וּבְנֵי
זֶרַח זִמְרִי וְאֵיתָן וְהֵימָן וְכַלְכֹּל וָדָרַע
כֻּלָּם חֲמִשָּׁה׃ (ז) וּבְנֵי כַּרְמִי עָכָר עוֹכֵר
יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מָעַל בַּחֵרֶם׃ (ח) וּבְנֵי
אֵיתָן עֲזַרְיָה׃ (ט) וּבְנֵי חֶצְרוֹן אֲשֶׁר
נוֹלַד־לוֹ אֶת־יְרַחְמְאֵל וְאֶת־רָם וְאֶת־
כְּלוּבָי׃ (י) וְרָם הוֹלִיד אֶת־עַמִּינָדָב
וְעַמִּינָדָב הוֹלִיד אֶת־נַחְשׁוֹן נְשִׂיא בְּנֵי
יְהוּדָה׃ (יא) וְנַחְשׁוֹן הוֹלִיד אֶת־שַׂלְמָא
וְשַׂלְמָא הוֹלִיד אֶת־בֹּעַז׃ (יב) וּבֹעַז
הוֹלִיד אֶת־עוֹבֵד וְעוֹבֵד הוֹלִיד אֶת־יִשָׁי׃
(יג) וְאִישַׁי הוֹלִיד אֶת־בְּכֹרוֹ אֶת־אֱלִיאָב
וַאֲבִינָדָב הַשֵּׁנִי וְשִׁמְעָא הַשְּׁלִישִׁי׃
(יד) נְתַנְאֵל הָרְבִיעִי רַדַּי הַחֲמִישִׁי׃
(טו) אֹצֶם הַשִּׁשִּׁי דָּוִיד הַשְּׁבִעִי׃
(טז) וְאַחְיוֹתֵיהֶם צְרוּיָה וַאֲבִיגָיִל וּבְנֵי
צְרוּיָה אַבְשַׁי וְיוֹאָב וַעֲשָׂה־אֵל שְׁלֹשָׁה׃
(יז) וַאֲבִיגַיִל יָלְדָה אֶת־עֲמָשָׂא וַאֲבִי
עֲמָשָׂא יֶתֶר הַיִּשְׁמְעֵאלִי׃ (יח) וְכָלֵב

כצ"ל v. 13.

Jehudah's Erstgeborner, war böse in den Augen des Ewigen, da ließ er ihn sterben. 4. Und Thamar, seine Schnur, gebar ihm den Perez und den Serach; alle Söhne Jehudah's fünf. 5. Die Söhne Perez': Chezron und Chamul. 6. Und die Söhne Serach's: Simri und Ethan und Hemon und Chalcol und Dara, allesammt fünf. 7. Und die Söhne Carmi's: Achar, der Jisrael in's Unglück brachte, da er am Verbannten sich vergriff. 8. Und die Söhne Ethan's: Asarjah. 9. Und die Söhne Chezron's, die ihm geboren wurden: Jerachmeel und Ram und Kelubai. 10. Und Ram zeugte Amminadab, und Amminadab zeugte Nachschon, den Fürsten der Söhne Jehudah's. 11. Und Nachschon zeugte Salma, und Salma zeugte Boas. 12. Und Boas zeugte Obed, und Obed zeugte Jischai. 13. Und Jischai zeugte seinen Erstgebornen, Eliab, und Abinadab, den zweiten, und Schimea, den dritten, 14. Nethanel, den vierten, Raddai, den fünften, 15. Ozem, den sechsten, David, den siebenten; 16. und ihre Schwestern: Zerujah und Abigajil; und die Söhne Zerujah's: Abschai und Joab und Asah-El, drei. 17. Und Abigajil gebar den Amaßa, und der Vater Amaßa's war Jether der Jischmaeli. 18. Und Caleb, Sohn Chezron's, zeugte mit Asubah, dem

(2, 3—53.) Zu V. 3. vgl. 1 M. 38, 2—7., und ist ויהי—וימיתהו wörtlich 1 M. 38, 7., wobei dann der Chronist den Tod Onan's ganz übergeht, und über Schelah eben so schweigt wie die Thorah. — 4. Vgl. 1 M. 38, 29. 30. — 5. S. 1 M. 46, 12. — 6—8. Von den V. 6. angegebenen Söhnen Serach's, sowie V. 8. von Ethan's Sohn findet sich sonst nirgends in der h. Schrift eine Spur. Hingegen wird Josch. 7, 18. des Verräthers Achan Abstammung gegeben, und zwar: Serach, Sabdi, Carmi, Achan. V. 6. giebt aber keinen Sabdi unter den Söhnen Serach's und V. 7. führt, da des Achan's erwähnt werden soll, ohne Weiteres den Carmi, den Vater des Achan, ein, der noch dazu, um auf das Josch. 7, 25. und 26. wiederholt gebrauchte עכר anzuspielen, „Achar" genannt wird. Hieraus geht hervor, daß der Chronist V. 6. und 8. aus einer nicht mehr vorhandenen Quelle zog, hingegen V. 7. aus Josch. 7. unvermittelt hier hineinzwängte, weil Achan ein Nachkomme Serach's war, während er von diesem in seiner andern Quelle nichts vorfand. Um so weniger aber sind etwa V. 6. und 8. vom Chronisten erdichtet, da er sonst sicher eine Anknüpfung für Carmi hineingebracht hätte. — 9—12. Chezron bis Jischai. Daß V. 10—12. aus Ruth 4, 19—22 genommen sind, erweist zweifellos sowohl die auf einmal abweichende Form, als auch daß sie ganz mit Ruth a. a. O. übereinstimmt, obwohl dort und hier viele Mittelglieder fehlen (s. S. 676.) Mit נשיא בני יהודה V. 10. wollte der Chronist auf Nachschon als namhaften Stammfürsten am Sinai 4 M. 1, 7. und öft. besonders aufmerksam machen. Hingegen ist V. 9. einer andern, nicht mehr

Weibe, und mit Jerioth; und dies sind deren
Söhne: Jescher und Schobab und Ardon.
19. Da starb Asubah, und Caleb nahm sich
die Ephrath, und sie gebar ihm den Chur.
20. Und Chur zeugte den Uri, und Uri zeugte
den Bezaleel. 21. Und nachmals kam Chezron
zur Tochter Machir's, des Vaters Gileads,
und er nahm sie, als er sechszig Jahr alt
war, und sie gebar ihm den Segub. 22. Und
Segub zeugte den Jair, und der hatte drei
und zwanzig Städte im Lande Gilead;
23. aber Geschur und Aram nahmen ihnen
die Dörfer Jair's Kenath und ihre Töchter=
städte, sechszig Städte. Alle diese sind Söhne
Machir's, des Vaters Gilead's. 24. Und
nach dem Tode Chezron's in Caleb=Ephrathah,
da gebar das Weib Chezron's, Abijah, ihm
den Aschchur, den Vater von Thekoa. 25. Aber
es waren die Söhne Jerachmeel's, des Erz=
gebornen Chezron's: der Erstgeborne Ram,
und Bunah und Oren und Ozem, Achijah.
26. Und Jerachmeel hatte ein andres Weib,

בן־חצרון הוליד את־עזובה אשה ואת־
יריעות ואלה בניה ישר ושובב וארדון:
(יט) ותמת עזובה ויקח־לו כלב את־
אפרת ותלד לו את־חור: (כ) וחור
הוליד את־אורי ואורי הוליד את־
בצלאל: (כא) ואחר בא חצרון אל־
בת־מכיר אבי גלעד והוא לקחה והוא
בן־ששים שנה ותלד לו את־שגוב:
(כב) ושגוב הוליד את־יאיר ויהי־לו
עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד:
(כג) ויקח גשור־וארם את־חות יאיר
מאתם את־קנת ואת־בנתיה ששים
עיר כל־אלה בני מכיר אבי־גלעד:
(כד) ואחר מות־חצרון בכלב אפרתה
ואשת חצרון אביה ותלד לו את־
אשחור אבי תקוע: (כה) ויהיו בני־
ירחמאל בכור חצרון הבכור ׀ רם
ובונה וארן ואצם אחיה: (כו) ותהי

ב"א ויקח־לו v. 19. עטי׳ יאיר v. 23.

vorhandenen Quelle entlehnt, da Jerachmeel und Kelubai (d. i. Caleb V. 18.) nirgends weiter erwähnt, aber deren Nachkommen, nachdem Ram's Geschlecht bis David geführt ist, von V. 18. an gegeben werden. — 13—17. Jischai's Nachkommen. 1 Schem. sowohl 16, 6—10. als 17, 13. werden nur die drei ältesten Söhne benannt und David als der 7te, wobei jedoch beide Male der 3te Schammah heißt. Die drei Anderen nennt nur der Chronist. Zeigt dies schon auf eine andere Quelle, so noch mehr V. 16. 17., denn obschon diese mit 2 Schem. 2, 18 und 17, 25. nicht im Widerspruch stehen, so können sie, weil sie Einiges nicht angeben, nicht aus ihnen entlehnt sein. Denn aus dem eigenthümlichen Ausdruck „ihre Schwestern" V. 16, ist zu folgern, daß Zerujah und Abigajil von derselben Mutter, aber nicht Jischai's Kinder waren, so daß die Notiz 2 Schem. 17, 25., daß Abigajil die Tochter eines Nachasch gewesen, damit in Einklang erscheint, (vgl. die Anm. zur a. St. II. S. 452.); auch ist sicherlich a. a. O. statt „J. der Jisraelit" zu lesen: „Jether der Jischmaelite," wie hier V. 17., da nicht ersichtlich, warum hätte bemerkt werden sollen, daß Jether ein Jisraelit war. Die drei Söhne der Zerujah werden auch 2 Schem. 2, 18. genannt, nur daß hier der eine Abischai, jedoch auch das. 10, 10. Abschai heißt. — 18—55. Die Nachkommen Caleb's und Jerachmeel's. Am klarsten hat diese, etwas verworren, aber ohne Widersprüche angelegten Register Keil gemacht, von dessen Bemerkungen wir das Nöthigste anführen. Caleb's (oben Kelubai genannt) Nachkommen, zuerst diejenigen Söhne, welche er mit Asubah und Jerioth, und nach der erstern Tode mit Ephrath und mit der Tochter Machir's zeugte V. 18—23. Von der Jerioth sind jedoch keine Söhne genannt. V. 24. noch ein Sohn Chezron's, nach dessen Tode geboren, nachgetragen. V. 25—41. Jerachmeel's Nachkommen. Von V. 42—49. noch einige Nachkommen Caleb's von einer nicht genannten Frau, vielleicht von der K. 18. genannten Jerioth, von den Kebsweibern Ephah und Maachah. Von V. 50. an werden noch einige Nachkommen Churs, eines Sohnes Calebs und der Ephrath V. 19., genannt, die Nachkommen Schobal's und Salma's. Das Ganze besteht aus mehrern

אִשָּׁה אַחֶרֶת לִירַחְמְאֵל וּשְׁמָהּ עֲטָרָה
הִיא אֵם אוֹנָם׃ (כז) וַיִּהְיוּ בְנֵי־רָם
בְּכוֹר יְרַחְמְאֵל מַעַץ וְיָמִין וָעֵקֶר׃
(כח) וַיִּהְיוּ בְנֵי־אוֹנָם שַׁמַּי וְיָדָע וּבְנֵי
שַׁמַּי נָדָב וַאֲבִישׁוּר׃ (כט) וְשֵׁם אֵשֶׁת
אֲבִישׁוּר אֲבִיהָיִל וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־אַחְבָּן
וְאֶת־מוֹלִיד׃ (ל) וּבְנֵי נָדָב סֶלֶד וְאַפָּיִם
וַיָּמָת סֶלֶד לֹא בָנִים׃ (לא) וּבְנֵי אַפַּיִם
יִשְׁעִי וּבְנֵי יִשְׁעִי שֵׁשָׁן וּבְנֵי שֵׁשָׁן אַחְלָי׃
(לב) וּבְנֵי יָדָע אֲחִי שַׁמַּי יֶתֶר וְיוֹנָתָן
וַיָּמָת יֶתֶר לֹא בָנִים׃ (לג) וּבְנֵי יוֹנָתָן
פֶּלֶת וְזָזָא אֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי־יְרַחְמְאֵל׃
(לד) וְלֹא־הָיָה לְשֵׁשָׁן בָּנִים כִּי אִם־בָּנוֹת
וּלְשֵׁשָׁן עֶבֶד מִצְרִי וּשְׁמוֹ יַרְחָע׃
(לה) וַיִּתֵּן שֵׁשָׁן אֶת־בִּתּוֹ לְיַרְחָע עַבְדּוֹ
לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־עַתָּי׃ (לו) וְעַתַּי
הוֹלִיד אֶת־נָתָן וְנָתָן הוֹלִיד אֶת־זָבָד׃
(לז) וְזָבָד הוֹלִיד אֶת־אֶפְלָל וְאֶפְלָל
הוֹלִיד אֶת־עוֹבֵד׃ (לח) וְעוֹבֵד הוֹלִיד
אֶת־יֵהוּא וְיֵהוּא הוֹלִיד אֶת־עֲזַרְיָה׃
(לט) וַעֲזַרְיָה הוֹלִיד אֶת־חָלֶץ וְחֶלֶץ
הוֹלִיד אֶת־אֶלְעָשָׂה׃ (מ) וְאֶלְעָשָׂה הוֹלִיד
אֶת־סִסְמָי וְסִסְמַי הוֹלִיד אֶת־שַׁלּוּם׃
(מא) וְשַׁלּוּם הוֹלִיד אֶת־יְקַמְיָה וִיקַמְיָה

נ״א בְּנֵי v. 33. קמץ בז״ק v. 39.
נ״א וְסִסְמָי v. 40.

deren Name Atarah, das ist die Mutter Onam's. 27. Und es waren die Söhne Ram's, des Erstgebornen Jerachmeel's: Maaz und Jamin und Eker. 28. Und es waren die Söhne Onam's: Schammai und Jada, und die Söhne Schammai's: Nadab und Abischur. 29. Und der Name von Abischur's Weibe Abichajil, und sie gebar ihm den Achban und den Molid. 30. Und die Söhne Nadab's: Seled und Appajim, und Seled starb ohne Kinder. 31. Und die Söhne Appajim's: Jischi; und die Söhne Jischi's: Scheschan, und die Söhne Scheschan's: Achlai. 32. Und die Söhne Jada's, des Bruders Schammai's: Jether und Jonathan, und Jether starb ohne Kinder. 33. Und die Söhne Jonathan's: Peleth und Sasa. Dies waren die Söhne Jerachmeel's. 34. Scheschan aber hatte keine Söhne, sondern Töchter, und Scheschan hatte einen Mizri zum Knecht, dessen Name Jarcha. 35. Da gab Scheschan seine Tochter dem Jarcha, seinem Knechte, zum Weibe, und sie gebar ihm den Atthai. 36. Und Atthai zeugte den Nathan, und Nathan zeugte den Sabad, 37. und Sabad zeugte den Ephlal, und Ephlal zeugte den Obed, 38. und Obed zeugte den Jehu, und Jehu zeugte den Asarjah, 39. und Asarjah zeugte den Chelez, und Chelez zeugte den Elaßah, 40. und Elaßah zeugte den Sißmai, und Sißmai zeugte den Schallum, 41. und Schallum zeugte den Jekamjah,

Fragmenten, die zwar nicht immer auf's Beste, aber keineswegs gedankenlos und sich widersprechend an einander gereiht sind. Hätte der Chronist das Verzeichniß erdichtet, so würde er Widerspruch und Dunkelheit sorgfältig vermieden haben. Hierfür spricht auch die Bestimmtheit einzelner Notizen, z. B. daß Seled und Jether ohne Kinder starben 30. 32., daß Scheschan nur Töchter und einen ägypt. Knecht zum Schwiegersohn hatte 34. 35; ferner daß einzelne Notizen doch auch von anderen Schriftstellen bestätigt werden, z. B. Bezaleel's Geschlecht V. 20. stimmt ganz mit 2 M. 31, 2. vgl. ferner V. 21. mit 4 M. 26, 29. V. 23. mit Josch. 13, 13. 30. — Wie wir oben V. 18. erklärten, so schon Rdak. Michaelis will nach der Peschito und Vulg.: Caleb zeugte mit Asubah seiner Frau eine Tochter Jerioth, deren Söhne waren ff. Wir glauben, daß

und Jekamjah zeugte den Elischama. 42. Und die Söhne Caleb's, des Bruders Jerachmeel's: Mescha, sein Erstgeborner, das ist der Vater Siph's und der Söhne Mareschah's, des Vaters Chebron's. 43. Und die Söhne Chebron's: Kohrah und Thappuach und Rekem und Schema. 44. Und Schema zeugte den Racham, den Vater Jarkeam's; und Rekem zeugte den Schammai. 45. Und der Sohn Schammai's: Maon, und Maon war der Vater von Beth-Zur. 46. Und Ephah, das Kebsweib Caleb's, gebar Charan und Moza und Gases, und Charan zeugte Gases. 47. Und die Söhne Jahdai's: Regem und Jotham und Geschan und Phelet und Ephah und Schaaph. 48. Das Kebsweib Caleb's Maachah gebar Scheber und Thirchanah; 49. Und sie gebar Schaaph, den Vater Madmannah's, Schewa, den Vater Machbena's und den Vater Gibea's, und die Tochter Caleb's war Achßah. 50. Dies waren die Söhne Caleb's: Ben-Chur, der Erstgeborne der Ephrathah, Schobal, der Vater von Kirjath-Jearim; 51. Salma, der Vater von Beth-Lechem, Chareph, der Vater von Beth-Gader. 52. Und Schobal, der Vater von Kirjath-Jearim, hatte Söhne: Haroeh, Chazi-Hammenuchoth. 53. Und die Geschlechter von Kirjath-Jearim sind: der Jithri und Puthi und Schumathi und Mischrai; von diesen gingen der Zoreathi und Eschthauli aus. 54. Die Söhne Salma's: Beth-Lechem und der Netophathi, Atroth, Beth-Joab und Chazi-Hammanachthi, der Zoreï, 55. und die Geschlechter der Sophrim, Bewohner von Jabez, der Thi-

הֹלִיד אֶת־אֱלִישָׁמָע׃ (מב) וּבְנֵי כָלֵב
אֲחִי יְרַחְמְאֵל מֵישָׁע בְּכֹרוֹ הוּא אֲבִי־זִיף
וּבְנֵי מָרֵשָׁה אֲבִי חֶבְרוֹן׃ (מג) וּבְנֵי
חֶבְרוֹן קֹרַח וְתַפֻּחַ וְרֶקֶם וָשָׁמַע׃
(מד) וְשֶׁמַע הוֹלִיד אֶת־רַחַם אֲבִי יָרְקְעָם
וְרֶקֶם הוֹלִיד אֶת־שַׁמָּי׃ (מה) וּבֶן־שַׁמַּי
מָעוֹן וּמָעוֹן אֲבִי בֵית־צוּר׃ (מו) וְעֵיפָה
פִּילֶגֶשׁ כָּלֵב יָלְדָה אֶת־חָרָן וְאֶת־מוֹצָא
וְאֶת־גָּזֵז וְחָרָן הֹלִיד אֶת־גָּזֵז׃ (מז) וּבְנֵי
יָהְדָּי רֶגֶם וְיוֹתָם וְגֵישָׁן וָפֶלֶט וְעֵיפָה
וָשָׁעַף׃ (מח) פִּלֶגֶשׁ כָּלֵב מַעֲכָה יָלַד
שֶׁבֶר וְאֶת־תִּרְחֲנָה׃ (מט) וַתֵּלֶד שַׁעַף
אֲבִי מַדְמַנָּה אֶת־שְׁוָא אֲבִי מַכְבֵּנָא
וַאֲבִי גִבְעָא וּבַת־כָּלֵב עַכְסָה׃ (נ) אֵלֶּה
הָיוּ בְּנֵי כָלֵב בֶּן־חוּר בְּכוֹר אֶפְרָתָה
שׁוֹבָל אֲבִי קִרְיַת יְעָרִים׃ (נא) שַׂלְמָא
אֲבִי בֵית־לָחֶם חָרֵף אֲבִי בֵית־גָּדֵר׃
(נב) וַיִּהְיוּ בָנִים לְשׁוֹבָל אֲבִי קִרְיַת יְעָרִים
הָרֹאֶה חֲצִי הַמְּנֻחוֹת׃ (נג) וּמִשְׁפְּחוֹת
קִרְיַת יְעָרִים הַיִּתְרִי וְהַפּוּתִי וְהַשֻּׁמָתִי
וְהַמִּשְׁרָעִי מֵאֵלֶּה יָצְאוּ הַצָּרְעָתִי
וְהָאֶשְׁתָּאֻלִי׃ (נד) בְּנֵי שַׂלְמָא בֵּית
לֶחֶם וּנְטוֹפָתִי עַטְרוֹת בֵּית יוֹאָב וַחֲצִי
הַמָּנַחְתִּי הַצָּרְעִי׃ (נה) וּמִשְׁפְּחוֹת
סוֹפְרִים יֹשְׁבוּ יַעְבֵּץ תִּרְעָתִים שִׁמְעָתִים

v. 45. נ"א בֵּית־צוּר v. 49. נ"א עַכְסָא
v. 51. קמץ בז"ק v. 53. נ"א וְהָאֶשְׁתָּ'
v. 55. ישבי קרי

statt: ואת יריעות stand: בת ירימות, Jerimoth war ein Enkel Binjamin's 7,8., und seine Tochter (also Urenkelin Binjamin's) konnte gut das Weib Caleb's, des Urenkels Jehudah's, sein. — V. 54. Und: die Kronen des Hauses Joab und die Hälfte der Manachiter (vgl. aber V. 52.). V. 55. Und סופרים Schreiber. —

שִׁכָתִים הֵמָּה הַקִּינִים הַבָּאִים מֵחַמַּת
אֲבִי בֵית־רֵכָב׃

ג (א) וְאֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי דָוִיד אֲשֶׁר נוֹלַד־לוֹ
בְּחֶבְרוֹן הַבְּכוֹר ׀ אַמְנֹן לַאֲחִינֹעַם
הַיִּזְרְעֵאלִית שֵׁנִי דָּנִיֵּאל לַאֲבִיגַיִל
הַכַּרְמְלִית׃ (ב) הַשְּׁלִשִׁי לְאַבְשָׁלוֹם
בֶּן־מַעֲכָה בַּת־תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר הָרְבִיעִי
אֲדֹנִיָּה בֶן־חַגִּית׃ (ג) הַחֲמִישִׁי שְׁפַטְיָה
לַאֲבִיטָל הַשִּׁשִּׁי יִתְרְעָם לְעֶגְלָה אִשְׁתּוֹ׃
(ד) שִׁשָּׁה נוֹלַד־לוֹ בְחֶבְרוֹן וַיִּמְלָךְ־שָׁם
שֶׁבַע שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים וּשְׁלֹשִׁים
וְשָׁלוֹשׁ שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלָם׃ (ה) וְאֵלֶּה
נוּלְּדוּ־לוֹ בִּירוּשָׁלָיִם שִׁמְעָא וְשׁוֹבָב וְנָתָן
וּשְׁלֹמֹה אַרְבָּעָה לְבַת־שׁוּעַ בַּת־עַמִּיאֵל׃
(ו) וְיִבְחָר וֶאֱלִישָׁמָע וֶאֱלִיפָלֶט׃ (ז) וְנֹגַהּ
וְנֶפֶג וְיָפִיעַ׃ (ח) וֶאֱלִישָׁמָע וְאֶלְיָדָע
וֶאֱלִיפֶלֶט תִּשְׁעָה׃ (ט) כֹּל בְּנֵי דָוִיד
מִלְּבַד בְּנֵי־פִילַגְשִׁים וְתָמָר אֲחוֹתָם׃
(י) וּבֶן־שְׁלֹמֹה רְחַבְעָם אֲבִיָּה בְנוֹ אָסָא

דגש אחר שורק v. 5.

rathim, Schimeathim, Suchathim. Dies sind die Kinim, die von Chammath, dem Vater von Beth-Rechab, gekommen.

3. 1. Und dies waren die Söhne David's, die ihm zu Chebron geboren wurden: der Erstgeborne Amnon von Achinoam aus Jisreel, der zweite Danijel von Abigajil aus Carmel, 2. der dritte Abschalom, Sohn der Maachah, der Tochter Thalmai's, Königs von Geschur, der vierte Adonijah, Sohn der Chaggith, 3. der fünfte Schephatjah von Abital, der sechste Jithram von Eglah seinem Weibe. 4. Sechs wurden ihm zu Chebron geboren, und er regierte daselbst sieben Jahre und sechs Monde, aber drei und dreißig Jahre regierte er in Jeruschalajim. 5. Und diese wurden ihm in Jeruschalajim geboren: Schimea und Schobab und Nathan und Schelomoh, vier von Bath-Schua, der Tochter Ammiel's; 6. und Jibchar und Elischama und Elipheletet, 7. und Nogah und Nepheg und Japhia, 8. und Elischama und Eljada und Eliphelet, neun; 9. allesammt Söhne David's außer den Söhnen der Kebsweiber, und Thamar war ihre Schwester. 10. Und der Sohn Schelomoh's Rechabeam, Abijah sein Sohn,

3. 6) David's Söhne und Nachkommen (K. 3.) 1—9. Die zu Chebron (also **vor** der Erlangung der Königswürde über **ganz** Jisr. durch den Tod Jschboscheth's,) geborenen Söhne David's werden auch 2 Schem. 3, 2—5. und die zu Jerusch. gebornen das. 5, 14—16. aufgeführt. Daß aber der Chronist nicht hieraus entlehnt hat, ergiebt sich nicht nur, weil V. 2. der zweite Sohn Danijel, ein 2 Schem. a. a. O. Chilab genannt wird, V. 5. Schimea im 2 Schem. Schammua, und der ersten vier Söhne Mutter bei dem Chronisten namhaft gemacht wird; ferner weil V. 6—8. ausdrücklich neun, im 2 Schem. nur sieben Söhne aufgezählt werden und zwar indem Nogah hinzukömmt, und Eliphelet zweimal angeführt wird, was wahrscheinlich darauf beruht, daß ein Eliphelet früh starb, und sein nachgekommener Bruder dessen Namen erhielt; sondern auch mit V. 4. die Regierungszeit David's in Chebron genau auf 7 Jahre 6 Monate angegeben wird, was 1 Kön. 2, 11. nicht geschehn. Dennoch müssen beide aus gemeinschaftlicher Quelle geschöpft haben, weil die Form in beiden sich gleich, und zwar in V. 1—4. u. V. 5—9. ebenso verschieden ist wie 2 Schem. 3, 2—5. und 5, 14—16. So in den ersten Stücken die Aufzählung mit Ordnungszahlen, während in den zweiten Stücken bloße Namensangabe; in den ersten St. die Angabe der Mütter, in den zweiten nicht; V. 2. (Schem. V. 3.) die Abstammung der Maachah; V. 3. לעגלה אשתו, wofür Schem. V. 5. לעגלה אשת דוד. Bemerkenswerth ist, daß 1 Chron. 14, 4—7., während das ganze Stück der a. St. Schem. völlig parallel ist, doch die Namen (mit Ausnahme 3 kleiner Schreibevarianten) mit unsrer Stelle (3. 5—8.) gleich hat, so daß also der Chronist sie dort aus unsrer Stelle hineinkorrigirt hat. — 10. Die Könige von Juda. Abijah heißt 1 Kön. 14, 31 ff. Abijam. — 15. 16. Der

Aßa sein Sohn, Jehoschaphat sein Sohn,
11. Joram sein Sohn, Achasjahu sein Sohn,
Joasch sein Sohn, 12. Amazjahu sein Sohn,
Asarjah sein Sohn, Jotham sein Sohn,
13. Achas sein Sohn, Chiskijahu sein Sohn,
Menascheh sein Sohn, 14. Amon sein Sohn,
Joschijahu sein Sohn; 15. und die Söhne
Joschijahu's: der Erstgeborne Jochanan, der
zweite Jehojakim, der dritte Zidkijahu, der
vierte Schallum. 16. Und die Söhne Jehoja-
kim's: Jechonjah sein Sohn, Zidkijahu sein
Sohn. 17. Und die Söhne Jechonjah's:
Assir, Schealthiel sein Sohn, 18. und Mal-
kiram und Pedajah und Schenazzar, Jekamjah,
Hoschama und Nedabjah. 19. Und die Söhne
Pedajah's: Serubabel und Schimei; und der
Sohn Serubabel's: Meschullam und Chananjah,
und Schelomith war ihre Schwester; 20. und
Chaschubah und Ohel und Berechjah und
Chaßadjah, Juschab Cheßed, fünf. 21. Und
der Sohn Chananjah's: Pelatjah und Jeschajah;
die Söhne Rephatjah's, die Söhne Arnan's,
die Söhne Obadjah's, die Söhne Schechanjah's.
22. Und die Söhne Schechanjah's: Schemajah;
und die Söhne Schemajah's: Chattusch und
Jigeal und Bariach und Nearjah und Schaphat,
sechs. 23. Und der Sohn Nearjah's: Eljoenai
und Chiskijah und Asrikam, drei. 24. Und die

בְּנוֹ יְהוֹשָׁפָט בְּנוֹ׃ (יא) יוֹרָם בְּנוֹ אֲחַזְיָהוּ
בְנוֹ יוֹאָשׁ בְּנוֹ׃ (יב) אֲמַצְיָהוּ בְנוֹ עֲזַרְיָה
בְנוֹ יוֹתָם בְּנוֹ׃ (יג) אָחָז בְּנוֹ חִזְקִיָּהוּ
בְנוֹ מְנַשֶּׁה בְנוֹ׃ (יד) אָמוֹן בְּנוֹ יֹאשִׁיָּהוּ
בְנוֹ׃ (טו) וּבְנֵי יֹאשִׁיָּהוּ הַבְּכוֹר יוֹחָנָן
הַשֵּׁנִי יְהוֹיָקִים הַשְּׁלִשִׁי צִדְקִיָּהוּ הָרְבִיעִי
שַׁלּוּם׃ (טז) וּבְנֵי יְהוֹיָקִים יְכָנְיָה בְנוֹ
צִדְקִיָּה בְנוֹ׃ (יז) וּבְנֵי יְכָנְיָה אַסִּר
שְׁאַלְתִּיאֵל בְּנוֹ׃ (יח) וּמַלְכִּירָם וּפְדָיָה
וְשֶׁנְאַצַּר יְקַמְיָה הוֹשָׁמָע וּנְדַבְיָה׃
(יט) וּבְנֵי פְדָיָה זְרֻבָּבֶל וְשִׁמְעִי וּבֶן
זְרֻבָּבֶל מְשֻׁלָּם וַחֲנַנְיָה וּשְׁלֹמִית אֲחוֹתָם׃
(כ) וַחֲשֻׁבָה וָאֹהֶל וּבֶרֶכְיָה וַחֲסַדְיָה
יוּשַׁב חֶסֶד חָמֵשׁ׃ (כא) וּבֶן־חֲנַנְיָה
פְּלַטְיָה וִישַׁעְיָה בְּנֵי רְפָיָה בְּנֵי אַרְנָן בְּנֵי
עֹבַדְיָה בְּנֵי שְׁכַנְיָה׃ (כב) וּבְנֵי שְׁכַנְיָה
שְׁמַעְיָה וּבְנֵי שְׁמַעְיָה חַטּוּשׁ וְיִגְאָל
וּבָרִיחַ וּנְעַרְיָה וְשָׁפָט שִׁשָּׁה׃ (כג) וּבֶן
נְעַרְיָה אֶלְיוֹעֵינַי וְחִזְקִיָּה וְעַזְרִיקָם
שְׁלֹשָׁה׃ (כד) וּבְנֵי אֶלְיוֹעֵינַי הֹודַיְוָהוּ

v. 24. הודויהו׳ קרי

Erstgeborene Joschijahu's, Jochanan, ist wahrscheinlich früh gestorben, denn er kommt in den Geschichtsbüchern nicht vor. Schallum ist nach Jirm. 22, 11. der, welcher zuerst nach Joschijah König ward und als solcher Joachas hieß. Der letzte König Zidkijah ist der Bruder Jojakim's, weshalb auch 2 Chr. 36, 10. אח im weitern Sinne als „Vatersbruder" zu nehmen, was in der Geschichtserzählung nicht schwer fällt, vgl. 1 M. 14, 16. — 17—24. Die Davidischen Abkömmlinge nach der Vernichtung des Reiches Juda. Im Widerspruche mit Chag. 1, 1. 14. 2, 2. Esra 3, 2. 8. 5, 2. Nech. 12, 1., wo Serubabel ein Sohn des Schealthiel genannt wird, macht ihn hier der Chronist zu einem Sohne des Pedajah, und diesen entweder zu einem Sohn des Assir, also Bruder des Schealthiel — dann ist dieser Oheim Serb.'s — oder (da der Ausdruck zweideutig ist,) zu einem Sohn des Jechonjah, also zum Oheim des Schealthiel, so daß dieser der Cousin Serub.'s wäre. Dieser Widerspruch läßt sich keinenfalls ausgleichen, und beruht demnächst auf verschiedenen Angaben. Es werden sodann V. 19—21. 7 Söhne, 1 Tochter und 2 Enkel Serub.'s angegeben. Die Söhne des Rephajah uff. sind wohl lauter Davidische Familien, deren Abkunft der Chronist näher angeben nicht konnte oder wollte, und die er deshalb bloß nebeneinander aufzählt. Aus einer Familie „den Söhnen Schechanjah's" führt er einen wahrscheinlich besonders interessirenden Deszendenten Schemajah an, sowie dessen 5 Söhne (der Chronist sagt „sechs", wobei Schemajah mitgezählt ist, so daß sechs auf die Söhne Schechanjah's sich bezieht,) aus diesem die drei Söhne Eines, des Nearjah, aus diesen die 7 Söhne Eines, des Eljoenai. Es sind dies demnach allerdings 4 Geschlechter. Da aber die Zeit des Schemajah durchaus nicht feststeht, und da es reine Vermuthung, daß Chattusch

Söhne Eljoënai's Hodajvahu und Eljaschib und Pelajah und Akkub und Jochanan und Delajah und Anani, sieben.

4. 1. Die Söhne Jehudah's: Perez, Chezron und Charmi und Chur und Schobal. 2. Und Reajah, Sohn Schobal's, zeugte den Jachath, und Jachath zeugte Achumai und Lahad; dies sind die Geschlechter des Zoreathi. 3. Und diese des Vaters Etam's: Jisreel und Jischma und Jidbasch, und der Name ihrer Schwester war Hazlelponi. 4. Und Penuel, Vater von Gedor, und Eser, Vater von Chuschah: dies sind die Söhne Chur's, des Erstgebornen der Ephrathah, des Vaters von Beth-Lechem. 5. Und Aschchur, Vater von Thekoa, hatte zwei Weiber, Chelah und Naarah. 6. Da gebar ihm Naarah den Achussam und Chepher und Themni und Achaschthari; dies sind die Söhne der Naarah. 7. Und die Söhne der Chelah: Zereth und Zochar und Ethnan. 8. Und Koz zeugte Annub und Hazzobebah, und die Geschlechter Acharchel's, Sohnes Harums. 9. Und Jabez war geehrt vor seinen Brüdern, und seine Mutter nannte seinen Namen Jabez, sprechend: denn mit Schmerzen habe ich geboren. 10. Und Jabez rief zum Gotte Jisrael's, sprechend: daß du mich segnetest, und mein Gebiet vergrößertest, und deine Hand mit mir wäre, und du wider das Böse wirktest, daß es mich nicht schmerze! Da ließ Gott eintreffen, was er erbeten. 11. Und Kelub, Bruder Schuchah's, zeugte Mechir, das

ואלישיב ופליה ועקוב ויוחנן ודליה
וענני שבעה׃

ד (א) בני יהודה פרץ חצרון וכרמי
וחור ושובל׃ (ב) וראיה בן־שובל הליד
את־יחת ויחת הליד את־אחומי ואת־
להד אלה משפחות הצרעתי׃ (ג) ואלה
אבי עיטם יזרעאל וישמא וידבש ושם
אחותם הצללפוני׃ (ד) ופנואל אבי
גדר ועזר אבי חושה אלה בני־חור
בכור אפרתה אבי בית לחם׃
(ה) ולאשחור אבי תקוע היו שתי נשים
חלאה ונערה׃ (ו) ותלד לו נערה את־
אחזם ואת־חפר ואת־תימני ואת־
האחשתרי אלה בני נערה׃ (ז) ובני
חלאה צרת יצחר ואתנן׃ (ח) וקוץ
הוליד את־ענוב ואת־הצבבה ומשפחת
אחרחל בן־הרם׃ (ט) ויהי יעבץ נכבד
מאחיו ואמו קראה שמו יעבץ לאמר
כי ילדתי בעצב׃ (י) ויקרא יעבץ
לאלהי ישראל לאמר אם־ברך תברכני
והרבית את־גבולי והיתה ידך עמי
ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים
את־אשר שאל׃ (יא) וכלוב אחי־שוחה
הוליד את־מחיר הוא אבי אשתון׃

נ״א שובל v. 2. וצחר ק׳ v. 7.
נ״א הוליד עטי׳ הוליד v. 8.

V. 22. der nach Esra 8, 2. mit Esra hinaufgezogene Davide Chattusch sei, da in einer Familie die Namen zu häufig dieselben, so ist Herzf. (mit vielen Anderen) nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß diese Genealogieen noch bis zwei Geschlechter nach Esra herabreichen. —

4. c. Noch andere Nachkommen Jehudah's (4, 1—23.), von denen sich sonst nirgends etwas findet. Die Entnahme aus alten Urkunden wird durch die sehr fragmentarische, oft daher unverständliche, lückenhafte Beschaffenheit

ist der Vater Eschthon's. 12. Und Eschthon zeugte Beth-Rapha und Paßeach und Thechinnah, den Vater von Ir-Nachasch; dies sind die Männer von Rechah. 13. Und die Söhne Kenas': Othniel und Serajah; und die Söhne Othniel's: Chathath. 14. Und Meonothai zeugte Ophrah, und Serajah zeugte Joab, den Vater des Thales der Zimmerer, denn Zimmerer waren sie. 15. Und die Söhne Caleb's, des Sohnes Jephunneh's: Iru, Elah und Naam; und die Söhne Elah's: Uknas. 16. Und die Söhne Jehallelel's: Siph und Siphah, Thirja und Aßareel. 17. Und der Sohn Esra's: Jether und Mered und Epher und Jalon; und . . . . ., sie ward schwanger, (und gebar) Mirjam und Schammai und Jischbach, den Vater Eschthemoa's. 18. Und sein jüdisches Weib gebar den Jered, den Vater von Gedor, und Cheber, den Vater von Socho, und Jekuthiel, den Vater von Sanoach. Aber dies sind die Söhne der Bithjah, der Tochter Paroh's, welche Mered genommen. 19. Und die Söhne des Weibes Hodijah's, der Schwester Nacham's: der Vater von Keïlah, der Garmi, und Eschthemoa, der Maachathi. 20. Und die Söhne Schimon's: Amnon und Rinnah, Ben-Chanan und Thilon; und die Söhne Jischi's: Socheth und Ben-Socheth. 21. Die Söhne Schelah's, des Sohnes Jehudah's: Er, der Vater von Lechah, und Laedah, der Vater von Mareschah, und die Geschlechter des Hauses der Byssus-Arbeit aus dem Hause Aschbea; 22. und Jokim und die Männer von Coseba und Joasch und

(יב) וְאֶשְׁתּוֹן הוֹלִיד אֶת־בֵּית רָפָא וְאֶת־
פָּסֵחַ וְאֶת־תְּחִנָּה אֲבִי עִיר־נָחָשׁ אֵלֶּה
אַנְשֵׁי רֵכָה׃ (יג) וּבְנֵי קְנַז עָתְנִיאֵל
וּשְׂרָיָה וּבְנֵי עָתְנִיאֵל חֲתַת׃ (יד) וּמְעוֹנֹתַי
הוֹלִיד אֶת־עָפְרָה וּשְׂרָיָה הוֹלִיד אֶת־
יוֹאָב אֲבִי גֵּיא חֲרָשִׁים כִּי חֲרָשִׁים הָיוּ׃
(טו) וּבְנֵי כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה עִירוּ אֵלָה וָנָעַם
וּבְנֵי אֵלָה וּקְנַז׃ (טז) וּבְנֵי יְהַלֶּלְאֵל זִיף
וְזִיפָה תִּירְיָא וַאֲשַׂרְאֵל׃ (יז) וּבֶן־עֶזְרָה
יֶתֶר וּמֶרֶד וְעֵפֶר וְיָלוֹן וַתַּהַר אֶת־מִרְיָם
וְאֶת־שַׁמַּי וְאֶת־יִשְׁבַּח אֲבִי אֶשְׁתְּמֹעַ׃
(יח) וְאִשְׁתּוֹ הַיְהֻדִיָּה יָלְדָה אֶת־יֶרֶד
אֲבִי גְדוֹר וְאֶת־חֶבֶר אֲבִי שׂוֹכוֹ וְאֶת־
יְקוּתִיאֵל אֲבִי זָנוֹחַ וְאֵלֶּה בְּנֵי בִּתְיָה
בַת־פַּרְעֹה אֲשֶׁר לָקַח מָרֶד׃ (יט) וּבְנֵי
אֵשֶׁת הוֹדִיָּה אֲחוֹת נַחַם אֲבִי קְעִילָה
הַגַּרְמִי וְאֶשְׁתְּמֹעַ הַמַּעֲכָתִי׃ (כ) וּבְנֵי
שִׁימוֹן אַמְנוֹן וְרִנָּה בֶּן־חָנָן וְתוּלוֹן וּבְנֵי
יִשְׁעִי זוֹחֵת וּבֶן־זוֹחֵת׃ (כא) בְּנֵי שֵׁלָה
בֶן־יְהוּדָה עֵר אֲבִי לֵכָה וְלַעְדָּה אֲבִי
מָרֵשָׁה וּמִשְׁפְּחוֹת בֵּית־עֲבֹדַת הַבֻּץ
לְבֵית אַשְׁבֵּעַ׃ (כב) וְיוֹקִים וְאַנְשֵׁי כֹזֵבָא
וְיוֹאָשׁ וְשָׂרָף אֲשֶׁר־בָּעֲלוּ לְמוֹאָב וְיָשֻׁבִי

v. 15. פתח בס״ף   v. 20. ותילון קרי
v. 22. עט׳ יָשֻׁבִי

so wie durch die Anführung bestimmter Einzelnheiten wie V. 5. 9. 10. 18. 19. erwiesen. — 14. Vergleiche Nech. 11, 35. Es wohnten also von Joab an in diesem Thale viele Zimmerleute. Wir sehen in V. 21—24. Familien von Byssusarbeitern und Töpfern erwähnt. Mit Keil den „König" für Pharoh, also die Notiz den Aufenthalt des Volkes Jisr. in Aeg. betreffend anzusehen, nöthigt uns nichts, vielmehr erweisen die Worte: „welche in Moab Besitz hatten" (man erinnere sich Ruth's), daß jene Familien mit bestimmten Beschäftigungen in Jisr. bestanden. Wenn auch nur bei den Aeg. es Gesetz war, daß der Sohn dem Beruf des Vaters auf's strengste folgte, so ist es doch noch jetzt in Asien Sitte, und kommt selbst bei uns häufig vor, daß Familien Jahrhunderte lang in einem und demselben Gewerbe, Kunst dgl. arbeiten, und dadurch zugleich besondere Geschicklichkeit und Namen sich erwerben. — 18. And. halten היהדיה für einen Eigennamen. — 19. And. הגרמי für einen Eigennamen. — 22. And. „die Einwohner

לֶחֶם וְהַדְּבָרִים עַתִּיקִים׃ (כג) הֵמָּה
הַיּוֹצְרִים וְיֹשְׁבֵי נְטָעִים וּגְדֵרָה עִם־
הַמֶּלֶךְ בִּמְלַאכְתּוֹ יָשְׁבוּ שָׁם׃ (כד) בְּנֵי
שִׁמְעוֹן נְמוּאֵל וְיָמִין יָרִיב זֶרַח שָׁאוּל׃
(כה) שַׁלֻּם בְּנוֹ מִבְשָׂם בְּנוֹ מִשְׁמָע בְּנוֹ׃
(כו) וּבְנֵי מִשְׁמָע חַמּוּאֵל בְּנוֹ זַכּוּר בְּנוֹ
שִׁמְעִי בְנוֹ׃ (כז) וּלְשִׁמְעִי בָּנִים שִׁשָּׁה
עָשָׂר וּבָנוֹת שֵׁשׁ וּלְאֶחָיו אֵין בָּנִים רַבִּים
וְכֹל מִשְׁפַּחְתָּם לֹא הִרְבּוּ עַד־בְּנֵי יְהוּדָה׃
(כח) וַיֵּשְׁבוּ בִּבְאֵר־שֶׁבַע וּמוֹלָדָה וַחֲצַר
שׁוּעָל׃ (כט) וּבְבִלְהָה וּבְעֶצֶם וּבְתוֹלָד׃
(ל) וּבִבְתוּאֵל וּבְחָרְמָה וּבְצִקְלָג׃ (לא)
וּבְבֵית מַרְכָּבוֹת וּבַחֲצַר סוּסִים וּבְבֵית
בִּרְאִי וּבְשַׁעֲרָיִם אֵלֶּה עָרֵיהֶם עַד־מְלֹךְ
דָּוִיד׃ (לב) וְחַצְרֵיהֶם עֵיטָם וָעַיִן רִמּוֹן
וְתֹכֶן וְעָשָׁן עָרִים חָמֵשׁ׃ (לג) וְכָל־
חַצְרֵיהֶם אֲשֶׁר סְבִיבוֹת הֶעָרִים הָאֵלֶּה
עַד־בָּעַל זֹאת מוֹשְׁבֹתָם וְהִתְיַחְשָׂם לָהֶם׃
(לד) וּמְשׁוֹבָב וְיַמְלֵךְ וְיוֹשָׁה בֶּן־אֲמַצְיָה׃
(לה) וְיוֹאֵל וְיֵהוּא בֶּן־יוֹשִׁבְיָה בֶּן־שְׂרָיָה
בֶּן־עֲשִׂיאֵל׃ (לו) וְאֶלְיוֹעֵינַי וְיַעֲקֹבָה
וִישׁוֹחָיָה וַעֲשָׂיָה וַעֲדִיאֵל וִישִׂימִאֵל
וּבְנָיָה׃ (לז) וְזִיזָא בֶן־שִׁפְעִי בֶן־אַלּוֹן
בֶּן־יְדָיָה בֶּן־שִׁמְרִי בֶּן־שְׁמַעְיָה׃ (לח) אֵלֶּה
הַבָּאִים בְּשֵׁמוֹת נְשִׂיאִים בְּמִשְׁפְּחוֹתָם
וּבֵית אֲבוֹתֵיהֶם פָּרְצוּ לָרוֹב׃ (לט) וַיֵּלְכוּ

v. 36. נ״א וְיִשִׂמְאֵל

Saraph, welche in Moab Besitz erwarben, und Jaschubi-Lechem. Dies sind alte Dinge. 23. Dies sind die Töpfer und die in Anpflanzungen und Hürden wohnten, für den König zu dessen Werk wohnten sie daselbst. —

III. Der Stamm Schimeon.

24. Die Söhne Schimeon's: Nemuel und Jamin, Jarib, Serach, Schaul. 25. Schallum sein Sohn, Mibßam sein Sohn, Mischma sein Sohn. 26. Und die Söhne Mischma's: Hammuel sein Sohn, Saccur sein Sohn, Schimeï sein Sohn. 27. Und Schimeï hatte sechszehn Söhne und sechs Töchter, aber seine Brüder hatten nicht viel Kinder, und ihr ganzes Geschlecht ward nicht so zahlreich wie die Söhne Jehudah's. 28. Und sie wohnten in Beer-Scheba und Moladah und Chazor-Schual, 29. und in Bilhah und in Ezem und in Tholad, 30. und in Bethuel und in Charmah und in Ziklag, 31. und in Beth-Marcaboth und in Chazar-Sußim und in Beth-Biri und in Schaarajim; dies waren ihre Städte bis David regierte. 32. Und ihre Flecken: Etam und Ajin, Rimmon und Thochen und Aschan, fünf Städte. 33. Und all ihre Flecken, die rings um diese Städte bis Baal; dies sind ihre Wohnsitze und verzeichnet wurden sie. 34. Aber Meschobab und Jamlech und Joschah, Sohn Amazjah's, 35. und Joel und Jehu, Sohn Joschibjah's, des Sohnes Serajah's, des Sohnes Aßiel's, 36. und Eljoenai und Jaakobah und Jeschochajah und Aßajah und Adiel und Jeschimiel und Benajah, 37. und Sisa, Sohn Schiphi's, des Sohnes Allon's, des Sohnes Jedajah's, des Sohnes Schimri's, des Sohnes Schemajah's, 38. diese mit Namen Aufgeführten, Fürsten in ihren Geschlechtern und Stammhäusern, breiteten sich zu einer Menge aus; 39. da zogen sie bis gegen

von Lechem." — — 24. 3) Der Stamm Schimeon (V. 24—43.) Ueber die Söhne Schimeons und deren verschiedene Angaben s. I. S. 246 f. — 25—27. Die hier Genannten finden sich sonst nirgends. — 28—43. Die folgenden geographischen Notizen sind hier wohl aufgenommen, weil Schimeon so zerstreut wohnte. S. übrigens Josch. K. 19. und die Anm. Von dieser Stelle hat der Chronist viele Abweichungen; insonders fehlt bei Josch. die Bestimmung: „dies waren

Gedor, bis an die Morgenseite des Thales, Weide für ihre Schafe suchend, 40. und fanden fette und gute Weide und das Land weit geräumig und ruhig und friedlich, denn von Cham wohnten daselbst vormals: 41. da kamen diese mit Namen Aufgeschriebenen in den Tagen Jechiskijahu's, des Königs von Jehudah, und schlugen deren Zelte und Wohnungen, die sich daselbst vorfanden, und bannten sie bis auf diesen Tag, und wohnten an ihrer Statt, da Weide für ihre Schafe daselbst. 42. Und von ihnen, von den Söhnen Schimeons, zogen fünfhundert Männer nach dem Gebirge Seïr, und Pelatjah und Nearjah und Raphajah und Ussiel, die Söhne Jischi's, an ihrer Spitze. 43. Da schlugen sie den geretteten Ueberrest von Amalek, und wohnten daselbst bis auf diesen Tag. —

IV. Die dritthalb Stämme jenseits des Jardens.

5. 1. Aber die Söhne Ruben's, des Erstgebornen Jisrael's — denn er war der Erstgeborne, doch als er das Lager seines Vaters entweihete, wurde seine Erstgeburt den Söhnen Joßeph's, Sohnes Jisrael's, gegeben; doch wird nicht nach der Erstgeburt verzeichnet, 2. da Jehudah am mächtigsten ward unter seinen Brüdern

לִמְבוֹא גְדֹר עַד לְמִזְרַח הַגָּיְא לְבַקֵּשׁ
מִרְעֶה לְצֹאנָם׃ (מ) וַיִּמְצְאוּ מִרְעֶה שָׁמֵן
וָטוֹב וְהָאָרֶץ רַחֲבַת יָדַיִם וְשֹׁקֶטֶת
וּשְׁלֵוָה כִּי מִן־חָם הַיֹּשְׁבִים שָׁם לְפָנִים׃
(מא) וַיָּבֹאוּ אֵלֶּה הַכְּתוּבִים בְּשֵׁמוֹת בִּימֵי ׀
יְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה וַיַּכּוּ אֶת־אָהֳלֵיהֶם
וְאֶת־הַמְּעִינִים אֲשֶׁר נִמְצְאוּ שָׁמָּה
וַיַּחֲרִימֻם עַד־הַיּוֹם הַזֶּה וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתֵּיהֶם
כִּי־מִרְעֶה לְצֹאנָם שָׁם׃ (מב) וּמֵהֶם ׀
מִן־בְּנֵי שִׁמְעוֹן הָלְכוּ לְהַר שֵׂעִיר אֲנָשִׁים
חֲמֵשׁ מֵאוֹת וּפְלַטְיָה וּנְעַרְיָה וּרְפָיָה
וְעֻזִּיאֵל בְּנֵי יִשְׁעִי בְּרֹאשָׁם׃ (מג) וַיַּכּוּ
אֶת־שְׁאֵרִית הַפְּלֵטָה לַעֲמָלֵק וַיֵּשְׁבוּ שָׁם
עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

ה (א) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר־יִשְׂרָאֵל כִּי־הוּא
הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ
לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן־יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ
לַבְּכֹרָה׃ (ב) כִּי יְהוּדָה גָּבַר בְּאֶחָיו

v. 41. המעונים קרי.

ihre Städte bis David regierte" V. 31., V. 32. hat ausdrücklich fünf Städte, wogegen Josch. vier; aber anderseits ist V. 33. wörtlich wie Josch. das. V. 8., und die ganze Anlage des Stückes ist so gleich, daß wir annehmen müssen, daß der Chronist die Stelle im B. Josch. nach anderen Urkunden korrigirt hat, namentlich mit dem Blick auf die vielen Veränderungen in den Wohnsitzen Schimeon's nach der Theilung des Reiches. Daß der Chronist andere Urkunden vor sich hatte, geht auch daraus hervor, daß die V. 34—38. genannten Häupter und die V. 39—43 erwähnten Züge sonst nirgends erwähnt werden, namentlich V. 41. 43. die Worte „bis auf diesen Tag," die nur aus einer vorexilischen Urkunde beibehalten sein können. Die im südl. Judäa wohnenden Schimeoniter zogen sich zuerst nach Gedor, das nach Euseb. Gedarah nordwestl. von Chebron lag, dann noch weiter südl. nach dem Geb. Seir. — Cham, Aegypter; daß solche an verschiedenen Orten in Arabien gewohnt, fand noch Niebuhr, der in der kleinern Halbinsel Arabiens, die vom Heroopolitanischen und Aelanit. Meerbusen umschlossen wird, auf einen großen Todtenacker stieß, dessen Leichensteine mit Hieroglyphen beschrieben waren. — המעונים Rdak: מקום הדירה Wohnsitz; And. als Eigennamen.

5. 4) **Die dritthalb Stämme jenseits des Jardens.** (V. 1—26.) a. Ruben (V. 1—10.) — 1. 2. Der Chronist giebt den Grund an, warum er jetzt Rubens Genealogie giebt, und warum er diese nicht früher gegeben. Er stützt sich dabei auf folgendes: 1) Ruben ist Erstgeborener (בכור), aber er verlor das Erstgeburtsrecht (בכורה vgl. 1 M. 49, 4.) 2) Joseph erhielt das materielle Erstgeburtrecht, d. h. zwei Erbtheile (Ephrajim und Menascheh); 3) aber den Vorrang und das Königthum erhielt Jehudah, weshalb auch Jehudah in den Geschlechtsverzeichnissen an die Spitze tritt, mit ihm der in Jehudah enklavirte Schimeon, dann aber sofort Ruben, als Erstgeborener dem Titel nach, folgen muß; womit, weil jenseits des Jardens, Gad und Halbmenascheh verbunden werden müssen. ולא להתיחש muß daher sowohl auf Joseph, als auf Ruben bezogen werden, und giebt Zeugniß, daß der Chronist hier ganz

וּלְנָגִיד מִמֶּנּוּ וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף׃ (ג) בְּנֵי
רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל חֲנוֹךְ וּפַלּוּא חֶצְרוֹן
וְכַרְמִי׃ (ד) בְּנֵי יוֹאֵל שְׁמַעְיָה בְנוֹ גּוֹג
בְּנוֹ שִׁמְעִי בְנוֹ׃ (ה) מִיכָה בְנוֹ רְאָיָה
בְנוֹ בַּעַל בְּנוֹ׃ (ו) בְּאֵרָה בְנוֹ אֲשֶׁר הֶגְלָה
תִּלְּגַת פִּלְנְאֶסֶר מֶלֶךְ אַשֻּׁר הוּא נָשִׂיא
לָראוּבֵנִי׃ (ז) וְאֶחָיו לְמִשְׁפְּחֹתָיו בְּהִתְיַחֵשׂ
לְתֹלְדוֹתָם הָרֹאשׁ יְעִיאֵל וּזְכַרְיָהוּ׃
(ח) וּבֶלַע בֶּן־עָזָז בֶּן־שֶׁמַע בֶּן־יוֹאֵל הוּא יוֹשֵׁב
בַּעֲרֹעֵר וְעַד־נְבוֹ וּבַעַל מְעוֹן׃ (ט) וְלַמִּזְרָח
יָשַׁב עַד־לְבוֹא מִדְבָּרָה לְמִן־הַנָּהָר פְּרָת
כִּי מִקְנֵיהֶם רָבוּ בְּאֶרֶץ גִּלְעָד׃ (י) וּבִימֵי
שָׁאוּל עָשׂוּ מִלְחָמָה עִם־הַהַגְרִאִים וַיִּפְּלוּ
בְּיָדָם וַיֵּשְׁבוּ בְּאָהֳלֵיהֶם עַל־כָּל־פְּנֵי
מִזְרָח לַגִּלְעָד׃ (יא) וּבְנֵי־גָד לְנֶגְדָּם
יָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ הַבָּשָׁן עַד־סַלְכָה׃ (יב) יוֹאֵל
הָרֹאשׁ וְשָׁפָם הַמִּשְׁנֶה וְיַעְנַי וְשָׁפָט
בַּבָּשָׁן׃ (יג) וַאֲחֵיהֶם לְבֵית אֲבוֹתֵיהֶם
מִיכָאֵל וּמְשֻׁלָּם וְשֶׁבַע וְיוֹרַי וְיַעְכָּן וְזִיעַ
וָעֵבֶר שִׁבְעָה׃ (יד) אֵלֶּה ׀ בְּנֵי אֲבִיחַיִל
בֶּן־חוּרִי בֶּן־יָרוֹחַ בֶּן־גִּלְעָד בֶּן־מִיכָאֵל
בֶּן־יְשִׁישַׁי בֶּן־יַחְדּוֹ בֶּן־בּוּז׃ (טו) אֲחִי
בֶּן־עַבְדִּיאֵל בֶּן־גּוּנִי רֹאשׁ לְבֵית אֲבוֹתָם׃
(טז) וַיֵּשְׁבוּ בַּגִּלְעָד בַּבָּשָׁן וּבִבְנֹתֶיהָ וּבְכָל־

נ״א תִּלְּגַת או תִּלְגַת א v. 6.

und der Fürst aus ihm, aber die Erstgeburt ward dem Joßeph — 3. die Söhne Ruben's, des Erstgebornen Jisrael's: Chanoch und Phallu, Chezron und Charmi. 4. Die Söhne Joel's: Schemajah sein Sohn, Gog sein Sohn, Schimeï sein Sohn, 5. Michah sein Sohn, Reajah sein Sohn, Baal sein Sohn, 6. Beerah sein Sohn, den Thilgath Pilneßer, König von Aschur, wegführte, dieser war Fürst des Rubeni. 7. Und seine Brüder nach ihren Geschlechtern, nach ihrem Geburtsverzeichniß: das Haupt Jeïel, und Secharjahu, 8. und Bela, Sohn Asas', des Sohnes Schema's, des Sohnes Joel's, dieser wohnte in Aroër und bis Nebo und Baal-Meon; 9. und gegen Morgen wohnte er bis gegen die Wüste, vom Strome Phrath an, denn ihre Heerden waren zahlreich im Lande Gilead. 10. Und in den Tagen Schaul's führten sie Krieg mit den Hagriim, und diese fielen durch ihre Hand, und sie wohnten in deren Zelten auf der ganzen Morgenseite von Gilead. — 11. Und die Söhne Gad's wohnten, längs ihnen, im Lande Baschan bis Salchah. 12. Joel, das Haupt, und Schapham, der zweite, und Janai und Schaphat in Baschan. 13. Und ihre Brüder nach ihrem Stammhause: Michael und Meschullam und Scheba und Jorai und Jacan und Sia und Eber, sieben. 14. Dies sind die Söhne Abichajil's, des Sohnes Churi's, Sohnes Jaroachs, Sohnes Gilead's, Sohnes Michael's, Sohnes Jeschischai's, Sohnes Jachdo's, Sohnes Bus'. 15. Achi, Sohn Abdiel's, des Sohnes Guni's, das Haupt ihres Stammhauses. 16. Und sie wohnten in Gilead, in Baschan und in dessen Töchterstädten

nach vorhandenen Genealogieen arbeitete, denn diese Reihenfolge wird als genealogische Gewohnheit bezeichnet. ובחללי וגו׳ wörtlich aus 1 M. 49, 4. — 3. Ruben's Söhne werden mit seltner Uebereinstimmung überall gleich angegeben, s. I. S. 246. — 4—10. Alle Angaben von hier ab finden sich sonst nirgends, wie umgekehrt die 4 M. 1, 5. 13, 4. 26, 8 f. vorkommenden Rubeniten hier nicht genannt werden. Nur werden Aroer und Baal-Meon als Städte Rubens auch Josch. 13, 16. 17. angeführt, Nebo 4 M. 32, 3. 38. Ueber die Hagriim s. S. 221. — 11. b. Gad (11—22.) Salchah s. I. S. 863. Ueber die verschiedene Begränzung Baschan's s. II. S. 64. — 12—17. Die hier Genannten gehören späterer Zeit an, und sind nicht einmal Gad's Söhne genannt. Die V. 17. erwähnte Zählung ist eine doppelte, wie auch das zwiefache בימי andeutet, die eine unter Jotham, als er die angrenzenden Ammoniter bekriegte 2 Chr. 27, 5.,

und in allen Bezirken von Scharon bis an ihre Ausläufe. 17. Alle wurden verzeichnet in den Tagen Jothams, Königs von Jehudah, und in den Zeiten Jarabeam's, Königs von Jisrael. 18. Die Söhne Ruben's und der Gadi und die Hälfte des Stammes Menascheh an Kriegsmännern, Schild- und Schwertträgern und Bogenspannern und Kriegserfahrenen vier und vierzig tausend und sieben hundert und sechszig, die zum Heer auszogen. 19. Da führten sie Krieg mit den Hagriim und Jetur und Naphisch und Nodab; 20. und es wurde ihnen Beistand wider sie, und die Hagriim wurden in ihre Hand gegeben, sammt Allen, die mit ihnen waren, denn sie hatten Gott angerufen im Kriege, und er ließ sich ihnen erflehen, weil sie auf ihn vertrauten; 21. und sie führten gefangen ihre Heerden fort, ihrer Kamele fünf tausend, und Schafe zwei hundert und funfzig tausend, und Esel zwei tausend, und Menschenseelen ein hundert tausend. 22. Denn viel Erschlagene waren gefallen, denn von Gott war der Krieg, und sie wohnten an ihrer Statt bis zur Wegführung. — 23. Und die Söhne des halben Stammes Menascheh wohnten im Lande: von Baschan bis Baal-Chermon und den Senir und den Berg Chermon, sie waren zahlreich. 24. Und dies sind die Häupter ihrer Stammhäuser, nämlich Epher und Jischi und Eliël und Asriel und Jirmejah und Hodavjah und Jachdiel, tapfere Kriegsmänner, Männer von Namen, Häupter in ihren Stammhäusern. 25. Aber sie fielen ab vom Gotte ihrer Väter, und buhlten den Göttern der Völker des Landes nach, welche Gott vor ihnen her vertilgt hatte; 26. da

מִגְרְשֵׁי שָׁרוֹן עַל־תּוֹצְאוֹתָם׃ (יז) כֻּלָּם
הִתְיַחְשׂוּ בִּימֵי יוֹתָם מֶלֶךְ־יְהוּדָה וּבִימֵי
יָרָבְעָם מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל׃ (יח) בְּנֵי־רְאוּבֵן
וְגָדִי וַחֲצִי שֵׁבֶט־מְנַשֶּׁה מִן־בְּנֵי־חַיִל
אֲנָשִׁים נֹשְׂאֵי מָגֵן וְחֶרֶב וְדֹרְכֵי קֶשֶׁת
וּלְמוּדֵי מִלְחָמָה אַרְבָּעִים וְאַרְבָּעָה אֶלֶף
וּשְׁבַע־מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים יֹצְאֵי צָבָא׃ (יט)
וַיַּעֲשׂוּ מִלְחָמָה עִם־הַהַגְרִיאִים וִיטוּר
וְנָפִישׁ וְנוֹדָב׃ (כ) וַיֵּעָזְרוּ עֲלֵיהֶם וַיִּנָּתְנוּ
בְיָדָם הַהַגְרִיאִים וְכֹל שֶׁעִמָּהֶם כִּי
לֵאלֹהִים זָעֲקוּ בַּמִּלְחָמָה וְנַעְתּוֹר לָהֶם כִּי־
בָטְחוּ בוֹ׃ (כא) וַיִּשְׁבּוּ מִקְנֵיהֶם גְּמַלֵּיהֶם
חֲמִשִּׁים אֶלֶף וְצֹאן מָאתַיִם וַחֲמִשִּׁים
אֶלֶף וַחֲמוֹרִים אַלְפָּיִם וְנֶפֶשׁ אָדָם
מֵאָה אָלֶף׃ (כב) כִּי־חֲלָלִים רַבִּים נָפָלוּ
כִּי מֵהָאֱלֹהִים הַמִּלְחָמָה וַיֵּשְׁבוּ תַחְתֵּיהֶם
עַד־הַגֹּלָה׃ (כג) וּבְנֵי חֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה
יָשְׁבוּ בָּאָרֶץ מִבָּשָׁן עַד־בַּעַל חֶרְמוֹן וּשְׂנִיר
וְהַר־חֶרְמוֹן הֵמָּה רָבוּ׃ (כד) וְאֵלֶּה רָאשֵׁי
בֵית־אֲבוֹתָם וְעֵפֶר וְיִשְׁעִי וֶאֱלִיאֵל
וְעַזְרִיאֵל וְיִרְמְיָה וְהוֹדַוְיָה וְיַחְדִּיאֵל
אֲנָשִׁים גִּבּוֹרֵי חַיִל אַנְשֵׁי שֵׁמוֹת רָאשִׁים
לְבֵית אֲבוֹתָם׃ (כה) וַיִּמְעֲלוּ בֵּאלֹהֵי
אֲבוֹתֵיהֶם וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵי עַמֵּי־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־הִשְׁמִיד אֱלֹהִים מִפְּנֵיהֶם׃ (כו)

נ״א אַלְפַּיִם .v. 21

die andere früher unter Jarab. II., da er die Syrer besiegte 2 Kön. 14, 28. (Lightfort.). — 18—22. Der V. 10. schon kurz erwähnte Kampf mit den Hagriim (s. S. 221.) und deren Vertreibung in der Zeit Schaul's wird jetzt weitläufiger Weise erzählt, und zugleich auf die anderen $1^1/_2$ Stämme jenseits des Jardens mit ausgedehnt. Die V. 18. angegebene Zahl der Krieger ist für $2^1/_2$ Stämme sehr mäßig. Jetur (die Ituräer) und Naphisch werden 1 M. 25, 15. als Söhne Jischmaels genannt, Nodab nur hier. — 23—26. c. Halbmenascheh. Die hier genannten Stammhäupter sind nirgends sonst erwähnt. Die V. 25. 26. gegebene Nachricht dehnt die 2 Kön. 15, 19. 29. angeführte Fortführung,

weckte der Gott Jisrael's den Geist Pul's, Kö-
nigs von Aschur, und den Geist Thligath-Pil-
neßers, Königs von Aschur, und er vertrieb sie,
den Rubeni und den Gadi und den halben Stamm
Menascheh, und brachte sie nach Chelach und
Chabor und Hara und dem Strome Goson, bis
auf diesen Tag. —

V. Der Stamm Levi.

27. Die Söhne Levi's: Gerschon, Kehath und
Merari. 28. Und die Söhne Kehath's: Amram,
Jizhar und Chebron und Ussiel. 29. Und die
Söhne Amram's: Aharon und Moscheh und
Mirjam, und die Söhne Aharon's: Nadab und
Abihu, Eleasar und Ithamar. 30. Eleasar zeugte
Pinchas und Pinchas zeugte Abischua. 31. Und
Abischua zeugte Bukki, und Bukki zeugte Ussi.
32. Und Ussi zeugte Serachjah, und Serachjah
zeugte Merajoth. 33. Merajoth zeugte Amarjah,
und Amarjah zeugte Achitub. 34. Und Achitub
zeugte Zadok, und Zadok zeugte Achimaaz.
35. Und Achimaaz zeugte Asarjah, und Asar-
jah zeugte Jochanan. 36. Und Jochanan
zeugte Asarjah; der ist es, welcher als Priester
amtirte im Hause, welches Schelomoh in Je-
ruschalajim gebaut. 37. Und es zeugte Asar-
jah Amarjah, und Amarjah zeugte Achitub.
38. Und Achitub zeugte Zadok, und Zadok
zeugte Schallum. 39. Und Schallum zeugte

וַיָּעַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־רוּחַ ׀ פּוּל מֶלֶךְ־
אַשּׁוּר וְאֶת־רוּחַ תִּלְּגַת פִּלְנֶסֶר מֶלֶךְ
אַשּׁוּר וַיַּגְלֵם לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי וְלַחֲצִי
שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה וַיְבִיאֵם לַחְלַח וְחָבוֹר וְהָרָא
וּנְהַר גּוֹזָן עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ (כז) בְּנֵי לֵוִי
גֵּרְשׁוֹן קְהָת וּמְרָרִי׃ (כח) וּבְנֵי קְהָת
עַמְרָם יִצְהָר וְחֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל׃ (כט) וּבְנֵי
עַמְרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה וּמִרְיָם וּבְנֵי אַהֲרֹן
נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר׃ (ל)
אֶלְעָזָר הוֹלִיד אֶת־פִּינְחָס פִּינְחָס הֹלִיד
אֶת־אֲבִישׁוּעַ׃ (לא) וַאֲבִישׁוּעַ הוֹלִיד אֶת־
בֻּקִּי וּבֻקִּי הוֹלִיד אֶת־עֻזִּי׃ (לב) וְעֻזִּי
הוֹלִיד אֶת־זְרַחְיָה וּזְרַחְיָה הוֹלִיד אֶת־
מְרָיוֹת׃ (לג) מְרָיוֹת הוֹלִיד אֶת־אֲמַרְיָה
וַאֲמַרְיָה הוֹלִיד אֶת־אֲחִיטוּב׃ (לד)
וַאֲחִיטוּב הוֹלִיד אֶת־צָדוֹק וְצָדוֹק הוֹלִיד
אֶת־אֲחִימָעַץ׃ (לה) וַאֲחִימַעַץ הוֹלִיד
אֶת־עֲזַרְיָה וַעֲזַרְיָה הוֹלִיד אֶת־יוֹחָנָן׃
(לו) וְיוֹחָנָן הוֹלִיד אֶת־עֲזַרְיָה הוּא אֲשֶׁר
כִּהֵן בַּבַּיִת אֲשֶׁר־בָּנָה שְׁלֹמֹה בִּירוּשָׁלִָם׃
(לז) וַיּוֹלֶד עֲזַרְיָה אֶת־אֲמַרְיָה וַאֲמַרְיָה
הוֹלִיד אֶת־אֲחִיטוּב׃ (לח) וַאֲחִיטוּב
הוֹלִיד אֶת־צָדוֹק וְצָדוֹק הוֹלִיד אֶת־
שַׁלּוּם׃ (לט) וְשַׁלּוּם הוֹלִיד אֶת־חִלְקִיָּה

נ״א לְרָאוּבֵנִי v. 26.

die dort Naphthali traf, auch auf Halbmenascheh aus. — — 27. 5) Der Stamm Levi (5, 27—6, 66.). Die Söhne Levi's 1 M. 46, 11. — 28. Die Söhne Kehath's 2 M. 6, 18. — 29. Die Söhne Aharon's 2 M. 6, 23. — 30—41. Die Hohenpriester bis zum Exil, und zwar viel vollständiger als Esr. 7, 1 ff., worüber s. Anm. z. St., indem zwischen Morajoth und Asarjah noch 6 Hohepriester stehen, unter denen freilich 3 ganz gleichnamige in gleicher Folge wie später noch einmal (Amarjah, Achitub, Zadok) sind. Demungeachtet ist auch diese Aufzählung nicht vollständig, da sonst durchschnittlich 45 Amtsjahre auf Jeden kämen, wie denn alle Hohepriester aus dem Hause Ithamar namentlich Eli, Achitub, Achimelech, Abjathar, der von Schelomoh abgesetzt ward, fehlen. — Die Notiz zu Asarjah in V. 36. kann nicht dahin gedeutet werden, daß Asarjah der erste Hohepriester im Tempel Schelomoh's war, denn das war

Chilkijah, und Chilkijah zeugte Asarjah. 40. Und Asarjah zeugte Serajah, und Serajah zeugte Jehozadak. 41. Und Jehozadak ging weg, als der Ewige Jehudah und Jeruschalajim durch Nebuchadnezzar wegführte.

6. 1. Die Söhne Levi's: Gerschom, Kehath und Merari. 2. Und dies sind die Namen der Söhne Gerschom's: Libni und Schimeï. 3. Und die Söhne Kehath's: Amram und Jizhar und Chebron und Ussiel. 4. Die Söhne Merari's: Machli und Muschi; und dies sind die Geschlechter Levi's nach ihren Vätern. 5. Von Gerschom: Libni sein Sohn, Jachath sein Sohn, Simmah sein Sohn, 6. Joach sein Sohn, Iddo sein Sohn, Serach sein Sohn, Jeathrai sein Sohn. 7. Die Söhne Kehath's: Amminadab sein Sohn, Korach sein Sohn, Assir sein Sohn, 8. Elkanah sein Sohn, und Ebjaßaph sein Sohn, und Assir sein Sohn, 9. Thachath sein Sohn, Uriel sein Sohn, Ussijah sein Sohn, und Schaul sein Sohn. 10. Und die Söhne Elkanah's: Amaßai und Achimoth, 11. Elkanah. Und die Söhne Elkanahs: Zophai sein Sohn, und Nachath sein Sohn, 12. Eliab sein Sohn, Jerocham sein Sohn, Elkanah sein Sohn. 13. Und die Söhne Schemuel's: der Erstgeborne Waschni und Abijah. 14. Die Söhne Merari's: Machli, Libni sein Sohn, Schimeï sein Sohn, Ussah sein Sohn, 15. Schimea sein Sohn, Chaggijah sein Sohn, Aßajah sein Sohn. 16. Und diese sind es, welche David Behufs des Gesangs im Hause des Ewigen bestellete, seitdem die Lade ruhete; 17. und sie dieneten vor der

וְחִלְקִיָּה הוֹלִיד אֶת־עֲזַרְיָה׃ (מ) וַעֲזַרְיָה
הוֹלִיד אֶת־שְׂרָיָה וּשְׂרָיָה הוֹלִיד אֶת־
יְהוֹצָדָק׃ (מא) וִיהוֹצָדָק הָלַךְ בְּהַגְלוֹת
יְהוָה אֶת־יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם בְּיַד
נְבֻכַדְנֶאצַּר׃

ו (א) בְּנֵי לֵוִי גֵּרְשֹׁם קְהָת וּמְרָרִי׃
(ב) וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־גֵרְשׁוֹם לִבְנִי
וְשִׁמְעִי׃ (ג) וּבְנֵי קְהָת עַמְרָם וְיִצְהָר
וְחֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל׃ (ד) בְּנֵי מְרָרִי מַחְלִי
וּמֻשִׁי וְאֵלֶּה מִשְׁפְּחוֹת הַלֵּוִי לַאֲבֹתֵיהֶם׃
(ה) לְגֵרְשׁוֹם לִבְנִי בְנוֹ יַחַת בְּנוֹ זִמָּה בְנוֹ׃
(ו) יוֹאָח בְּנוֹ עִדּוֹ בְנוֹ זֶרַח בְּנוֹ יְאָתְרַי בְּנוֹ׃
(ז) בְּנֵי קְהָת עַמִּינָדָב בְּנוֹ קֹרַח בְּנוֹ אַסִּיר
בְּנוֹ׃ (ח) אֶלְקָנָה בְנוֹ וְאֶבְיָסָף בְּנוֹ וְאַסִּיר
בְּנוֹ׃ (ט) תַּחַת בְּנוֹ אוּרִיאֵל בְּנוֹ עֻזִּיָּה
בְנוֹ וְשָׁאוּל בְּנוֹ׃ (י) וּבְנֵי אֶלְקָנָה עֲמָשַׂי
וַאֲחִימוֹת׃ (יא) אֶלְקָנָה בְּנוֹ אֶלְקָנָה
צוֹפַי בְּנוֹ וְנַחַת בְּנוֹ׃ (יב) אֱלִיאָב בְּנוֹ
יְרֹחָם בְּנוֹ אֶלְקָנָה בְנוֹ׃ (יג) וּבְנֵי שְׁמוּאֵל
הַבְּכֹר וַשְׁנִי וַאֲבִיָּה׃ (יד) בְּנֵי מְרָרִי
מַחְלִי לִבְנִי בְנוֹ שִׁמְעִי בְנוֹ עֻזָּה בְנוֹ׃
(טו) שִׁמְעָא בְנוֹ חַגִּיָּה בְנוֹ עֲשָׂיָה בְנוֹ׃
(טז) וְאֵלֶּה אֲשֶׁר הֶעֱמִיד דָּוִיד עַל־יְדֵי־
שִׁיר בֵּית יְהוָה מִמְּנוֹחַ הָאָרוֹן׃ (יז) וַיִּהְיוּ

נ״א נְבֻכַד־נֶאצַּר v. 41.
נ״א וּמֻשִׁי v. 4. בני קרי v. 11.

Zadok, sondern schon der Midr. legt sie dahin aus, daß er der Hohenpriesterwürde besondere Ehre schaffte, indem er nicht zugab, daß der König Ussijah im Tempel räucherte 2 Chr. 26, 17. So auch Raschi, Rdak. Ungezwungener ist die Ansicht Michaelis', daß die Notiz eig. zu V. 34. gehörte. —

6. 1—15. Einzelne Nachkommen der drei Söhne Levi's. — 16—32. Die drei Sänger David's aus den drei Familien des Stammes Levi: Heman der Kehathi (18—23.), Aßaph der Gerschomi (25—28.) und Ethan der Merari

vor der Wohnung, dem Zelte der Zusammenkunft, mit Gesang, bis Schelomoh das Haus des Ewigen in Jeruschalajim baute, und sie standen nach ihrer Vorschrift in ihrem Dienst. **18.** Und dies sind die Bestelleten und ihre Söhne, von den Söhnen des Kehathi: Heman, der Sänger, Sohn Joel's, Sohnes Schemuel's, **19.** Sohnes Elkanah's, Sohnes Jerocham's, Sohnes Eliel's, Sohnes Thoach's, **20.** Sohnes Zuph's, Sohnes Elkanah's, Sohnes Machath's, Sohnes Amaßai's, **21.** Sohnes Elkanah's, Sohnes Joel's, Sohnes Asarjah's, Sohnes Zephanjah's, **22.** Sohnes Thachath's, Sohnes Assir's, Sohnes Ebjaßaph's, Sohnes Korach's, **23.** Sohnes Jizhar's, Sohnes Kehath's, Sohnes Levi's, Sohnes Jisrael's. **24.** Und sein Bruder Aßaph, der zu seiner Rechten stand, Aßaph, Sohn Berechjah's, Sohnes Schimea's, **25.** Sohnes Michael's, Sohnes Baaßejah's, Sohnes Malkijah's, **26.** Sohnes Ethni's, Sohnes Serach's, Sohnes Adajah's, **27.** Sohnes Ethan's, Sohnes Simmah's, Sohnes Schimeï's, **28.** Sohnes Jachath's, Sohnes Gerschom's, Sohnes Levi's. **29.** Und die Söhne Merari's, ihre Brüder, zur Linken: Ethan, Sohn Kischi's, Sohnes Abdi's, Sohnes Malluch's, **30.** Sohnes Chaschabjah's, Sohnes Amazjah's, Sohnes Chilkijah's, **31.** Sohnes Amzi's, Sohnes Bani's, Sohnes Schamer's, **32.** Sohnes Machli's, Sohnes Muschi's, Sohnes Merari's, Sohnes Levi's. **33.** Aber ihre Brüder, die Levijim, sind bestimmt zu allem Dienste der Wohnung des Hauses Gottes. **34.** Und Aharon und seine Söhne räuchern auf dem Ganzopferaltar und auf dem Räucheraltar, bei allem Werke des Hochheiligen und Jisrael zu versöhnen, ganz wie geboten Moscheh, der Knecht Gottes. **35.** Und dies sind die Söhne Aharon's: Elea-

מְשָׁרְתִים לִפְנֵי מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד בַּשִּׁיר
עַד־בְּנוֹת שְׁלֹמֹה אֶת־בֵּית יְהוָה בִּירוּשָׁלִָם
וַיַּעַמְדוּ כְמִשְׁפָּטָם עַל־עֲבוֹדָתָם׃ (יח)
וְאֵלֶּה הָעֹמְדִים וּבְנֵיהֶם מִבְּנֵי הַקְּהָתִי
הֵימָן הַמְשׁוֹרֵר בֶּן־יוֹאֵל בֶּן־שְׁמוּאֵל׃
(יט) בֶּן־אֶלְקָנָה בֶּן־יְרֹחָם בֶּן־אֱלִיאֵל בֶּן־
תּוֹחַ׃ (כ) בֶּן־צִיף בֶּן־אֶלְקָנָה בֶּן־מַחַת
בֶּן־עֲמָשָׂי׃ (כא) בֶּן־אֶלְקָנָה בֶּן־יוֹאֵל בֶּן־
עֲזַרְיָה בֶּן־צְפַנְיָה׃ (כב) בֶּן־תַּחַת בֶּן־אַסִּיר
בֶּן־אֶבְיָסָף בֶּן־קֹרַח׃ (כג) בֶּן־יִצְהָר בֶּן־
קְהָת בֶּן־לֵוִי בֶּן־יִשְׂרָאֵל׃ (כד) וְאָחִיו אָסָף
הָעֹמֵד עַל־יְמִינוֹ אָסָף בֶּן־בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן־
שִׁמְעָא׃ (כה) בֶּן־מִיכָאֵל בֶּן־בַּעֲשֵׂיָה בֶּן־
מַלְכִּיָּה׃ (כו) בֶּן־אֶתְנִי בֶן־זֶרַח בֶּן־עֲדָיָה׃
(כז) בֶּן־אֵיתָן בֶּן־זִמָּה בֶּן־שִׁמְעִי׃ (כח) בֶּן־
יַחַת בֶּן־גֵּרְשֹׁם בֶּן־לֵוִי׃ (כט) וּבְנֵי מְרָרִי
אֲחֵיהֶם עַל־הַשְּׂמֹאול אֵיתָן בֶּן־קִישִׁי בֶּן־
עַבְדִּי בֶּן־מַלּוּךְ׃ (ל) בֶּן־חֲשַׁבְיָה בֶּן־
אֲמַצְיָה בֶּן־חִלְקִיָּה׃ (לא) בֶּן־אַמְצִי בֶּן־
בָּנִי בֶּן־שָׁמֶר׃ (לב) בֶּן־מַחְלִי בֶּן־מוּשִׁי
בֶּן־מְרָרִי בֶּן־לֵוִי׃ (לג) וַאֲחֵיהֶם הַלְוִיִּם
נְתוּנִים לְכָל־עֲבוֹדַת מִשְׁכַּן בֵּית הָאֱלֹהִים׃
(לד) וְאַהֲרֹן וּבָנָיו מַקְטִירִים עַל־מִזְבַּח
הָעוֹלָה וְעַל־מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת לְכֹל מְלֶאכֶת
קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים וּלְכַפֵּר עַל־יִשְׂרָאֵל כְּכֹל
אֲשֶׁר־צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים׃ (לה)
וְאֵלֶּה בְּנֵי אַהֲרֹן אֶלְעָזָר בְּנוֹ פִּינְחָס בְּנוֹ

נ״א מִבְּנֵי v. 18. צוף קרי v. 20.

(29—32.). Zu bemerken hierbei ist, daß die Genealogie Hemans größtentheils schon V. 7—13. vorkam, wo aber a) viele Schreibevarianten, die bedeutendsten statt Zephanjah: Uriel, st. Asarjah: Ussijah, st. Joel: Schaul; b) auch einige mehr genannt werden, wie Amminadab als Vater Korach's, und Assir und Elkanah zwischen Korach und

sar sein Sohn, Pinchas sein Sohn, Abischua sein
Sohn, 36. Bucki sein Sohn, Ussi sein Sohn, Se-
rachjah sein Sohn, 37. Merajoth sein Sohn, Amar-
jah sein Sohn, Achitub sein Sohn, 38. Zadok sein
Sohn, Achimaaz sein Sohn. 39. Und dies sind ihre
Wohnsitze mit ihren Burgen in ihrem Gebiete, für
die Söhne Aharon's, von dem Geschlechte des Ke-
hathi, denn diesen ward (zuerst) das Loos, 40. und
sie gaben ihnen Chebron im Lande Jehudah und
seine Bezirke rings herum; 41. und das Gefilde
der Stadt und ihre Flecken gaben sie dem Caleb,
Sohn Jephunneh's. 42. Und den Söhnen Aha-
ron's gaben sie die Zufluchtsstädte Chebron und
Libnah und seine Bezirke, und Jatthir und Esch-
themoa und seine Bezirke, 43. und Chilen und
seine Bezirke, Debir und seine Bezirke, 44. und
Aschan und seine Bezirke, und Beth-Schemesch
und seine Bezirke. 45. Und vom Stamme Bin-
jamin: Geba und seine Bezirke, und Allemeth
und seine Bezirke, und Anathoth und seine
Bezirke; alle ihre Städte dreizehn Städte,
nach ihren Geschlechtern. 46. Und den Söh-
nen Kehath's, den übrigen vom Geschlechte
des Stammes: von der Hälfte des Stam-
mes, dem halben Menascheh, durch das Loos
zehn Städte. 47. Und den Söhnen Ger-
schom's nach ihren Geschlechtern: vom Stamme
Jissachar und vom Stamme Ascher und vom
Stamme Naphthali und vom Stamme Me-
nascheh in Baschan dreizehn Städte. 48. Den
Söhnen Merari's nach ihren Geschlechtern:
vom Stamme Ruben und vom Stamme Gad
und vom Stamme Sebulun durch das Loos

אֲבִישׁוּעַ בְּנוֹ: (לו) בֻּקִּי בְנוֹ עֻזִּי בְנוֹ זְרַחְיָה
בְנוֹ: (לז) מְרָיוֹת בְּנוֹ אֲמַרְיָה בְנוֹ
אֲחִיטוּב בְּנוֹ: (לח) צָדוֹק בְּנוֹ אֲחִימַעַץ
בְּנוֹ: (לט) וְאֵלֶּה מוֹשְׁבוֹתָם לְטִירוֹתָם
בִּגְבוּלָם לִבְנֵי אַהֲרֹן לְמִשְׁפַּחַת הַקְּהָתִי
כִּי לָהֶם הָיָה הַגּוֹרָל: (מ) וַיִּתְּנוּ לָהֶם
אֶת־חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ יְהוּדָה וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ
סְבִיבֹתֶיהָ: (מא) וְאֶת־שְׂדֵה הָעִיר וְאֶת־
חֲצֵרֶיהָ נָתְנוּ לְכָלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה: (מב) וְלִבְנֵי
אַהֲרֹן נָתְנוּ אֶת־עָרֵי° הַמִּקְלָט אֶת־חֶבְרוֹן
וְאֶת־לִבְנָה וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־יַתִּר וְאֶת־
אֶשְׁתְּמֹעַ וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ: (מג) וְאֶת־חִילֵז
וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ אֶת־דְּבִיר וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ:
(מד) וְאֶת־עָשָׁן וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־בֵּית
שֶׁמֶשׁ וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ: (מה) וּמִמַּטֵּה
בִנְיָמִן אֶת־גֶּבַע וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־
עָלֶּמֶת° וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־עֲנָתוֹת וְאֶת־
מִגְרָשֶׁיהָ כָּל־עָרֵיהֶם שְׁלֹשׁ־עֶשְׂרֵה עִיר
בְּמִשְׁפְּחוֹתֵיהֶם: (מו) וְלִבְנֵי קְהָת
הַנּוֹתָרִים מִמִּשְׁפַּחַת הַמַּטֶּה מִמַּחֲצִית°
מַטֵּה חֲצִי מְנַשֶּׁה בַּגּוֹרָל עָרִים עֶשֶׂר:
(מז) וְלִבְנֵי גֵרְשׁוֹם לְמִשְׁפְּחוֹתָם מִמַּטֵּה
יִשָּׂשכָר° וּמִמַּטֵּה אָשֵׁר וּמִמַּטֵּה נַפְתָּלִי
וּמִמַּטֵּה מְנַשֶּׁה בַּבָּשָׁן עָרִים שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה:
(מח) לִבְנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחוֹתָם מִמַּטֵּה
רְאוּבֵן וּמִמַּטֵּה־גָד וּמִמַּטֵּה זְבוּלֻן בַּגּוֹרָל

נ״א עָרֵי יְהוּדָה הַמִּ׳ v. 42. נ״א עָלֶמֶת v. 45.

Ebjaßaph; ferner daß in Hemans Genealogie bis Levi 23, in Aßaph's nur 15 und in Ethan's 14 Glieder angegeben werden. Es kann dies nur aus Lücken in den alten Urkunden, die dem Chronisten vorlagen, gekommen sein. — 33—38. Hierzu etwas über die Verrichtungen der Levijim und Priester, und die Hohenpriester bis zur Erbauung des Tempels durch Schelomoh, wie sie 5, 30—34. schon aufgeführt worden. — 39. Von hier ab die Wohnsitze der Levijim. —

עָרִים שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה׃ (מט) וַיִּתְּנוּ בְנֵי־
יִשְׂרָאֵל לַלְוִיִּם אֶת־הֶעָרִים וְאֶת־
מִגְרְשֵׁיהֶם׃ (נ) וַיִּתְּנוּ בַגּוֹרָל מִמַּטֵּה
בְנֵי־יְהוּדָה וּמִמַּטֵּה בְנֵי־שִׁמְעוֹן וּמִמַּטֵּה
בְּנֵי בִנְיָמִן אֵת הֶעָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר־
יִקְרְאוּ אֶתְהֶם בְּשֵׁמוֹת׃ (נא) וּמִמִּשְׁפְּחוֹת
בְּנֵי קְהָת וַיְהִי עָרֵי גְבוּלָם מִמַּטֵּה
אֶפְרָיִם׃ (נב) וַיִּתְּנוּ לָהֶם אֶת־עָרֵי
הַמִּקְלָט אֶת־שְׁכֶם וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ בְּהַר
אֶפְרָיִם וְאֶת־גֶּזֶר וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ׃ (נג)
וְאֶת־יָקְמְעָם וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־בֵּית
חוֹרוֹן וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ׃ (נד) וְאֶת־אַיָּלוֹן
וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־גַּת־רִמּוֹן וְאֶת־
מִגְרָשֶׁיהָ׃ (נה) וּמִמַּחֲצִית מַטֵּה מְנַשֶּׁה
אֶת־עָנֵר וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־בִּלְעָם וְאֶת־
מִגְרָשֶׁיהָ לְמִשְׁפַּחַת לִבְנֵי־קְהָת הַנּוֹתָרִים׃
(נו) לִבְנֵי גֵּרְשׁוֹם מִמִּשְׁפַּחַת חֲצִי מַטֵּה
מְנַשֶּׁה אֶת־גּוֹלָן בַּבָּשָׁן וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ
וְאֶת־עַשְׁתָּרוֹת וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ׃ (נז) וּמִמַּטֵּה
יִשָּׂשכָר אֶת־קֶדֶשׁ וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ אֶת־
דָּבְרַת וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ׃ (נח) וְאֶת־רָאמוֹת
וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ וְאֶת־עָנֵם וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ׃
(נט) וּמִמַּטֵּה אָשֵׁר אֶת־מָשָׁל וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ
וְאֶת־עַבְדּוֹן וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ׃ (ס) וְאֶת־

zwölf Städte. 49. Und die Söhne Jisrael's
gaben den Levijim die Städte und ihre
Bezirke. 50. Und sie gaben durch das Loos
vom Stamme der Söhne Jehudah's und
vom Stamme der Söhne Schimeon's und
vom Stamme der Söhne Binjamin's diese
Städte, welche sie mit Namen nannten. 51.
Und von den Geschlechtern der Söhne Ke-
hath's, so wurden die Städte ihres Gebietes
vom Stamme Ephrajim. 52. Und sie ga-
ben ihnen die Zufluchtsstädte Schechem und
seine Bezirke auf dem Gebirge Ephrajim,
und Geser und seine Bezirke, 53. und Jok-
meam und seine Bezirke, und Beth-Choron
und seine Bezirke, 54. und Ajalon und
seine Bezirke, und Gath-Rimmon und seine
Bezirke. 55. Und von der Hälfte des Stam-
mes Menascheh: Aner und seine Bezirke,
und Bileam und seine Bezirke, für das
Geschlecht der übrigen Söhne Kehat's. 56.
Für die Söhne Gerschom's von dem Ge-
schlecht des halben Stammes Menascheh:
Golan in Baschan und seine Bezirke, und
Aschtharoth und seine Bezirke. 57. Und
vom Stamme Jissachar: Kedesch und seine
Bezirke, Dobrath und seine Bezirke, 58.
und Ramoth und seine Bezirke, und Anem
und seine Bezirke. 59. Und vom Stamme
Ascher: Maschal und seine Bezirke, und Ab-
don und seine Bezirke, 60. und Chukok

40—43. wörtlich gleichlautend mit Josch. 21, 11—15., nur daß in V. 40. בארץ für בהר steht. — 44. Bei Josch. 21, 16. steht Ajin für Aschan und noch eine Stadt Juttah, wozu s. Anm. — 45. Es fehlt Gibeon. Daß das Verzeichniß des Chronisten unvollständig ist, aber schwerlich durch ihn selbst, sondern durch die Fehler der Abschreiber, ersieht man daraus, daß er dennoch gleich Josch. 21, 19. 13 Städte der Priester zählt, während hier nur 11 genannt sind. — 46—50. wörtlich gleich Josch. 21, 5—9. Keil meint, es wäre Josch. 21, 4. hier ausgefallen und überhaupt die Anordnung dunkel. Allein der Chronist hatte die Absicht gehabt, die Priester zuerst und abgesondert von den Levijim zu behandeln, und diese nicht in das Geschlecht der Kehathiten zu bringen, wie V. 39. erweist. V. 4. von Josch. fehlt also nicht. Wohl aber ist V. 46. wieder ein Fehler, indem die Worte מטה אפרים וממטה דן fehlen. — 51—66. Wie Josch. 21, 20—37., allein mit vielen Abweichungen: 1) anders geschriebene, aber auch ganz andere Städtenamen, s. in der Anm. z. Josch. a. a. O. 2) indem Josch. 21, 23. beim Chron. zwischen V. 53. 54. fehlt, ein Vers, der mit

und seine Bezirke, und Rechob und seine
Bezirke. 61. Und vom Stamme Naphthali:
Kedesch in Galil und seine Bezirke, und
Chammon und seine Bezirke, und Kirjatha=
jim und seine Bezirke. 62. Den übrigen
Söhnen Merari's vom Stamme Sebulun:
Rimmono und seine Bezirke, Thabor und
seine Bezirke. 63. Und jenseits des Jar=
dens bei Jerecho, zur Morgenseite des Jar=
dens, vom Stamme Ruben: Bezer in der
Wüste und seine Bezirke, und Jahzah und
seine Bezirke, 64. und Kedemoth und seine
Bezirke und Mephaath und seine Bezirke.
65. Und vom Stamme Gad: Ramoth in
Gilead und seine Bezirke, und Macha=
najim und seine Bezirke, 66. und Cheschbon
und seine Bezirke, und Jaaser und seine
Bezirke. —

VI. Der Stamm Jissachar.

7. 1. Und von den Söhnen Jissachar's:

חוקק ואת־מגרשיה ואת־רחב ואת־
מגרשיה: (סא) וממטה נפתלי את־
קדש בגליל ואת־מגרשיה ואת־חמון
ואת־מגרשיה ואת־קריתים ואת־
מגרשיה: (סב) לבני מררי הנותרים
ממטה זבלון את־רמונו ואת־מגרשיה
את־תבור ואת־מגרשיה: (סג) ומעבר
לירדן ירחו למזרח הירדן ממטה
ראובן את־בצר במדבר ואת־מגרשיה
ואת־יהצה ואת־מגרשיה: (סד) ואת־
קדמות ואת־מגרשיה ואת־מיפעת ואת־
מגרשיה: (סה) וממטה־גד את־ראמות
בגלעד ואת־מגרשיה ואת־מחנים ואת־
מגרשיה: (סו) ואת־חשבון ואת־
מגרשיה ואת־יעזיר ואת־מגרשיה:

ז (א) ולבני יששכר תולע ופואה ישיב

v. 63. עטי׳ ומעבר

v. 1. ישוב קרי

dem hier in V.54. bewahrten V.24. von den Levitenstädten in Dan handelt, und gar nicht entbehrt werden kann, da sonst die in V.24. genannten Städte im St. Ephraijim gelegen hätten, während sie in der That im St. Dan lagen. Um dies zu verstehen, müssen wir bemerken, daß 7, 11. offenbar die Nachkommen Binjamin's aufhören s. 7, 6., daß 7, 13. die Söhne des Naphtali behandelt, in 7, 12. nun wird חשם בני אחר genannt, Chuschim ist aber, wie Herzfeld zuerst bemerkte, nach 1 M. 46, 26. kein Andrer als der einzige Sohn Dan's; אחר ist daher nicht Eigenname, wie die Uebers. meinen, sondern absichtlich „eines Andern," um Dan nicht zu nennen. Hierfür spricht auch, daß V.13. doch von den „Söhnen Bilhah's" die Rede ist. Wir sehen demnach, daß a) 6, 46. die Worte מטה אפרים וממטה דן, ohne welche die Worte ganz unverständlich sind, gestrichen sind; b) zwischen V. 53 und 54. ein ganzer Vers, in welchem Dan genannt ward, und der gar nicht zu entbehren, gänzlich gestrichen ist, und endlich c) 7, 12. verstümmelt und für „Dan" „ein Anderer" gestellt worden. Hieraus geht die Absichtlichkeit deutlich hervor, und da dies unmöglich vom Chronisten selbst ausgegangen sein kann, der als Autor seine Schrift nicht selbst verstümmelt hätte, wollte er aber Dan übergehen, die Sache leicht umgehen konnte (wozu z. B. der V. 7, 12? wozu der V. 54?) — so muß dies ein späterer Kopist gethan haben, welcher seinen Haß gegen das im jisr. Götzendienste so ominöse Dan, wo das goldene Kalb verehrt ward, damit dokumentirte. 3) Wenn aber V. 62. vollständig verschieden von Josch. 21, 34. 35. ist, so hat dagegen der Chronist V. 63. 64., die bei Josch. gänzlich fehlen, die aber nicht fehlen dürfen, da übereinstimmend der Chron. 6, 48. und Josch. 21, 7. den Meraritern Städte im St. Ruben zuweisen. Daß aber Josch. an dieser Stelle unvollständig ist, ist schon seit alter Zeit bemerkt worden. Aus allem Diesem geht hervor, daß der Chronist nach einer andern Urkunde als das B. Josch. gearbeitet, aber auch selbst Aenderungen im Sinne späterer Zeit vorgenommen hat. —

7. 1—5. 6) Der Stamm Jissachar, V. 1. s. I. S. 246. Die Angaben V. 2—5. kommen nirgends weiter

Thola und Phuah, Jaschub und Schimron, vier. 2. Und die Söhne Thola's: Ussi und Rephajah und Jeriel und Jachmai und Jibßam und Schemuel, Häupter in ihren Stammhäusern, von Thola, Kriegshelden, nach ihren Geschlechtern, ihre Anzahl in den Tagen David's: zweiundzwanzig Tausend und sechshundert. 3. Und die Söhne Ussi's: Jisrachjah; und die Söhne Jisrachjah's: Michael und Obadjah und Joel, Jischijah, fünf Häupter zusammen; 4. und zu ihnen, nach ihren Geschlechtern, in ihrem Stammhause, Schaaren des Kriegsheers: sechsunddreißigtausend, denn sie waren zahlreich an Weibern und Kindern. 5. Aber ihre Brüder von allen Geschlechtern Jissachar's, Kriegshelden, siebenundachtzigtausend, Alle verzeichnet. —

VII. Der Stamm Binjamin.

6. Binjamin: Bela und Becher und Jediaël, drei. 7. Und die Söhne Bela's: Ezbon und Ussi und Ussiel und Jerimoth und Iri, fünf Häupter ihres Stammhauses, Kriegeshelden, und verzeichnet wurden zweiundzwanigtausend und vier und dreißig. 8. Und die Söhne Becher's: Semirah und Joasch und Eliefer und Eljoenai und Omri und Jeremoth und Abijah und Anathoth und Alameth, alle diese Söhne Becher's; 9. und verzeichnet waren nach ihren Geschlechtern die Häupter ihres Stammhauses, Kriegshelden, zwanzigtausend und zweihundert. 10. Und die Söhne Jediaël's: Bilhan; und die Söhne Bilhan's: Jeusch und Binjamin und Ehud und Canaanah und Sethan und Tharschisch und Achischachar; 11. alle diese Söhne Jediaël's nach ihren Stammhäuptern, Kriegeshelden, siebenzehntausend und zweihundert, die zum Kriegesheere zogen. — 12. Und Schuppim

ושמרון ארבעה׃ (ב) ובני תולע עזי
ורפיה ויריאל ויחמי ויבשם ושמואל
ראשים לבית־אבותם לתולע גבורי חיל
לתלדותם מספרם בימי דויד עשרים
ושנים־אלף ושש מאות׃ (ג) ובני עזי
יזרחיה ובני יזרחיה מיכאל ועבדיה
ויואל ישיה חמשה ראשים כלם׃
(ד) ועליהם לתלדותם לבית אבותם
גדודי צבא מלחמה שלשים וששה אלף
כי־הרבו נשים ובנים׃ (ה) ואחיהם
לכל משפחות יששכר גבורי חילים
שמונים ושבעה אלף התיחשם לכל׃
(ו) בנימן בלע ובכר וידיעאל שלשה׃
(ז) ובני בלע אצבון ועזי ועזיאל וירימות
ועירי חמשה ראשי בית אבות גבורי
חילים והתיחשם עשרים ושנים אלף
ושלשים וארבעה׃ (ח) ובני בכר זמירה
ויועש ואליעזר ואליועיני ועמרי וירימות
ואביה וענתות ועלמת כל־אלה בני
בכר׃ (ט) והתיחשם לתלדותם ראשי
בית אבותם גבורי חיל עשרים אלף
ומאתים׃ (י) ובני ידיעאל בלהן ובני
בלהן יעיש ובנימן ואהוד וכנענה וזיתן
ותרשיש ואחישחר׃ (יא) כל־אלה בני
ידיעאל לראשי האבות גבורי חילים
שבעה־עשר אלף ומאתים יצאי צבא
למלחמה׃ (יב) ושפם וחפם בני עיר

v. 10. יעוש קרי

vor. — 6—11. 7) Der Stamm Binjamin. Bela und Becher werden als Söhne Binjamins auch 1 M. 46, 21. genannt, hingegen Becher 4 M. 26, 38. nicht; an beiden Stellen aber der dritte Sohn Aschbel, der hier Jedial genannt

חֻשִׁם בְּנֵי אַחֵר׃ (יג) בְּנֵי נַפְתָּלִי יַחְצִיאֵל
וְגוּנִי וְיֵצֶר וְשַׁלּוּם בְּנֵי בִלְהָה׃ (יד) בְּנֵי
מְנַשֶּׁה אַשְׂרִיאֵל אֲשֶׁר יָלָדָה פִּילַגְשׁוֹ
הָאֲרַמִּיָּה יָלְדָה אֶת־מָכִיר אֲבִי גִלְעָד׃
(טו) וּמָכִיר לָקַח אִשָּׁה לְחֻפִּים וּלְשֻׁפִּים
וְשֵׁם אֲחֹתוֹ מַעֲכָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִי צְלָפְחָד
וַתִּהְיֶנָה לִצְלָפְחָד בָּנוֹת׃ (טז) וַתֵּלֶד
מַעֲכָה אֵשֶׁת־מָכִיר בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ
פֶּרֶשׁ וְשֵׁם אָחִיו שָׁרֶשׁ וּבָנָיו אוּלָם וָרָקֶם׃
(יז) וּבְנֵי אוּלָם בְּדָן אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד בֶּן־
מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה׃ (יח) וַאֲחֹתוֹ הַמֹּלֶכֶת
יָלְדָה אֶת־אִישְׁהוֹד וְאֶת־אֲבִיעֶזֶר וְאֶת־
מַחְלָה׃ (יט) וַיִּהְיוּ בְּנֵי שְׁמִידָע אַחְיָן וָשֶׁכֶם
וְלִקְחִי וַאֲנִיעָם׃ (כ) וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוּתָלַח
וּבֶרֶד בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְנוֹ וְתַחַת
בְּנוֹ׃ (כא) וְזָבָד בְּנוֹ וְשׁוּתֶלַח בְּנוֹ וְעֵזֶר
וְאֶלְעָד וַהֲרָגוּם אַנְשֵׁי־גַת הַנּוֹלָדִים
בָּאָרֶץ כִּי יָרְדוּ לָקַחַת אֶת־מִקְנֵיהֶם׃
(כב) וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים
וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ׃ (כג) וַיָּבֹא אֶל־
אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ

v. 12. נ״א חֻשֶׁם
v. 18. סגול באתנח

und Chuppim, Söhne Ir's. — Chuschim, die Söhne eines Andern. —

VIII. Der Stamm Naphthali.

13. Die Söhne Naphthali's: Jachziel und Guni und Jezer und Schallum; die Söhne Bilhah's.—

IX. Der Stamm Menascheh.

14. Die Söhne Menascheh's: Aßriel, welchen gebar ..., sein arammitisches Kebsweib gebar den
Machir, Vater Gilead's. **15.** Und Machir nahm
ein Weib von Chuppim und Schuppim, deren Schwester Maachah hieß. Und der Name des zweiten war Zelophchad, und Zelophchad hatte
Töchter. **16.** Da gebar Maachah, Machir's
Weib, einen Sohn, und sie nannte dessen Namen Peresch, und seines Bruders Namen Scheresch, und dessen Söhne waren Ulam und Rekem.
17. Und die Söhne Ulam's: Bedan; diese sind die Söhne Gilead's, Sohnes Machir's, Sohnes Menascheh's.
18. Und seine Schwester Hammolecheth gebar den Ischhod und Abieser und Machlah.
19. Und es waren die Söhne Schemida's: Achjan und Schechem und Likchi und Aniam. —

X. Der Stamm Ephrajim.

20. Und die Söhne Ephrajim's: Schuthelach, und Bered sein Sohn, und Thachath sein Sohn, und Eladah sein Sohn, und Thachath sein Sohn,
21. und Sabad sein Sohn, und Schuthelach sein Sohn, und Eser und Elad. Und es tödteten sie die Männer von Gath, die Eingebornen im Lande, denn sie waren hinabgezogen ihre Heerden zu nehmen.
22. Da trauerte Ephrajim, ihr Vater, viele Tage, und seine Brüder kamen ihn zu trösten.
23. Und er kam zu seinem Weibe, und sie ward schwan=

wird. Die Angaben 7—11. finden sich sonst nirgends. — 12. Ueber die Worte חשם בני אחר als den Sohn Dan.'s bezeichnend s. zu 6, 51. In den Worten ושפם וחפם בני עיר liegen Nachkommen Binjamin's, denn wenn 1 M. 46, 21. unter den Söhnen Binj.'s מפים וחפים וארד genannt werden, so liegt im עיר der ארד, der 4 M. 26, 39. zu einem Enkel Binj.'s gemacht ist. Der Verstümmler des V. 12. hat aber diese Söhne Binj.'s aus V. 15. hier herangebracht, um den Sohn Dan.'s Chuschim durch die gleichklingenden Schuppim und Muppim noch mehr zu verdecken. Es ist ersichtlich daß die letzteren ursprünglich hier gar nicht erwähnt waren. — 13. 8) Der Stamm Naphthali, s. I. S. 247. — 14—19. 9) Der Stamm Menascheh. Die Verse sind in heillose Verwirrung gerathen. Aßriel kommt auch 4 M. 26, 31. als Sohn Menascheh's vor; hingegen ist hinter ילדה eine Lücke. Machir als Sohn und Gilead als Enkel Menascheh's auch 4 M. 26, 29. Ebenso ist V. 15. in Unordnung, da nach V. 16. Maachah die Gattin Machir's war. Zelaphchad war nach 4 M. 27, 1. Urenkel Menascheh's. Von den Uebrigen werden noch Schechem und Schemida 4 M. 26, 31. 32. genannt. — 20—29. 10) Der Stamm Ephrajim. Schuthelach als Sohn Ephrajim's auch 4 M. 26,35. Bered ist wahrscheinlich der dort genannte Becher, Thachath der dort genannte Thachan. Sonst kommt das hier

ger, und gebar einen Sohn, und er nannte dessen Namen Beriah, denn Unheil war in seinem Hause. 24. Und seine Tochter war Scheerah, und sie bauete Beth=Choron, das untere und das obere, und Ussen Scheerah. 25. Und Rephach sein Sohn, und Reschephh und Thelach sein Sohn, und Thachan sein Sohn, 26. Laadan sein Sohn, Ammihud sein Sohn, Elischama sein Sohn, 27. Non sein Sohn, Jehoschua sein Sohn. 28. Und ihr Eigenthum und ihr Wohnsitz war Beth=El und seine Töchterstädte, und gen Aufgang Naaron, und gen Abend Geser und seine Töchterstädte, und Schechem und seine Töchterstädte, bis Assah und seine Töchterstädte; 29. und zur Seite der Söhne Menascheh's: Beth=Schean und seine Töchterstädte, Thanach und seine Töchterstädte, Megiddo und seine Töchterstädte, Dor und seine Töchterstädte; in diesen wohnten die Söhne Joßeph's, Sohnes Jisrael's. —

XI. Der Stamm Ascher.

30. Die Söhne Ascher's: Jimnah und Jischvah und Jischvi und Beriah und Serach, ihre Schwester. 31. Und die Söhne Beriah's: Cheber und Malkiel, das ist der Vater Birsavith's. 32. Und Cheber zeugte Japhlet und Schomer und Chotham und Schuah, ihre Schwester. 33. Und die Söhne Japhlet's: Paßach und Bimhal und Aschvath, diese sind die Söhne Japhlet's. 34. Und die Söhne Schamer's: Achi und Rahgah und Chubbah und Aram. 35. Und ein Sohn Helem's, seines Bruders: Zophach, und Jimna und Schelesch und Amal. 36. Die Söhne Zophach's: Suach und Charnepher und Schual und Beri und Jimrah, 37. Bezer und Hod und Schamma und Schilschah und Jithran und Beera. 38. Und die Söhne Jether's: Jephunneh und Pispa und Ara. 39. Und die Söhne Ulla's: Arach und Channiel und Rizja. 40. Alle diese sind

בְּרִיעָה כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ׃ (כד)
וּבִתּוֹ שֶׁאֱרָה וַתִּבֶן אֶת־בֵּית־חוֹרוֹן
הַתַּחְתּוֹן וְאֶת־הָעֶלְיוֹן וְאֵת אֻזֵּן שֶׁאֱרָה׃
(כה) וְרֶפַח בְּנוֹ וְרֶשֶׁף וְתֶלַח בְּנוֹ וְתַחַן
בְּנוֹ׃ (כו) לַעְדָּן בְּנוֹ עַמִּיהוּד בְּנוֹ
אֱלִישָׁמָע בְּנוֹ׃ (כז) נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ׃
(כח) וַאֲחֻזָּתָם וּמֹשְׁבוֹתָם בֵּית אֵל וּבְנֹתֶיהָ
וְלַמִּזְרָח נַעֲרָן וְלַמַּעֲרָב גֶּזֶר וּבְנֹתֶיהָ
וּשְׁכֶם וּבְנֹתֶיהָ עַד־עַיָּה וּבְנֹתֶיהָ׃ (כט)
וְעַל־יְדֵי בְנֵי־מְנַשֶּׁה בֵּית־שְׁאָן וּבְנֹתֶיהָ
תַּעְנַךְ וּבְנֹתֶיהָ מְגִדּוֹ וּבְנוֹתֶיהָ דּוֹר וּבְנוֹתֶיהָ
בְּאֵלֶּה יָשְׁבוּ בְּנֵי יוֹסֵף בֶּן־יִשְׂרָאֵל׃ (ל)
בְּנֵי אָשֵׁר יִמְנָה וְיִשְׁוָה וְיִשְׁוִי וּבְרִיעָה
וְשֶׂרַח אֲחוֹתָם׃ (לא) וּבְנֵי בְרִיעָה חֶבֶר
וּמַלְכִּיאֵל הוּא אֲבִי בִרְזָוֹת׃ (לב) וְחֶבֶר
הוֹלִיד אֶת־יַפְלֵט וְאֶת־שׁוֹמֵר וְאֶת־חוֹתָם
וְאֵת שׁוּעָא אֲחוֹתָם׃ (לג) וּבְנֵי יַפְלֵט
פָּסַךְ וּבִמְהָל וְעַשְׁוָת אֵלֶּה בְּנֵי יַפְלֵט׃
(לד) וּבְנֵי שָׁמֶר אֲחִי וְרָוהְגָּה יְחֻבָּה וַאֲרָם׃
(לה) וּבֶן־הֵלֶם אָחִיו צוֹפַח וְיִמְנָע וְשֵׁלֶשׁ
וְעָמָל׃ (לו) בְּנֵי צוֹפַח סוּחַ וְחַרְנֶפֶר
וְשׁוּעָל וּבֵרִי וְיִמְרָה׃ (לז) בֶּצֶר וְהוֹד וְשַׁמָּא
וְשִׁלְשָׁה וְיִתְרָן וּבְאֵרָא׃ (לח) וּבְנֵי יֶתֶר
יְפֻנֶּה וּפִסְפָּה וַאֲרָא׃ (לט) וּבְנֵי עֻלָּא
אָרַח וְחַנִּיאֵל וְרִצְיָא׃ (מ) כָּל־אֵלֶּה בְנֵי־

נ״א בְּבֵיתוֹ v. 23.
ברזית קרי v. 31.
מלא ו׳ v. 34. וחבה קרי ibid.

Bemerkte nicht weiter vor. Zu V. 24. vgl. II. S. 51. Zu V. 28, 29. vgl. Josch. K. 16. — 30—40. 11) Der Stamm Ascher. Zu V. 30. s. I. S. 247. Vom Uebrigen sonst nirgends Erwähnung. — Der einzige Stamm, der demnach in diesen Genealogieen ganz übergangen ist, ist Sebulun, wenn nicht auch dieser wie Dan und Naphthali in einem V. besprochen worden, der ausgefallen, oder irgendworin versteckt ist. —

Söhne Ascher's, Häupter von Stammhäusern, aus-
erwählte Kriegshelden, Fürstenhäupter; und ver-
zeichnet war im Heere zum Kriege ihre Anzahl
sechsundzwanzig tausend Männer. —

XII. Noch einmal der Stamm Binjamin.

8. 1. Und Binjamin zeugte Bela, seinen
Erstgebornen, Aschbel, den zweiten, und Achrach,
den dritten, 2. Nochah den vierten, und Rapha,
den fünften. 3. Und es waren die Söhne Bela's:
Adar und Gera und Abihud, 4. und Abischua und
Naaman und Achoach, 5. und Gera und Schephu-
phan und Churam. 6. Und diese sind die Söhne
Echud's, sie waren Stammhäupter von den Be-
wohnern Geba's, und man trieb sie nach Ma-
nachath weg, 7. nämlich: Naaman und Achijah,
und Gera hatte sie weggetrieben, und zeugte Ussa
und Achichud. 8. Und Schacharajim zeugte im
Gefilde Moab, nachdem er Chuschim und Baara,
seine Weiber, von sich gesendet, 9. da zeugte er
mit Chodesch, seinem Weibe, den Jobab und
Zibja und Mescha und Malcam, 10. und Jeuz
und Schobjah und Mirmah; dies sind seine
Söhne, Stammhäupter. 11. Aber mit Chuschim
hatte er Abitub und Elpaal gezeugt. 12. Und
die Söhne Elpaals: Eber und Mischam und
Schemer; dieser bauete Ono und Lud und
seine Töchterstädte. 13. Und Beriah und
Schema, dies sind die Stammhäupter von
den Bewohnern Ajalon's, diese jagten die
Bewohner von Gath in die Flucht. 14. Und
Achjo, Schaschak und Jeremoth, 15. und
Sebadjah und Arad und Eder, 16. und
Michael und Jischpah und Jocha, die Söhne

אשר ראשי בית־האבות ברורים גבורי
חילים ראשי הנשיאים והתיחשם בצבא
במלחמה מספרם אנשים עשרים וששה
אלף׃
ח (א) ובנימן הוליד את־בלע בכרו אשבל
השני ואחרח השלישי׃ (ב) נוחה
הרביעי ורפא החמישי׃ (ג) ויהיו בנים
לבלע אדר וגרא ואביהוד׃ (ד) ואבישוע
ונעמן ואחוח׃ (ה) וגרא ושפופן וחורם׃
(ו) ואלה בני אחוד אלה הם ראשי אבות
ליושבי גבע ויגלום אל־מנחת׃ (ז) ונעמן
ואחיה וגרא הוא הגלם והוליד את־עזא
ואת־אחיחד׃ (ח) ושחרים הוליד בשדה
מואב מן־שלחו אתם חושים ואת־בערא
נשיו׃ (ט) ויולד מן־חדש אשתו את־
יובב ואת־צביא ואת־מישא ואת־מלכם׃
(י) ואת־יעוץ ואת־שכיה ואת־מרמה
אלה בניו ראשי אבות׃ (יא) ומחשים
הוליד את־אביטוב ואת־אלפעל׃ (יב)
ובני אלפעל עבר ומשעם ושמר הוא
בנה את־אונו ואת־לד ובנתיה׃ (יג)
ובריעה ושמע המה ראשי האבות
ליושבי אילון המה הבריחו את־יושבי
גת׃ (יד) ואחיו ששק וירמות׃ (טו) וזבדיה
וערד ועדר׃ (טז) ומיכאל וישפה ויוחא

v. 10. כ״א שביה

8. 12) Noch einmal der Stamm Binjamin. Am klarsten spricht das Verhältniß dieses Kap. Herzfeld folgendermaßen aus: dem Chron. mußte Binjamin in sechs Versen 7, 6—11. zu kurz behandelt erscheinen, da ihm der König Schaul angehörte, und Binj. mit Juda allein das Reich David's und das nachexilische Isr. ausmachte. Er theilte daher noch ein andres Verzeichniß von Binj. mit, das nach den vorzüglichsten Städten seines Landes: Geba, Ono, Lod, Ajalon, Jerusch., Gibeon abgefaßt war; an letztern Ort, den Stammort Schaul's, wurde passend die

Beriah's. 17. Und Sebadjah und Meschullam und Chiski und Cheber, 18. und Jischmerai und Jisliah und Jobab, die Söhne Elpael's. 19. Und Jakim und Sichri und Sabdi, 20. und Elienai und Zilthai und Eliel, 21. und Adajah und Berajah und Schimroth, Söhne Schimei's. 22. Und Jischpan und Eber und Eliel, 23. und Abdon und Sichri und Chanan, 24. und Chananjah und Elam und Anthothijah, 25. und Jiphdejah und Peniel, die Söhne Schaschak's. 26. Und Schamscherai und Schecharjah und Athaljah, 27. und Jaareschjah und Elijah und Sichri, die Söhne Jerocham's. 28. Diese sind Stammhäupter, nach ihren Geschlechtern, Häuptlinge, diese wohnten in Jeruschalajim. 29. Und in Gibeon wohnten: der Vater von Gibeon, und seines Weibes Name war Maachah, 30. und sein Sohn, der Erstgeborne, Abdon, und Zur und Kisch und Baal und Nadab, 31. und Gedor und Achjo und Secher. 32. Und Mikloth zeugete Schimeah, und auch diese wohnten neben ihren Brüdern in Jeruschalajim mit ihren Brüdern. 33. Und Ner zeugte Kisch, und Kisch zeugte Schaul, und Schaul zeugte Jehonathan und Malki-Schua und Abinadab und Eschbaal. 34. Und der Sohn Jehonathan's Merib-Baal, und Merib-Baal zeugte Michah. 35. Und die Söhne Michah's: Pithon und Melech und Tharea und Achas. 36. Und Achas zeugte Jehoaddah, und Jehoaddah zeugte Alemeth und Asmaveth und Simri, und Simri zeugte Moza. 37. Und Moza zeugte Binea, Raphah sein Sohn, Elaßah sein Sohn, Azel sein Sohn. 38. Und Azel hatte sechs Söhne, und dies ihre Namen:

בְּנֵי בְרִיעָה׃ (יז) וּזְבַדְיָה וּמְשֻׁלָּם וְחִזְקִי
וָחָבֶר׃ (יח) וְיִשְׁמְרַי וְיִזְלִיאָה וְיוֹבָב בְּנֵי
אֶלְפָּעַל׃ (יט) וְיָקִים וְזִכְרִי וְזַבְדִּי׃ (כ)
וֶאֱלִיעֵינַי וְצִלְּתַי וֶאֱלִיאֵל׃ (כא) וַעֲדָיָה
וּבְרָאיָה וְשִׁמְרָת בְּנֵי שִׁמְעִי׃ (כב) וְיִשְׁפָּן
וָעֶבֶר וֶאֱלִיאֵל׃ (כג) וְעַבְדּוֹן וְזִכְרִי וְחָנָן׃
(כד) וַחֲנַנְיָה וְעֵילָם וְעַנְתֹתִיָּה׃ (כה)
וְיִפְדְיָה וּפְנוּאֵל בְּנֵי שָׁשָׁק׃ (כו) וְשַׁמְשְׁרַי
וּשְׁחַרְיָה וַעֲתַלְיָה׃ (כז) וְיַעֲרֶשְׁיָה וְאֵלִיָּה
וְזִכְרִי בְּנֵי יְרֹחָם׃ (כח) אֵלֶּה רָאשֵׁי אָבוֹת
לְתֹלְדוֹתָם רָאשִׁים אֵלֶּה יָשְׁבוּ בִּירוּשָׁלִָם׃
(כט) וּבְגִבְעוֹן יָשְׁבוּ אֲבִי גִבְעוֹן וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ
מַעֲכָה׃ (ל) וּבְנוֹ הַבְּכוֹר עַבְדּוֹן וְצוּר
וְקִישׁ וּבַעַל וְנָדָב׃ (לא) וּגְדוֹר וְאַחְיוֹ
וָזָכֶר׃ (לב) וּמִקְלוֹת הוֹלִיד אֶת־שִׁמְאָה
וְאַף הֵמָּה נֶגֶד אֲחֵיהֶם יָשְׁבוּ בִירוּשָׁלִַם
עִם־אֲחֵיהֶם׃ (לג) וְנֵר הוֹלִיד אֶת־קִישׁ
וְקִישׁ הוֹלִיד אֶת־שָׁאוּל וְשָׁאוּל הוֹלִיד
אֶת־יְהוֹנָתָן וְאֶת־מַלְכִּי־שׁוּעַ וְאֶת־אֲבִינָדָב
וְאֶת־אֶשְׁבָּעַל׃ (לד) וּבֶן־יְהוֹנָתָן מְרִיב
בָּעַל וּמְרִיב בַּעַל הוֹלִיד אֶת־מִיכָה׃
(לה) וּבְנֵי מִיכָה פִּיתוֹן וָמֶלֶךְ וְתַאְרֵעַ
וְאָחָז׃ (לו) וְאָחָז הוֹלִיד אֶת־יְהוֹעַדָּה
וִיהוֹעַדָּה הוֹלִיד אֶת־עָלֶמֶת וְאֶת־עַזְמָוֶת
וְאֶת־זִמְרִי וְזִמְרִי הוֹלִיד אֶת־מוֹצָא׃
(לז) וּמוֹצָא הוֹלִיד אֶת־בִּנְעָא רָפָה בְנוֹ
אֶלְעָשָׂה בְנוֹ אָצֵל בְּנוֹ׃ (לח) וּלְאָצֵל
שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עַזְרִיקָם ׀ בֹּכְרוּ

נ״א וְעַנְתֹתִיָּה v. 24. וּפנואל קרי v. 25.

Afrikam, Bochru und Jischmael und Schear-
jah und Obadjah und Chanan, alle diese
Söhne Azel's. 39. Und die Söhne seines
Bruders Eßek: Ulam sein Erstgeborner, Jeusch
der zweite, und Eliphelet der dritte. 40. Und
es waren die Söhne Ulam's tapfere Kriegs-
männer, Bogenspanner, und die viele Söhne
und Söhnessöhne hatten, hundert und funfzig:
alle diese von den Söhnen Binjamin's. —

XIII. Nachexilische Bewohner Jeruschalajim's.

9. 1. Und ganz Jisrael wurde verzeichnet,
und siehe, sie sind aufgeschrieben in dem Buche
der Könige von Jisrael. Jehudah aber wurde
weggeführt nach Babel wegen seines Abfalls.
2. Und die zuerst wieder wohnten, nämlich in ihrem
Besitzthum, in ihren Städten, waren Jisrael, die
Priester, die Levijim und die Tempeldiener. 3. Aber
in Jeruschalajim wohnten von den Söhnen Jehu-
dah's und von den Söhnen Binjamin's und von den
Söhnen Ephrajim's und Menascheh's. 4. Uthai,
Sohn Ammihud's, Sohnes Omri's, Sohnes
Imri's, Sohnes Bani's, von den Söhnen
Perez', Sohnes Jehudah's. 5. Und von den
Schileoni: Aßajah der Erstgeborne und seine
Söhne. 6. Und von den Söhnen Serach's: Jeuël,

וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן כָּל־
אֵלֶּה בְּנֵי אָצֵל׃ (לט) וּבְנֵי עֵשֶׁק אָחִיו
אוּלָם בְּכֹרוֹ יְעוּשׁ הַשֵּׁנִי וֶאֱלִיפֶלֶט
הַשְּׁלִשִׁי׃ (מ) וַיִּהְיוּ בְנֵי־אוּלָם אֲנָשִׁים
גִּבֹּרֵי־חַיִל דֹּרְכֵי קֶשֶׁת וּמַרְבִּים בָּנִים
וּבְנֵי בָנִים מֵאָה וַחֲמִשִּׁים כָּל־אֵלֶּה מִבְּנֵי
בִנְיָמִן׃

ט (א) וְכָל־יִשְׂרָאֵל הִתְיַחְשׂוּ וְהִנָּם
כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה
הָגְלוּ לְבָבֶל בְּמַעֲלָם׃ (ב) וְהַיּוֹשְׁבִים
הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר בַּאֲחֻזָּתָם בְּעָרֵיהֶם
יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהַנְּתִינִים׃
(ג) וּבִירוּשָׁלִַם יָשְׁבוּ מִן־בְּנֵי יְהוּדָה וּמִן־
בְּנֵי בִנְיָמִן וּמִן־בְּנֵי אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה׃
(ד) עוּתַי בֶּן־עַמִּיהוּד בֶּן־עָמְרִי בֶּן־אִמְרִי
בֶן־בָּנִימִן־בְּנֵי פֶרֶץ בֶּן־יְהוּדָה׃ (ה) וּמִן־
הַשִּׁילֹנִי עֲשָׂיָה הַבְּכוֹר וּבָנָיו׃ (ו) וּמִן־

בני מן קרי v. 4.

Genealogie dieses Königs angeknüpft, und seine Deszendenten durch Jonathan ins 14te Geschlecht herab genannt oder erwähnt, also ungefähr bis zum Exil. —

9. 13) Nachexilische Bewohner Jeruschalajim's (1—33.) Von V. 2. an wird ein Stück gegeben, worin die auffallendsten Aehnlichkeiten mit Nechemj. 11, 3 ff., und dennoch viele Verschiedenheiten vorhanden sind, die wir genauer in's Auge fassen müssen. I. Die Aehnlichkeiten: 1) die allgemeine Anlage des Stückes, indem Bewohner Jeruschalajim's, und zwar zuerst aus Jehudah, dann aus Binjamin, ferner Priester und Levijim, bei denen die Wächter zuletzt, nebst Zahlenangaben, letztere zwar verschieden, aber doch nicht weit von einander weichend, aufgeführt werden. 2) Die Einführung geschieht V. 2—3. ziemlich mit denselben Worten, denen aber doch eine andere Wendung gegeben ist. 3) Derselbe Schilonite V. 5. עשיה הבכור, Nech. 11, 5. מעשיה בן ברוך, wo zugleich sein vollständiges Geschlechtsverzeichniß. 4) Derselbe Binjaminite V. 7. Sallu, Sohn Meschullam's, wie auch Nech. 11, 7. angegeben ist, wo aber sein Geschlechtsverzeichniß noch weiter aufgeführt worden, aus welchem wir zugleich ersehen, daß die Worte des Chron.: בן הודויה בן הסנאה nicht zu משלם gehören können, sondern einen Andern bezeichnen, dessen Name ausgefallen. 5) V. 10. 11. mit Nech. 11, 10. 11. übereinstimmend, nur daß statt ידעיה ויהויריב ויכין Nechemj. steht: ידעיה בן יוריב יכין, wo aber der Chron. das Richtigere zu haben scheint, wie man am יכין sieht, und daß statt ועזריה Nech. steht: שריה. Wir haben also hier jedenfalls dieselben Priesterhäuptlinge, und mit Herzf. anzunehmen, daß עזריה ein jüngerer Bruder des שריה gewesen sei, möchten wir bei der sonstigen vollständigen Gleichheit der beiden Verse uns nicht bewogen fühlen, da עזריה und שריה sich auch sonst verwechselt finden. 6) Ebenso derselbe Priesterhäuptling Abajah V. 12., wo nur Nech. 11, 12. noch drei Ahnen mehr angegeben werden. 7) Ebenso wird V. 13. aus dem Geschlechte des Meschillemoth, Sohnes Immer's, ein Nachkomme als Priesterhäuptling genannt,

בְּנֵי זֶרַח יְעוּאֵל וַאֲחֵיהֶם שֵׁשׁ־מֵאוֹת
וְתִשְׁעִים׃ (ז) וּמִן־בְּנֵי בִּנְיָמִן סַלּוּא בֶּן־
מְשֻׁלָּם בֶּן־הוֹדַוְיָה בֶּן־הַסְּנֻאָה׃ (ח)
וְיִבְנְיָה בֶּן־יְרֹחָם וְאֵלָה בֶן־עֻזִּי בֶּן־מִכְרִי
וּמְשֻׁלָּם בֶּן־שְׁפַטְיָה בֶּן־רְעוּאֵל בֶּן־יִבְנִיָּה׃
(ט) וַאֲחֵיהֶם לְתֹלְדוֹתָם תְּשַׁע מֵאוֹת
וַחֲמִשִּׁים וְשִׁשָּׁה כָּל־אֵלֶּה אֲנָשִׁים רָאשֵׁי
אָבוֹת לְבֵית אֲבֹתֵיהֶם׃ (י) וּמִן־הַכֹּהֲנִים
יְדַעְיָה וִיהוֹיָרִיב וְיָכִין׃ (יא) וַעֲזַרְיָה בֶּן־
חִלְקִיָּה בֶּן־מְשֻׁלָּם בֶּן־צָדוֹק בֶּן־מְרָיוֹת
בֶּן־אֲחִיטוּב נְגִיד בֵּית הָאֱלֹהִים׃ (יב)
וַעֲדָיָה בֶּן־יְרֹחָם בֶּן־פַּשְׁחוּר בֶּן־מַלְכִּיָּה
וּמַעְשַׂי בֶּן־עֲדִיאֵל בֶּן־יַחְזֵרָה בֶּן־מְשֻׁלָּם
בֶּן־מְשִׁלֵּמִית בֶּן־אִמֵּר׃ (יג) וַאֲחֵיהֶם
רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹתָם אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת

und ihre Brüder sechs hundert und neunzig.
7. Und von den Söhnen Binjamin's Sallu, Sohn Meschullam's; der Sohn Hodavjah's, Sohnes Haßnuah's;
8. und Jibnejah, Sohn Jerocham's, und Elah, Sohn Ussi's, Sohnes Michri's, und Meschullam, Sohn Schephatjah's, Sohnes Reuel's, Sohnes Jibnijah's,
9. und ihre Brüder nach ihren Geschlechtern neun hundert und sechs und funfzig; alle diese Männer Stammhäupter in ihren Stammhäusern.
10. Und von den Priestern: Jedajah und Jehojarib und Jachin,
11. und Asarjah, Sohn Chilkijah's, Sohnes Meschullam's, Sohnes Zadok's, Sohnes Merajoth's, Sohnes Achitub's, Fürst des Hauses Gottes;
12. und Adajah, Sohn Jerocham's, Sohnes Paschchur's, Sohnes Malkijah's, und Maßai, Sohn Adiel's, Sohnes Jachserah's, Sohnes Meschullam's, Sohnes Meschillemith's, Sohnes Immer's,
13. und ihre Brüder, Häupter in ihren Stammhäusern, ein tau-

wie Nech. 11,13. Herzf. behauptet nun, daß an beiden Stellen nicht gleiche Personen zu verstehen seien, sondern bei Nech. ein Urenkel des Meschillemoth, beim Chron. ein Ururenkel gemeint sei. Sehen wir aber wie der Name des Mannes bei Nech. עמשסי, beim Chron. מעשי, des Vaters bei Nech. עזראל, beim Chron. עדיאל, des Großvaters bei Nech. אחזי, beim Chron. יחזרה ist, so kann man Verschreibung derselben Namen nicht verkennen, wenn nun die ganz gleichen Namen בן משלמית בן אמר eintreten. Zwar schiebt der Chron. nun noch einen משלם ein, der sieht aber dem משלמית zu ähnlich, um, da in diesem Stücke durchgängig Nechem. mehr Mittelglieder hat als der Chronist, ein Gewicht darauf zu legen. 8) Derselbe Levitenhäuptling V. 14., wo die Genealogie völlig gleich ist, nur daß beim Chron. מן בני מררי, für Nech. 11, 15. בן בוני steht, was aus dem Bestreben des Chron., bei den Levijim möglichst Alles getrennt auf die drei Geschlechter der Levijim zurückzuführen erklärlich ist. 9) Derselbe Levitenhäuptling Mathanjah, der Nachkomme Aßaph's, wo nur der Chron. V. 15. זכרי statt Nech. 11,17. זבדי hat. Daß der V. 15. genannte בקבקר derselbe wie Nech. 11, 17. בקבקיה, möchten wir annehmen. 10) Derselbe Levitenhäuptling, Nachkomme des Gabal, Sohnes Jeduthuns V. 16., wo der Chron. nur עבדיה בן שמעיה hat, während Nech. 11, 17. עבדא בן שמוע. 11) Unter den Thorwächtern, deren der Chron. 7 aufführt, sind die 2, welche Nech. 11, 19. allein angiebt. — II. Die Verschiedenheiten. 1) Die verschiedene Wendung der Einleitworte s. w. u. 2) Die verschiedenen Zahlangaben, welche bei den Chronisten eine, bei der durch Nechemj. bewirkten Vermehrung der Bevölkerung Jerusch's angemessene Erhöhung zeigen. So sind die Familienhäupter aus dem Stamme Juda von 468 zu 690, aus Binjamin von 928 zu 956, die Zahl der Priester von 1192 zu 1760, der Wächter unter den Levijim von 172 zu 212 gewachsen, Zahlen, deren Unterschied immerhin nur auf einen kleinen Zeitraum weist. 3) Ein ganz verschiedener Häuptling aus den Nachkommen Perez' V. 4. wie Nech. 11, 4., während der Schilonite derselbe ist, wozu nun beim Chron. ein Häuptling aus dem Geschlecht Serach's tritt, das bei Nech. noch keine Vertreter in Jerusch. hatte. 4) Zu demselben Binjam. Sallu tritt ein Sohn des Jehudah, Sohnes Haßnuah's (denn הודויה und יהודה sind einerlei vgl. Esr. 2, 40. 3, 9.), und noch 3 ganz andere als Nech. 11, 8. 9. 5) Während die Priesterhäuptlinge dieselben sind, fehlt beim Chron. der Pakid Sabdiel, S. Haggedolim's Nech. 11, 14. 6) Während 4 Levitenhäuptlinge gleich sind, heißen 2 beim Chron. ganz anders, nämlich Cheresch und Galal, wofür Nech. 11,16. Schabthai und Josabad, und ist beim Chron. noch einer hinzugefügt: Berechjah, S. Aßa's, S. Elkanah's. 7) Zu den 2 Thorwärtern, die der Chron. und Nechemj. gleich nennen, fügt der Chron. V. 17. noch zwei neue hinzu, von denen der eine V. 19. ausführlich besprochen wird. Von da ab fügt der Chronist Bemerkungen über die Verrichtungen der Levijim hinzu, während Nechemj. die wieder bewohnten

send sieben hundert und sechzig, tapfere Männer in dem Werk des Dienstes im Hause Gottes. 14. Und von den Levijim: Schemajah, Sohn Chaschub's, Sohnes Asrikam's, Sohnes Chaschabjah's, von den Söhnen Merari's, 15. und Bakbakkar, Cheresch und Galal, und Mathanjah, Sohn Micha's, Sohnes Sichri's, Sohnes Aßaph's, 16. und Obadjah, Sohn Schemajah's, Sohnes Galal's, Sohnes Jeduthun's, und Berechjah, Sohn Aßa's, Sohnes Elkanah's, der in den Flecken des Netophathi wohnt. 17. Und die Thorwärter: Schallum und Akkub und Talmon und Achiman und ihre Brüder, Schallum das Haupt, 18. und bis jetzt sind sie im Königsthor gen Aufgang. Dies sind die Thorwärter in den Lagern der Söhne Levi's. 19. Und Schallum, Sohn Kore's, Sohnes Ebjaßaph's, Sohnes Korach's, und dessen Brüder in seinem Stammhause, die Korchim, waren bei dem Werke des Dienstes die Wächter an den Schwellen des Zeltes, und ihre Väter im Lager des Ewigen Wächter des Eingangs. 20. Und Pinchas, Sohn Eleasar's, war Fürst über

וְשִׁשִּׁים גִּבּוֹרֵי חֵיל מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית־
הָאֱלֹהִים׃ (יד) וּמִן־הַלְוִיִּם שְׁמַעְיָה בֶן־
חַשּׁוּב בֶּן־עַזְרִיקָם בֶּן־חֲשַׁבְיָה מִן־בְּנֵי
מְרָרִי׃ (טו) וּבַקְבַּקַּר חֶרֶשׁ וְגָלָל וּמַתַּנְיָה
בֶּן־מִיכָא בֶּן־זִכְרִי בֶּן־אָסָף׃ (טז) וְעֹבַדְיָה
בֶּן־שְׁמַעְיָה בֶּן־גָּלָל בֶּן־יְדוּתוּן וּבֶרֶכְיָה
בֶן־אָסָא בֶּן־אֶלְקָנָה הַיּוֹשֵׁב בְּחַצְרֵי
נְטוֹפָתִי׃ (יז) וְהַשֹּׁעֲרִים שַׁלּוּם וְעַקּוּב
וְטַלְמֹן וַאֲחִימָן וַאֲחִיהֶם שַׁלּוּם הָרֹאשׁ׃
(יח) וְעַד־הֵנָּה בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ מִזְרָחָה הֵמָּה
הַשֹּׁעֲרִים לְמַחֲנוֹת בְּנֵי לֵוִי׃ (יט) וְשַׁלּוּם
בֶּן־קוֹרֵא בֶּן־אֶבְיָסָף בֶּן־קֹרַח וְאֶחָיו
לְבֵית־אָבִיו הַקָּרְחִים עַל מְלֶאכֶת הָעֲבֹדָה
שֹׁמְרֵי הַסִּפִּים לָאֹהֶל וַאֲבֹתֵיהֶם עַל־
מַחֲנֵה יְהוָה שֹׁמְרֵי הַמָּבוֹא׃ (כ) וּפִינְחָס
בֶּן־אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם לְפָנִים יְהוָה

v. 13. נ״א חֵיל

Ortschaften außerhalb Jeruschal.'s angiebt. — Die oben aufgeführten Aehnlichkeiten, die namentlich in denselben Persönlichkeiten bestehen, erheben es über allen Zweifel, daß der Chronist ebenso wie Nechemj. die Bevölkerung Jerusch's zu Nechemj.'s Zeit im Sinne hatte und hier angeben wollte. Mit diesen nun die Verschiedenheiten zusammen gestellt, ergiebt es sich unmitbar, daß der Chronist aus einer etwas spätern Zeit referirt, also die Angaben Nechemj's darum überarbeitet, aus einer Zeit, in welcher mehrere von Nechemj. angef. Persönlichkeiten noch lebten, mehrere gestorben, und neue an deren Stelle und zu jenen getreten waren. Es sind einzeln ganz andere Pekidim an die Stelle getreten, auch ein Sohn als Binjamin. Pakid an die Stelle seines Vaters, es hat sich ein Geschlecht von Jehudah neu in Jerusch. angesiedelt, es hat sich die Zahl der Pekidim bei einzelnen Abtheilungen vermehrt, es sind die Gesammtzahlen gestiegen. Hierzu bemerke man, daß demnach nicht eine einzige Verschiedenheit gefunden wird, die gegen obiges Resultat streitet, und die mehr als einen Zeitraum von ca. 10—20 Jahren hinunterzusteigen zwinge. Sehen wir nun auf die einleitenden Worte, so will V. 1. (über das Buch מלכי ישראל s. Einl. zur Chron.) die vorexilischen Genealogieen, die in den vor. Kapp. gegeben worden, abschließen; V. 2. betrifft die zuerst (הראשנים) nach dem Exil sich wieder niederließen (s. Esr. 2, 1—64.), so daß והיושבים noch von התיחשו V. 1 abhängt; V. 3. die Bewohner Jeruschalajim's, als diese durch Nechemj.'s Bemühung wieder angewachsen waren. Hiermit war das folg. Verzeichniß angemessen eingeleitet. Zu V. 2. benutzte nun der Chron. die Worte Nech. 11, 3; da er aber über die Bewohner in den Ortschaften außer Jerusch. nichts geben wollte, worüber Nech. 11, 25 ff. spricht, so hat er hiernach den Sinn der Worte und diese selbst geändert. Zu bemerken bleibt nun noch, daß V. 3. ומן בני אפרים ומנשה eingeschoben sind, die Nech. 11, 4. gänzlich fehlen. Es könnten diese Worte eben so gut von vor- als nachexilischen Zeiten gelten, da wohl zu aller Zeit auch von anderen Stämmen in Jerusch. wohnten. Herzfeld meint, daß es mit den Judäern aus dem Exil zurückgekehrte Abkömmlinge dieser beiden Stämme seien. Allein da die Worte bei Nechemjah fehlen, und da strengstens nur von Juda, Binjamin, den Priestern und Levijim Angaben folgen, so müssen jene Worte ein späteres Einschiebsel sein, wie ללוים im V. 34. s. w. u. — 18—21. Der Chronist, besonderer Freund des Leviteninstituts, will letzterm überall den Charakter des höchsten Alterthums bewahren und fügt daher hier überall Bemerkungen ein, welche bis auf das Stiftszelt zurückführen.

עִמּוֹ׃ (כא) זְכַרְיָה בֶּן מְשֶׁלֶמְיָה שֹׁעֵר
פֶּתַח לְאֹהֶל מוֹעֵד׃ (כב) כֻּלָּם הַבְּרוּרִים
לְשֹׁעֲרִים בַּסִּפִּים מָאתַיִם וּשְׁנֵים עָשָׂר
הֵמָּה בְחַצְרֵיהֶם הִתְיַחְשָׂם הֵמָּה יִסַּד
דָּוִיד וּשְׁמוּאֵל הָרֹאֶה בֶּאֱמוּנָתָם׃ (כג)
וְהֵם וּבְנֵיהֶם עַל־הַשְּׁעָרִים לְבֵית־יְהוָה
לְבֵית הָאֹהֶל לְמִשְׁמָרוֹת׃ (כד) לְאַרְבַּע
רוּחוֹת יִהְיוּ הַשֹּׁעֲרִים מִזְרָח יָמָּה צָפוֹנָה
וָנֶגְבָּה׃ (כה) וַאֲחֵיהֶם בְּחַצְרֵיהֶם לָבוֹא
לְשִׁבְעַת הַיָּמִים מֵעֵת אֶל־עֵת עִם־אֵלֶּה׃ (כו)
כִּי בֶאֱמוּנָה הֵמָּה אַרְבַּעַת גִּבֹּרֵי הַשֹּׁעֲרִים
הֵם הַלְוִיִּם וְהָיוּ עַל־הַלְּשָׁכוֹת וְעַל־
הָאֹצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים׃ (כז) וּסְבִיבוֹת
בֵּית־הָאֱלֹהִים יָלִינוּ כִּי־עֲלֵיהֶם מִשְׁמֶרֶת
וְהֵם עַל־הַמַּפְתֵּחַ וְלַבֹּקֶר לַבֹּקֶר׃ (כח)
וּמֵהֶם עַל־כְּלֵי הָעֲבֹדָה כִּי בְמִסְפָּר
יְבִיאוּם וּבְמִסְפָּר יוֹצִיאוּם׃ (כט) וּמֵהֶם
מְמֻנִּים עַל־הַכֵּלִים וְעַל כָּל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ
וְעַל־הַסֹּלֶת וְהַיַּיִן וְהַשֶּׁמֶן וְהַלְּבוֹנָה
וְהַבְּשָׂמִים׃ (ל) וּמִן־בְּנֵי הַכֹּהֲנִים רֹקְחֵי
הַמִּרְקַחַת לַבְּשָׂמִים׃ (לא) וּמַתִּתְיָה מִן־
הַלְוִיִּם הוּא הַבְּכוֹר לְשַׁלֻּם הַקָּרְחִי

sie vormals — der Ewige mit ihm! — 21. Secharjah, Sohn Meschelemjah's, Wärter an der Thüre des Zeltes der Zusammenkunft. 22. Sie Alle auserwählt zu Wärtern an den Schwellen, zwei hundert und zwölf; sie wurden in ihren Flecken verzeichnet; sie hatte David und Schemuel der Seher fest eingesetzt in ihrer Amtstreue. 23. Und sie und ihre Söhne waren über die Thore am Hause des Ewigen, am Hause des Zeltes, als Wachen. 24. An den vier Seiten waren die Thorwärter, gen Morgen, gen Abend, gen Mitternacht und gen Mittag. 25. Und ihre Brüder in ihren Flecken hatten zu kommen nach sieben Tagen, von Zeit zu Zeit, gleich diesen. 26. Denn in Amtstreue waren die vier Thorwärterposten, sie, die Levijim, über die Gemächer und die Schatzkammern des Hauses Gottes. 27. Und rings um das Haus Gottes übernachteten sie, denn ihnen lag die Wache ob, und sie hatten das Oeffenen Morgen für Morgen. 28. Und Einige von ihnen waren über die Geräthe des Dienstes, denn nach der Zahl brachten sie sie herein und nach der Zahl hinaus; 29. und Einige von ihnen bestellt über die Geräthe, nämlich über alle heiligen Geräthe, und über das Feinmehl und den Wein und das Oel und den Weihrauch und die Gewürze. 30. Aber von den Söhnen der Priester mischten Einige die Würzung aus den Gewürzen. 31. Und Mathithjah von den Levijim, er der Erstge-

So V. 19. אבותיהם וגו׳, so V. 20. wo Pinchas S. Eleasars der Enkel Ahron's ist, der seinem Vater in der Oberaufsicht über die Levijim, die dem Eleasar ausdrücklich 4 M. 3, 32. zuertheilt wird, gefolgt war. ה׳ עמו wird übers.: „Gott war mit ihm," was ein sehr matter Zusatz. Vielmehr ist es die erste Spur einer euphonistischen Wunschformel bei Erwähnung eines Todten (vgl. Esr. 1, 3.) V. 19. Ebjaßaph, Sohn Korach's, S. Jizhar's, S. Kehath's, als Ahn im Levitenhause, wird schon 6, 23. genannt. Es sind hier demnächst alle Mittelglieder zwischen Kore und Ebjaßaph ausgelassen. Secharjah, S. Meschelemjahs, lebte zu David's Zeit s. 26, 1. 2. Das V. 18. erwähnte „Königsthor" zeigt, daß ein solches Thor auch im zweiten Tempel vorhanden war. Ehrenbezeugungen durch Thore, welche allein der Herrscher durchschreiten darf, sind noch jetzt im Morgenlande nicht ungewöhnlich, vgl. auch Jech. K. 46. — 22. Die erste Hälfte des V. geht auf das oben gegebene Verzeichniß zurück, mit der zweiten leitet der Chron. weitere Bemerkungen über die Levijim ein. Ueber dies Leviteninstitnt selbst wird w. u. ausführlich gesprochen. באמונתם, vgl. V. 26.: כי באמונה המה, V. 31., wird verschieden gedeutet; Raschi בקיומם, ebenso Rdak, der erkl.: הם יסדו וקיימו הדבר שהיה כן כל הימים. Zunz „für beständig," wie auch V. 26.: „denn für beständig waren nur" ff. And. „weil sie ihnen vertraueten," And. „in ihre Amtspflicht," And. „um ihrer

borne Schallum's des Korchi, war in Amtstreue über des Pfannen-Backwerk; 32. und von den Söhnen des Kehathi, von ihren Brüdern, Einige über das Schichtbrod, es zuzurichten Schabbath nach Schabbath. 33. Und dann die Sänger, Stammhäupter von den Levijim, in den Gemächern dienstfrei, denn Tag und Nacht lag ihnen (die Uebung) in der Kunst ob. —

XIV. Geschlechtsverzeichniß Schaul's.

34. Diese sind Stammhäupter [von den Levijim] nach ihren Geschlechtern, Häupter, diese wohnten in Jeruschalajim. 35. Und in Gibeon wohnten: der Vater von Gibeon, Jeuel, und seines Weibes Name war Maachah, 36. Und sein Sohn, der Erstgeborne, Abdon, und Zur und Kisch und Baal und Ner und Nadab, 37. und Gedor und Achjo und Secharjah und Mikloth. 38. Und Mikloth zeugte Schimeam, und auch diese wohnten neben ihren Brüdern in Jeruschalajim mit ihren Brüdern. 39. Und Ner zeugte Kisch, und Kisch zeugte Schaul, und Schaul zeugte Jehonathan und Malki-Schua und Abinadab und Eschbaal. 40. Und der Sohn Jehonathan's Merib-Baal, und Merib-Baal zeugte Michah. 41. Und die Söhne Michah's: Pithon und Melech und Tachrea. 42. Und Achas zeugte Jarah, und Jarah zeugte Alemeth und Asmaveth und Simri, und Simri zeugte Moza. 43. Und Moza zeugte Binea, und Rephajah sein Sohn, Elaßah sein Sohn,

בֶּאֱמוּנָה עַל מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים׃ (לב) וּמִן־
בְּנֵי הַקְּהָתִי מִן־אֲחֵיהֶם עַל־לֶחֶם
הַמַּעֲרֶכֶת לְהָכִין שַׁבַּת שַׁבָּת׃ (לג) וְאֵלֶּה
הַמְשֹׁרְרִים רָאשֵׁי אָבוֹת לַלְוִיִּם בַּלְּשָׁכֹת
פְּטִירִים כִּי־יוֹמָם וָלַיְלָה עֲלֵיהֶם
בַּמְּלָאכָה׃ (לד) אֵלֶּה רָאשֵׁי הָאָבוֹת
לַלְוִיִּם לְתֹלְדוֹתָם רָאשִׁים אֵלֶּה יָשְׁבוּ
בִירוּשָׁלָםִ׃ (לה) וּבְגִבְעוֹן יָשְׁבוּ אֲבִי־
גִבְעוֹן יְעוֹאֵל וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מַעֲכָה׃ (לו)
וּבְנוֹ הַבְּכוֹר עַבְדּוֹן וְצוּר וְקִישׁ וּבַעַל וְנֵר
וְנָדָב׃ (לז) וּגְדוֹר וְאַחְיוֹ וּזְכַרְיָה וּמִקְלוֹת׃
(לח) וּמִקְלוֹת הוֹלִיד אֶת־שִׁמְאָם וְאַף־הֵם
נֶגֶד אֲחֵיהֶם יָשְׁבוּ בִירוּשָׁלַםִ עִם־אֲחֵיהֶם׃
(לט) וְנֵר הוֹלִיד אֶת־קִישׁ וְקִישׁ הוֹלִיד
אֶת־שָׁאוּל וְשָׁאוּל הוֹלִיד אֶת־יְהוֹנָתָן
וְאֶת־מַלְכִּי־שׁוּעַ וְאֶת־אֲבִינָדָב וְאֶת־
אֶשְׁבָּעַל׃ (מ) וּבֶן־יְהוֹנָתָן מְרִיב בָּעַל
וּמְרִי־בַעַל הוֹלִיד אֶת־מִיכָה׃ (מא) וּבְנֵי
מִיכָה פִּיתֹן וָמֶלֶךְ וְתַחְרֵעַ׃ (מב) וְאָחָז
הוֹלִיד אֶת־יַעְרָה וְיַעְרָה הוֹלִיד אֶת־
עָלֶמֶת וְאֶת־עַזְמָוֶת וְאֶת־זִמְרִי וְזִמְרִי
הוֹלִיד אֶת־מוֹצָא׃ (מג) וּמוֹצָא הוֹלִיד
אֶת־בִּנְעָא וּרְפָיָה בְנוֹ אֶלְעָשָׂה בְנוֹ אָצַל

הב׳ בפתח v. 32. פטורים קרי v. 33.
נ״א גִּבְעוֹן v. 35. יעיאל קרי ibid. נ״א אֲחֹתוֹ ibid.

Treue willen." Die Stellen 2 Chron. 31, 12. 15. 34, 12. entscheiden dafür, daß der Chron. באמונה „in Treue" versteht, so wie 2 Chr. 31, 18. באמונתם von Zunz auch „mit Redlichkeit" übersetzt wird. Es heißt also auch hier: „Amtstreue," was V. 26. 31. ganz besonders paßt. — 32. „Schichtbrod" für „Schaubrod" Nech. 10, 34. — 34—44. 14) Die Genealogie Schaul's. Eine bloße Wiederholung von 8, 28—38., um zum Tode Schaul's, mit dem die Geschichtserzählung beginnen sollte, hinüberzuleiten, jedoch ist, abgesehen von kleineren Schreibefehlern, das hier gegebene Verzeichniß etwas vollständiger als K. 8., wo V. 29. der Name Jeiël fehlt, V. 30. Ner, V. 31. Mikloth, wohingegen 9, 41. Achas fehlt. Diese Vergleichung zeigt, daß V. 34. ebenfalls wörtlich gleich 8, 28. ist und daher ללוים Einschiebsel eines Spätern, der dies übersah, und V. 34. wegen der Schlußworte אלה ישבו בירושלם

בְּנוֹ׃ (מד) וּלְאָצֵל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עַזְרִיקָם ׀ בֹּכְרוּ וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן אֵלֶּה בְּנֵי אָצַל׃

Azel sein Sohn. 44. Und Azel hatte sechs Söhne, und dies ihre Namen: Asrikam, Bochru und Jischmael und Schearjah und Obadjah und Chanan; alle diese Söhne Azel's. —

XV. Schaul's und seiner Söhne Tod.

י (א) וּפְלִשְׁתִּים נִלְחֲמוּ בְיִשְׂרָאֵל וַיָּנָס אִישׁ־יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים וַיִּפְּלוּ חֲלָלִים בְּהַר גִּלְבֹּעַ׃ (ב) וַיַּדְבְּקוּ פְלִשְׁתִּים אַחֲרֵי שָׁאוּל וְאַחֲרֵי בָנָיו וַיַּכּוּ פְלִשְׁתִּים אֶת־יוֹנָתָן וְאֶת־אֲבִינָדָב וְאֶת־מַלְכִּי־שׁוּעַ

10. 1. Die Pelischthim aber stritten mit Jisrael, und die Mannen Jisrael's flohen vor den Pelischthim, und fielen erschlagen auf dem Berge Gilboa. 2. Und die Pelischthim ereilten Schaul und seine Söhne, und die Pelischthim erschlugen Jonathan und Abinadab und Malki-

v. 44. נ״א אָצַל

(vgl. V. 38.) noch zu dem vorhergehenden Verzeichniß V. 3. zog. Mar-Sutra Pesach. 62, 2. giebt an, daß über diese doppelte Stelle und was dazwischen steht, 400 Kamelladungen Erklärung vorhanden waren (Herzfeld). —

10. II. Die Regierung David's (Kapp. 10—29.) 1) Der Tod Schaul's (K. 10.), um den Regierungsantritt David's einzuleiten. 10, 1—12. stimmt wörtlich mit 1 Schem. 31, 1—13. überein, wozu s. Anm. II. S. 377f. Mit Ausnahme kleinerer Abweichungen und Auslassungen beim Chronisten, sind wichtigere Verschiedenheiten: V. 6. wo כל ביתו für כל אנשיו steht, allein בית wird auch für Dienerschaft gebraucht z. B. 1 M. 50, 8. Jesch. 22, 18.; V. 7. ist בעבר und ואשר בעבר הירדן weggelassen, welche offenbar dem Chron. eine Uebertreibung zu enthalten schienen, und mit vollem Rechte; V. 9—12. wird Einiges berichtet, was bei Schem. nicht steht, und umgekehrt, ohne daß aber ein Widerspruch vorhanden. Der Chron. sagt nicht, daß die Leichname an die Mauer von Bethschan geheftet worden, aber V. 12. setzt es voraus; dagegen berichtet er, daß das abgehauene Haupt Schaul's, von dem Schem. nichts weiter berichtet, an das Haus Dagon's geschlagen worden, womit er also Schem. ergänzen wollte. Ueber Dagon s. II. S. 217., das Haus Dagon's s. II. S. 268. Ferner läßt der Chron. das „Verbrennen" der Leichname (als unjüdisch s. II. S. 378.) aus. Statt אשל Tamarisken stellt der Chron. אלה Terebinthe als den gewöhnlichern Baum. Falsche Schreibeart ist offenbar V. 9. בית את עצביהם für עצ׳ bei Schem. — V. 13. 14. gehören dem Chron. allein an, und fügt er darin in charakteristischer Weise sein Urtheil über Schaul und dessen Untergang hinzu. — 10. Vgl. II. S. 313. Auch in den Tempeln richteten die Alten öfter die erbeuteten Waffen als Trophäen auf, in der Weise wie unsere Abb. die prächtige Trophäe zeigt, welche auf Trajan's Sieg über die Dazier errichtet wurde. — 13. 14. Der Chron. begründet sein Urtheil namentlich damit,



Trajan's Trophäe.

Schua, die Söhne Schaul's. 3. Und der Streit war hart um Schaul, und es erreichten ihn die Bogenschützen, und es ward ihm bange vor den Schützen. 4. Und Schaul sprach zu seinem Waffenträger: ziehe dein Schwert und durchbohre mich mit demselben, damit diese Unbeschnittenen nicht kommen und meiner spotten. Aber sein Waffenträger wollte nicht, denn er fürchtete sich sehr. Da nahm Schaul das Schwert und fiel darauf. 5. Da sein Waffenträger sah, daß Schaul todt war, da fiel auch er in das Schwert und starb. 6. So starb Schaul, und seine drei Söhne und sein ganzes Haus starben zumal. 7. Als alle Männer Jisrael's, die in der Tiefebene, sahen, daß sie geflohen und daß Schaul und seine Söhne gestorben, da verließen sie ihre Städte und flohen, und die Pelischthim kamen und wohnten darin. 8. Und es geschah am folgenden Tage, da kamen die Pelischthim, die Erschlagenen auszuziehen, und fanden Schaul und seine Söhne gefallen auf dem Berge Gilboa. 9. Und sie zogen ihn aus und nahmen sein Haupt und seine Waffen, und schickten im Lande der Pelischthim rings um, es zu verkünden ihren Götzen und dem Volke. 10. Und sie legten seine Waffen in das Haus ihres Gottes, und seinen Schädel hefteten sie an das Haus Dagon's. 11. Und es hörte ganz Jabesch-Gilead Alles was die Pelischthim gethan an Schaul. 12. Da machten sich auf alle tapferen Männer, und nahmen den Körper Schaul's und und die Körper seiner Söhne, und brachten sie nach Jabesch, und begruben ihre Gebeine unter der Terebinthe in Jabesch, und fasteten sieben Tage. 13. So starb Schaul wegen seines Abfalls, da er vom Ewigen abgefallen, wegen des

בְּנֵי שָׁאוּל׃ (ג) וַתִּכְבַּד הַמִּלְחָמָה עַל־
שָׁאוּל וַיִּמְצָאֻהוּ הַמּוֹרִים בַּקָּשֶׁת וַיָּחֶל
מִן־הַיּוֹרִים׃ (ד) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־נֹשֵׂא
כֵלָיו שְׁלֹף חַרְבְּךָ ׀ וְדָקְרֵנִי בָהּ פֶּן־יָבֹאוּ
הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה וְהִתְעַלְּלוּ־בִי וְלֹא אָבָה
נֹשֵׂא כֵלָיו כִּי יָרֵא מְאֹד וַיִּקַּח שָׁאוּל אֶת־
הַחֶרֶב וַיִּפֹּל עָלֶיהָ׃ (ה) וַיַּרְא נֹשֵׂא־כֵלָיו
כִּי־מֵת שָׁאוּל וַיִּפֹּל גַּם־הוּא עַל־הַחֶרֶב
וַיָּמֹת׃ (ו) וַיָּמָת שָׁאוּל וּשְׁלֹשֶׁת בָּנָיו וְכָל־
בֵּיתוֹ יַחְדָּו מֵתוּ׃ (ז) וַיִּרְאוּ כָּל־אִישׁ
יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־בָּעֵמֶק כִּי נָסוּ וְכִי־מֵתוּ
שָׁאוּל וּבָנָיו וַיַּעַזְבוּ עָרֵיהֶם וַיָּנֻסוּ וַיָּבֹאוּ
פְלִשְׁתִּים וַיֵּשְׁבוּ בָּהֶם׃ (ח) וַיְהִי מִמָּחֳרָת
וַיָּבֹאוּ פְלִשְׁתִּים לְפַשֵּׁט אֶת־הַחֲלָלִים
וַיִּמְצְאוּ אֶת־שָׁאוּל וְאֶת־בָּנָיו נֹפְלִים בְּהַר
גִּלְבֹּעַ׃ (ט) וַיַּפְשִׁיטֻהוּ וַיִּשְׂאוּ אֶת־רֹאשׁוֹ
וְאֶת־כֵּלָיו וַיְשַׁלְּחוּ בְאֶרֶץ־פְּלִשְׁתִּים סָבִיב
לְבַשֵּׂר אֶת־עֲצַבֵּיהֶם וְאֶת־הָעָם׃ (י)
וַיָּשִׂימוּ אֶת־כֵּלָיו בֵּית אֱלֹהֵיהֶם וְאֶת־
גֻּלְגָּלְתּוֹ תָקְעוּ בֵּית דָּגוֹן׃ (יא) וַיִּשְׁמְעוּ
כֹּל יָבֵישׁ גִּלְעָד אֵת כָּל־אֲשֶׁר־עָשׂוּ
פְלִשְׁתִּים לְשָׁאוּל׃ (יב) וַיָּקוּמוּ כָּל־אִישׁ
חַיִל וַיִּשְׂאוּ אֶת־גּוּפַת שָׁאוּל וְאֵת גּוּפֹת
בָּנָיו וַיְבִיאוּם יָבֵישָׁה וַיִּקְבְּרוּ אֶת־
עַצְמוֹתֵיהֶם תַּחַת הָאֵלָה בְּיָבֵשׁ וַיָּצוּמוּ
שִׁבְעַת יָמִים׃ (יג) וַיָּמָת שָׁאוּל בְּמַעֲלוֹ

נ״א וַיִּמְצָאֻהוּ v. 3. נ״א הַמֹּרִים ibid.
נ״א נֹשֵׂא־ v. 5. נ״א וַיְהִי v. 8.

weil Schaul die Hexe zu Endor befrug. Er ist dabei, um Schaul zu graviren, ungenau, da dieser allerdings zwar um einen Aufschluß von Seiten des Ewigen bat, aber keinen erhielt vgl. 1 Schm. 28, 6., was Raschi so ausgleicht: daß er nachher die Todtenbeschwörerin befrug, war so gut, als ob er Gott gar nicht befragt hätte. —

Wortes des Ewigen, das er nicht wahrte, und auch weil er die Todtenbeschwörer befrug, nachforschend, 14. aber nicht beim Ewigen nachforschte; da ließ er ihn sterben, und wandte das Königthum dem David, Sohn Jischai's, zu. —

אֲשֶׁר־מָעַל בַּיהוָה עַל־דְּבַר יְהוָה אֲשֶׁר
לֹא־שָׁמָר וְגַם־לִשְׁאוֹל בָּאוֹב לִדְרוֹשׁ׃
(יד) וְלֹא־דָרַשׁ בַּיהוָה וַיְמִיתֵהוּ וַיַּסֵּב אֶת־
הַמְּלוּכָה לְדָוִיד בֶּן־יִשָׁי׃

XVI. David, König von ganz Jisrael. Eroberung Jeruschalajim's.

11. 1. Da versammelte sich ganz Jisrael zu David nach Chebron, sprechend: Siehe, dein Gebein und dein Fleisch sind wir. 2. Sowohl gestern als vorgestern als da Schaul König war, hast du Jisrael aus- und eingeführt, und der Ewige, dein Gott, sprach zu dir: du, du sollst weiden mein Volk, Jisrael, und du sollst Fürst über mein Volk Jisrael werden. 3. So kamen alle Aeltesten Jisrael's zum Könige nach Chebron, und David schloß mit ihnen einen Bund zu Chebron vor dem Ewigen, und sie salbten David zum Könige über Jisrael, nach dem Worte des Ewigen durch Schemuel. 4. Da zog David und ganz Jisrael gen Jeruschalajim, das ist Jebus, und daselbst war der Jebußi, die Bewohner des Landes. 5. Aber die Bewohner von Jebus sprachen zu David: Du wirst nicht hier hereinkommen! Doch David eroberte die Veste Zijon's, das ist die Stadt David's. 6. Und David hatte gesprochen: Wer den Jebußi zuerst schlägt, soll Häuptling und Fürst werden! Da stieg zuerst Joab, Sohn Zerujah's, hinauf, und wurde Häuptling. 7. Und David wohnte in der Veste; darum nannte man sie Stadt David's. 8. Und er bauete die Stadt ringsum, von Millo an bis

יא (א) וַיִּקָּבְצוּ כָל־יִשְׂרָאֵל אֶל־דָּוִיד
חֶבְרוֹנָה לֵאמֹר הִנֵּה עַצְמְךָ וּבְשָׂרְךָ
אֲנָחְנוּ׃ (ב) גַּם־תְּמוֹל גַּם־שִׁלְשׁוֹם גַּם
בִּהְיוֹת שָׁאוּל מֶלֶךְ אַתָּה הַמּוֹצִיא וְהַמֵּבִיא
אֶת־יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ
אַתָּה תִרְעֶה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה
תִּהְיֶה נָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל׃ (ג) וַיָּבֹאוּ
כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־הַמֶּלֶךְ חֶבְרוֹנָה
וַיִּכְרֹת לָהֶם דָּוִיד בְּרִית בְּחֶבְרוֹן לִפְנֵי
יְהוָה וַיִּמְשְׁחוּ אֶת־דָּוִיד לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל
כִּדְבַר יְהוָה בְּיַד־שְׁמוּאֵל׃ (ד) וַיֵּלֶךְ דָּוִיד
וְכָל־יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַםִ הִיא יְבוּס וְשָׁם
הַיְבוּסִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ׃ (ה) וַיֹּאמְרוּ יֹשְׁבֵי
יְבוּס לְדָוִיד לֹא תָבוֹא הֵנָּה וַיִּלְכֹּד דָּוִיד
אֶת־מְצֻדַת צִיּוֹן הִיא עִיר דָּוִיד׃ (ו) וַיֹּאמֶר
דָּוִיד כָּל־מַכֵּה יְבוּסִי בָּרִאשׁוֹנָה יִהְיֶה
לְרֹאשׁ וּלְשָׂר וַיַּעַל בָּרִאשׁוֹנָה יוֹאָב בֶּן
צְרוּיָה וַיְהִי לְרֹאשׁ׃ (ז) וַיֵּשֶׁב דָּוִיד בַּמְּצָד
עַל־כֵּן קָרְאוּ־לוֹ עִיר דָּוִיד׃ (ח) וַיִּבֶן

11. 2) David als König von ganz Jisrael u. Eroberung Jeruschalajim's (1—9.), fast wörtlich mit 2 Schem. 5, 1—10 übereinstimmend, wozu s. Anm. II. S. 398. ff. — 3. Am Schlusse des Verses charakt. Zusatz des Chron., um auf die Erfüllung des Wortes durch Schemuel hinzuweisen. — 4. Vor diesem V. stehen zwei in B. Schem., die hier (nicht unpassend) wegfielen. — 5. Der Chron. läßt hier das Wort von den „Blinden u. Lahmen" Schem. 5, 6. aus, u. begnügt sich mit den Worten, die daselbst zur Erkl. jener hinzugefügt sind: לא תבוא הנה. Es ist einsichtlich, daß jene Worte ein Ueberliefertes enthalten, die schon der Verf. des B. Schem. nicht recht mehr verstand, u. darum eine allgemeine Sinnes-, aber nicht Worterklärung hinzufügte. Der Chron. ließ lieber das Ganze weg, gab aber die Erkl. des B. Schem., nicht bedenkend, daß diese dadurch ganz unnöthig wurde. — 6—8. In Schem. 5, 8. ist eine Lücke, die der Chron. ausfüllt, indem er die Belohnung, die David verspricht, hinzufügt, u. angiebt, daß Joab sie erworben habe, zu dessen Gunsten er V. 8. auch noch einen Zusatz trifft, wobei יחיה so eigenthümlich gebraucht ist,

ringsum, und Joab stellte die übrige Stadt wieder her. 9. Und David ward immer größer, und der Ewige der Heerschaaren war mit ihm. —

XVII. Liste der Helden David's.

10. Diese sind die Häupter der Helden David's, die fest zu ihm hielten in seinem Königthum, mit ganz Jisrael, ihn zum König machend, nach dem Worte des Ewigen über Jisrael. 11. Und dies ist die Zahl der Helden David's: Jaschobeam, Sohn Chachmoni's, der Hauptmann der Leibwache, er schwang seinen Speer über dreihundert Erschlagene in einem Male. 12. Und nach ihm Eleaser, Sohn Dodo's, der Achochi; er war unter den drei Helden. 13. Er war bei David bei Pas Dammim: und die Pelischthim hatten sich daselbst versammelt zum Kriege, und es war ein Stücke Feldes voll Gerste, und das Volk floh vor den Pelischthim. 14. Da stellten sie sich mitten auf das Stück, und retteten ihn, und schlugen die Pelischthim, und der Ewige half mit einem großen Siege. 15. Und

הָעִיר מִסָּבִיב מִן־הַמִּלּוֹא וְעַד־הַסָּבִיב
וְיוֹאָב יְחַיֶּה אֶת־שְׁאָר הָעִיר׃ (ט) וַיֵּלֶךְ
דָּוִיד הָלוֹךְ וְגָדוֹל וַיהוָה צְבָאוֹת עִמּוֹ׃
(י) וְאֵלֶּה רָאשֵׁי הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר לְדָוִיד
הַמִּתְחַזְּקִים עִמּוֹ בְמַלְכוּתוֹ עִם־כָּל־
יִשְׂרָאֵל לְהַמְלִיכוֹ כִּדְבַר יְהוָה עַל־
יִשְׂרָאֵל׃ (יא) וְאֵלֶּה מִסְפַּר הַגִּבֹּרִים
אֲשֶׁר לְדָוִיד יָשָׁבְעָם בֶּן־חַכְמוֹנִי רֹאשׁ
הַשְּׁלוֹשִׁים הוּא־עוֹרֵר אֶת־חֲנִיתוֹ עַל־
שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת חָלָל בְּפַעַם אֶחָת׃ (יב)
וְאַחֲרָיו אֶלְעָזָר בֶּן־דּוֹדוֹ הָאֲחוֹחִי הוּא
בִּשְׁלוֹשָׁה הַגִּבֹּרִים׃ (יג) הוּא־הָיָה עִם־
דָּוִיד בַּפַּס דַּמִּים וְהַפְּלִשְׁתִּים נֶאֶסְפוּ־שָׁם
לַמִּלְחָמָה וַתְּהִי חֶלְקַת הַשָּׂדֶה מְלֵאָה
שְׂעוֹרִים וְהָעָם נָסוּ מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים׃
(יד) וַיִּתְיַצְּבוּ בְתוֹךְ־הַחֶלְקָה וַיַּצִּילוּהָ וַיַּכּוּ
אֶת־פְּלִשְׁתִּים וַיּוֹשַׁע יְהוָה תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה׃
(טו) וַיֵּרְדוּ שְׁלוֹשָׁה מִן־הַשְּׁלוֹשִׁים רֹאשׁ

השלישים קרי v. 11.
נ״א בְּתוֹךְ־ v. 14.

daß höchstens Nech. 3, 34. damit verglichen werden kann, wie Raschi, Rdak: „bauen, wiederherstellen," (And. „ließ die Uebrigen in der Stadt wohnen".) Hierzu kommt, daß die vom Chron. angegebene Belohnung so allgemein und unbestimmt ist, daß es einleuchtet, der Chron. habe dieses Stück aus dem B. Schem. entlehnt, und die vorhandene Lücke nach eigener Ansicht ausgefüllt. — 3) Liste der Helden Davids (V. 10—47.) Der Chron. fügt hier, am Beginn der Regierung David's, schon die Liste seiner Helden hinzu, die im 2 Schem. erst spät, 23, 8—39., gegeben wird, nach Gramberg, um David sogleich mit allem möglichen Glanz zu umgeben, was durch die eigenen Worte des Chron., mit denen er die Liste einführt, bestätigt wird. Die Verschiedenheiten zwischen Chron. und Schem. sind derartig, daß beide verschiedenartige alte Verzeichnisse benutzt haben müssen, und zwar der Chronist aus späterer Zeit, wo einige der im frühern Verzeichnisse aufgenommenen Helden nicht mehr am Leben und Andere an ihre Stelle getreten waren. Vgl. übrigens Anm. II. S. 479 ff. Die Heldenthaten, die hier erzählt werden, sind freilich solche, welche in den modernen europäischen Kriegen, wo der Feldherr nach wissenschaftlichem Plane über Alle disponirt, und Niemand anders als auf Befehl handeln darf, nicht mehr vorkommen; wohl aber in den alten und noch jetzigen asiatischen Kriegen, die noch immer mehr Kampf der Individuen untereinander sind. So zählt Burkhardt Männer unter den Beduinen auf, deren Heldenthaten, wie sie 30, 80 Männer u. s. w. in einem Kampfe erlegt, gerühmt und besungen werden. — 11. Schem. gibt 800 an; der Chron. giebt 300, wahrscheinlich nach der Analogie von V. 20. gleich Schem. V. 18., wo lauter Dreien vorkommen. — 12—19. In dem parallelen Stücke 2 Schem. 23, 9—17. wird wie beim Chron. Eleasar, S. Dodo's, genannt, ihm aber eine ganz andere That beigelegt, von der der Chron. nichts hat, wogegen die bei Schem. V. 11—17. und Chron. V. 13—19. erzählte That bei jenem dem Schammah, S. Age's, beigelegt wird, den der Chron. gar nicht

עַל־הַצֻּר אֶל־דָּוִיד אֶל־מְעָרַת עֲדֻלָּם
וּמַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים חֹנָה בְּעֵמֶק רְפָאִים׃
(טו) וְדָוִיד אָז בַּמְּצוּדָה וּנְצִיב פְּלִשְׁתִּים
אָז בְּבֵית לָחֶם׃ (יז) וַיִּתְאָו דָוִיד וַיֹּאמַר
מִי יַשְׁקֵנִי מַיִם מִבּוֹר בֵּית־לֶחֶם אֲשֶׁר
בַּשָּׁעַר׃ (יח) וַיִּבְקְעוּ הַשְּׁלֹשָׁה בְּמַחֲנֵה
פְלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאֲבוּ־מַיִם מִבּוֹר בֵּית־לֶחֶם
אֲשֶׁר בַּשַּׁעַר וַיִּשְׂאוּ וַיָּבִאוּ אֶל־דָּוִיד וְלֹא־
אָבָה דָוִיד לִשְׁתּוֹתָם וַיְנַסֵּךְ אֹתָם לַיהוָה׃
(יט) וַיֹּאמֶר חָלִילָה לִּי מֵאֱלֹהַי מֵעֲשׂוֹת

נ"א לָחֶם v. 17.

drei von den dreißig Häuptern gingen hinab, nach dem Felsen zu David in die Höhle Adullam, und das Lager der Pelischthim lagerte im Thale Rephaim. 16. David aber war damals in der Veste, und ein Posten der Pelischthim damals in Beth-Lechem. 17. Da gelüstete es David und er sprach: Wer giebt mir Wasser zu trinken aus dem Brunnen zu Beth-Lechem, der am Thore! 18. da brachen die Drei durch das Lager der Pelischthim und schöpften Wasser aus der Quelle zu Beth-Lechem, die am Thore, und nahmen und brachten es David, doch wollte David es nicht trinken, und goß es aus vor dem Ewigen. 19. Und er sprach: Fern laß es von mir mein

erwähnt. Der Chron. hat demnach hier abgekürzt. Hingegen fügt er den Ort Pas-Dammim hinzu, gleich mit Ephes-Dammim 1 Schem. 17, 1. Nun ist es bemerkenswerth, daß dieses a. a. O. zwischen Socho und Asekah erwähnt wird, letztere wieder mit Adullam hier V. 15., so daß die Angabe des Chron. gerechtfertigt ist. Hingegen hat er V. 13. „Gerste," wo Schem. „Linsen," was richtiger zu sein scheint, da ein Feld Linsen, als seltener, bemerkenswerther war; V. 15. אל הצר statt Schem. V. 13. אל קציר „zur Erntezeit," was mit der Geschichte besser übereinstimmt, während „zum Felsen" überlei. — Der in V. 17. erwähnte Brunnen am Thore Beth-Lechem's wird in einem Thale an der Nordostseite von B. L. noch jetzt gezeigt und hat vortreffliches Wasser, nach welchem der dürstende, zu Bl. geborene David



Brunnen bei Cana in Galiläa. Nach Cassas.

Gott sein, solches zu thun! Das Blut dieser Männer sollte ich trinken durch ihre Lebensgefahr? Denn mit ihrer Lebensgefahr haben sie es gebracht. So wollte er es nicht trinken. Dies thaten die drei Helden. 20. Und Abschai, der Bruder Joab's, er war das Haupt dieser drei; und er schwang seinen Speer über dreihundert Erschlagene, und hatte einen Namen unter den Dreien. 21. Unter den Dreien neben zweien der geehrteste, so daß er ihr Oberster war, kam er doch nicht an jene drei. 22. Benajah, Sohn Jehojada's, der Sohn eines tapfern, thatenreichen Mannes aus Kabzeel: er schlug die beiden Löwenhelden Moab's, und er stieg hinab und erschlug einen Löwen in der Grube zur Schneezeit. 23. Auch erschlug er den mizrischen Mann, einen Mann von großer Länge, fünf Ellen, und der Mizri hatte einen Speer wie einen Weberbaum in der Hand, doch er ging auf ihn los mit dem Stabe, und entwand den Speer aus der Hand des Mizri und tödtete ihn mit seinem eignen Speere. 24. Dies that Benajahu, Sohn Jehojada's, und er hatte einen Namen unter den drei Helden. 25. Vor den Dreißigen war er geehrt, aber an jene Drei kam er nicht, und David stellte ihn an bei seinem Geheimrath. 26. Und die Helden der Heere waren Aßahel, Bruder Joab's, Elchanon, Sohn Dodo's, aus Beth-Lechem, 27. Schammoth der Harori, Chelez der Peloni, 28. Ira, Sohn Ikkesch', der Thekoi,

זֹאת הֲדַם הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶשְׁתֶּה
בְנַפְשׁוֹתָם כִּי בְנַפְשׁוֹתָם הֱבִיאוּם וְלֹא
אָבָה לִשְׁתּוֹתָם אֵלֶּה עָשׂוּ שְׁלֹשֶׁת
הַגִּבּוֹרִים׃ (כ) וְאַבְשַׁי אֲחִי־יוֹאָב הוּא
הָיָה רֹאשׁ הַשְּׁלוֹשָׁה וְהוּא עוֹרֵר אֶת־
חֲנִיתוֹ עַל־שְׁלֹשׁ מֵאוֹת חָלָל וְלֹא־שֵׁם
בַּשְּׁלוֹשָׁה׃ (כא) מִן־הַשְּׁלוֹשָׁה בַשְּׁנַיִם
נִכְבָּד וַיְהִי לָהֶם לְשָׂר וְעַד־הַשְּׁלוֹשָׁה לֹא
בָא׃ (כב) בְּנָיָה בֶן־יְהוֹיָדָע בֶּן־אִישׁ־חַיִל
רַב־פְּעָלִים מִן־קַבְצְאֵל הוּא הִכָּה אֵת
שְׁנֵי אֲרִיאֵל מוֹאָב וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת־
הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבּוֹר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג׃ (כג) וְהוּא
הִכָּה אֶת־הָאִישׁ הַמִּצְרִי אִישׁ מִדָּה ׀ חָמֵשׁ
בָּאַמָּה וּבְיַד הַמִּצְרִי חֲנִית כִּמְנוֹר אֹרְגִים
וַיֵּרֶד אֵלָיו בַּשָּׁבֶט וַיִּגְזֹל אֶת־הַחֲנִית מִיַּד
הַמִּצְרִי וַיַּהַרְגֵהוּ בַּחֲנִיתוֹ׃ (כד) אֵלֶּה
עָשָׂה בְּנָיָהוּ בֶּן־יְהוֹיָדָע וְלוֹ־שֵׁם בַּשְּׁלוֹשָׁה
הַגִּבֹּרִים׃ (כה) מִן־הַשְּׁלוֹשִׁים הִנּוֹ נִכְבָּד
הוּא וְאֶל־הַשְּׁלֹשָׁה לֹא־בָא וַיְשִׂימֵהוּ דָוִיד
עַל־מִשְׁמַעְתּוֹ׃ (כו) וְגִבּוֹרֵי הַחֲיָלִים
עֲשָׂהאֵל אֲחִי יוֹאָב אֶלְחָנָן בֶּן־דּוֹדוֹ מִבֵּית
לָחֶם׃ (כז) שַׁמּוֹת הַהֲרוֹרִי חֶלֶץ הַפְּלוֹנִי׃
(כח) עִירָא בֶן־עִקֵּשׁ הַתְּקוֹעִי אֲבִיעֶזֶר

ולו קרי v. 20.

sich so sehnte, wie die Aegypter nach dem Wasser des Nils, wenn sie längere Zeit von ihm entfernt sind. Die Abb. zeigt den Brunnen bei Cana in Galiläa, um anschaulich zu machen, wie die guten (allerdings seltnen) Brunnen in Westasien beschaffen sind, und die Szenen, die an ihnen stattfinden. Der hier erzählte Vorgang selbst findet ein Analogon in einem Ereigniß Alexanders des Großen, dem bei dem Marsch durch die Wüste ein Soldat einen Helm voll Wasser brachte, das Alex. aber mit den Worten, daß er nicht trinken wolle, wo seine Kameraden dursten, auf die Erde goß. — 22. Weil als Heldenthat gerühmt, ist es erklärlich, daß Benajah zufällig beim Schneesturm in eine Höhle gerieth, in der ein Löwe hauste. Denn einen in eine Fallgrube gerathnen Löwen zu tödten, ist kein großes Heldenstück, da der Löwe dort seine ganze Kraft nicht anwenden kann. — 23. Hier fügt der Chron. die die Heldenthat vergrößernden, bei Schem. fehlenden Umstände hinzu, daß der Mizri 5 Ellen groß, und der Spieß in seiner Hand ein Webebaum gewesen, vgl. 1. Schm. 17, 7. — 26. Von hier ab ein Heldenverzeichniß, welches allerdings mit Schem. V. 24 ff. übereinstimmt,

Abieser der Anthothi, 29. Sibchai der Chuschathi, Ilai der Achochi, 30. Maharai der Netophathi, Cheled, Sohn Baanah's, der Netophathi, 31. Ithai, Sohn Ribai's, aus Gibeath der Söhne Binjamin's, Benajah der Pirathoni, 32. Churai von Nachle-Gaasch, Abiel der Arbathi, 33. Asmaveth der Bacharumi, Eljachba der Schaalboni, 34. Bene-Haschem der Gisoni, Jonathan, Sohn Schage's, der Harari, 35. Achiam, Sohn Sachar's, der Harari, Eliphal, Sohn Ur's, 36. Chepher der Mecherathi, Achijah der Peloni, 37. Chezro der Carmeli, Naarai, Sohn Esbai's, 38. Joel, Bruder Nathan's, Mibchar, Sohn Hagri's, 39. Zelek der Ammoni, Nachrai der Berothi, Waffenträger Joab's, Sohnes Zerujah's, 40. Ira der Jithri, Gareb der Jithri, 41. Urijah der Chitthi, Sabad, Sohn Achlai's, 42. Adina Sohn Schisa's, der Rubeni, Haupt der Rubeni, und neben ihm dreißig, 43. Chanan, Sohn Maachah's, und Joschaphat der Mithni, 44. Ussija der Aschtherathi, Schama und Jeïël, Söhne Chotham's des Aroeri, 45. Jediaël, Sohn Schimri's, und Jocha, sein Bruder, der Thizi, 46. Eliel von Machavim und Jeribai und Joschavjah, Söhne Elnaam's, und Jithmah der Moabi, 47. Eliel und Obed und Jaaßiel von Mezobajah. —

XVIII. Liste derer, die schon zu Ziklag sich zu David schlugen.

12. 1. Und diese sind, welche zu David nach Ziklag kamen, da er noch eingeschlossen vor

הָעֲנְּתוֹתִי׃ (כט) סִבְּכַי הַחֻשָׁתִי עִילַי
הָאֲחוֹחִי׃ (ל) מַהְרַי הַנְּטֹפָתִי חֵלֶד בֶּן־
בַּעֲנָה הַנְּטוֹפָתִי׃ (לא) אִיתַי בֶּן־רִיבַי
מִגִּבְעַת בְּנֵי בִנְיָמִן בְּנָיָה הַפִּרְעָתֹנִי׃
(לב) חוּרַי מִנַּחֲלֵי גָעַשׁ אֲבִיאֵל הָעַרְבָתִי׃
(לג) עַזְמָוֶת הַבַּחֲרוּמִי אֶלְיַחְבָּא הַשַּׁעַלְבֹנִי׃
(לד) בְּנֵי הָשֵׁם הַגִּזוֹנִי יוֹנָתָן בֶּן־שָׁגֵא
הַהֲרָרִי׃ (לה) אֲחִיאָם בֶּן־שָׂכָר הַהֲרָרִי
אֱלִיפַל בֶּן־אוּר׃ (לו) חֵפֶר הַמְּכֵרָתִי
אֲחִיָּה הַפְּלֹנִי׃ (לז) חֶצְרוֹ הַכַּרְמְלִי נַעֲרַי
בֶּן־אֶזְבָּי׃ (לח) יוֹאֵל אֲחִי נָתָן מִבְחָר בֶּן־
הַגְרִי׃ (לט) צֶלֶק הָעַמּוֹנִי נַחְרַי הַבֵּרֹתִי
נֹשֵׂא כְּלֵי יוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה׃ (מ) עִירָא
הַיִּתְרִי גָּרֵב הַיִּתְרִי׃ (מא) אוּרִיָּה הַחִתִּי
זָבָד בֶּן־אַחְלָי׃ (מב) עֲדִינָא בֶן־שִׁיזָא
הָראוּבֵנִי רֹאשׁ לָראוּבֵנִי וְעָלָיו שְׁלוֹשִׁים׃
(מג) חָנָן בֶּן־מַעֲכָה וְיוֹשָׁפָט הַמִּתְנִי׃ (מד)
עֻזִיָּא הָעַשְׁתְּרָתִי שָׁמָע וִיעוּאֵל בְּנֵי חוֹתָם
הָעֲרֹעֵרִי׃ (מה) יְדִיעֲאֵל בֶּן־שִׁמְרִי וְיֹחָא
אָחִיו הַתִּיצִי׃ (מו) אֱלִיאֵל הַמַּחֲוִים וִירִיבַי
וְיוֹשַׁוְיָה בְּנֵי אֶלְנָעַם וְיִתְמָה הַמּוֹאָבִי׃
(מז) אֱלִיאֵל וְעוֹבֵד וְיַעֲשִׂיאֵל הַמְּצֹבָיָה׃

יב (א) וְאֵלֶּה הַבָּאִים אֶל־דָּוִיד לְצִיקְלַג
עוֹד עָצוּר מִפְּנֵי שָׁאוּל בֶּן־קִישׁ וְהֵמָּה

נ״א רִיבַי v. 31. נ״א הַפִּרְעָתוֹנִי ibid.
נ״א אֱלִיפַל v. 35. ויעיאל קרי v. 44.
עטי׳ לְצִיקְלַג v. 1.

aber auch wieder verschieden ist, indem 1) andere Schreibarten vorkommen, aber auch 2) ganz andere Namen, 3) endlich von V. 35 an gänzlich abweichende, und 4) von V. 41 an viel mehre hinzukommen, so daß der Chron. von V. 26 an 47 zählt, während Schem. V. 39 im Ganzen nur 37 zählt. —

12. 4) Liste derer, die schon zu Ziklag sich zu David schlugen (V. 1—22.) Während hier überall

בַּגִּבּוֹרִים עֹזְרֵי הַמִּלְחָמָה׃ (ב) נֹשְׁקֵי
קֶשֶׁת מַיְמִינִים וּמַשְׂמִאלִים בָּאֲבָנִים
וּבַחִצִּים בַּקָּשֶׁת מֵאֲחֵי שָׁאוּל מִבִּנְיָמִן׃
(ג) הָרֹאשׁ אֲחִיעֶזֶר וְיוֹאָשׁ בְּנֵי הַשְּׁמָעָה
הַגִּבְעָתִי וִיזוּאֵל וָפֶלֶט בְּנֵי עַזְמָוֶת וּבְרָכָה
וְיֵהוּא הָעַנְּתֹתִי׃ (ד) וְיִשְׁמַעְיָה הַגִּבְעוֹנִי
גִּבּוֹר בַּשְּׁלֹשִׁים וְעַל־הַשְּׁלֹשִׁים וְיִרְמְיָה
וְיַחֲזִיאֵל וְיוֹחָנָן וְיוֹזָבָד הַגְּדֵרָתִי׃ (ה)
אֶלְעוּזַי וִירִימוֹת וּבְעַלְיָה וּשְׁמַרְיָהוּ
וּשְׁפַטְיָהוּ הַחֲרוּפִי׃ (ו) אֶלְקָנָה וְיִשִּׁיָּהוּ
וַעֲזַרְאֵל וְיוֹעֶזֶר וְיָשָׁבְעָם הַקָּרְחִים׃ (ז)
וְיוֹעֵאלָה וּזְבַדְיָה בְּנֵי יְרֹחָם מִן־הַגְּדוֹר׃
(ח) וּמִן־הַגָּדִי נִבְדְּלוּ אֶל־דָּוִיד לַמְצַד
מִדְבָּרָה גִּבֹּרֵי הַחַיִל אַנְשֵׁי צָבָא לַמִּלְחָמָה
עֹרְכֵי צִנָּה וָרֹמַח וּפְנֵי אַרְיֵה פְּנֵיהֶם
וְכִצְבָאיִם עַל־הֶהָרִים לְמַהֵר׃ (ט) עֵזֶר
הָרֹאשׁ עֹבַדְיָה הַשֵּׁנִי אֱלִיאָב הַשְּׁלִשִׁי׃
(י) מִשְׁמַנָּה הָרְבִיעִי יִרְמְיָה הַחֲמִשִׁי׃
(יא) עַתַּי הַשִּׁשִּׁי אֱלִיאֵל הַשְּׁבִעִי׃ (יב) יוֹחָנָן
הַשְּׁמִינִי אֶלְזָבָד הַתְּשִׁיעִי׃ (יג) יִרְמְיָהוּ
הָעֲשִׂירִי מַכְבַּנַּי עַשְׁתֵּי עָשָׂר׃ (יד) אֵלֶּה

ויזואל קרי v. 3.
החריפי קרי v. 5.
נ״א וּמָגֵן v. 8.

Schaul, Sohn Kisch', und dieselben waren
Kriegsgenossen unter den Helden, 2. Bogen-
schützen, rechts und links im Steinwerfen und
Pfeilschießen mit dem Bogen, von den Brüdern
Schaul's, aus Binjamin: 3. der Häuptling
Achieser und Joasch, Söhne Haschmaah's des
Gibeathi, und Jesiel und Pelet, Söhne Asma-
veth's, und Berachah und Jehu der Anthothi,
4. und Jischmajah der Gibeoni, ein Held unter
den Dreißig, und über die Dreißig, und Jirme-
jah und Jachasiel und Jochanan und Josabad
der Gederathi, 5. Elusai und Jerimoth und
Bealjah und Schemarjah und Schephatjahu
der Chariphi, 6. Elkanah und Jischijahu und
Asarel und Joeser und Jaschobeam, die Korchim,
7. und Joelah und Sebadjah, Söhne Jerocham's,
aus Gedor. 8. Und vom Gadi sonderten sich ab
zu David zur Burg in der Wüste Kriegeshelden,
Heeresmänner in der Schlacht, gerüstet mit
Schild und Lanze, und Löwenantlitz ihr Antlitz,
und gleich Gazellen auf den Bergen an Schnelle:
9. Eser der Häuptling, Obadjah der zweite,
Eliab der dritte, 10. Mischmannah der vierte,
Jirmejah der fünfte, 11. Atthai der sechste, Eliel
der siebente, 12. Jochanan der achte, Elsabad
der neunte, 13. Jirmejahu der zehnte, Mach-
banna der eilfte; 14. diese von den Söhnen
Gad's, Heeresobersten, Einer, der Kleinste,

Stücke, die mit Parallelstellen in den BB. Schem. mehr oder weniger übereinstimmen, sich finden, enthält K. 12. zwei solche, von denen nichts Analoges sich vorfindet, und die also um so mehr den Beweis führen, daß der Chron. noch andere Quellen vorliegen hatte. Zuerst, anknüpfend an die vorherg. Liste der Helden David's, ein Verzeichniß derer, die schon nach Ziklag gekommen, um sich David anzuschließen. Daß hierin durchaus nichts Unglaubliches liegt, sieht man leicht ab, da der immer finstrer und leidenschaftlicher werdende Schaul immer Mehre von sich zurückstoßen mußte. Daß darunter auch Binjaminiten waren, gibt kein Recht, das Verzeichniß für erdichtet zu halten, wie Gramb. will, da stets auch von den Nächsten eines Machthabers zu den Unzufriedenen gehören. Haben sich gegen D. nicht die eigenen Söhne empört? Im Gegentheil, wollte der Chron. erdichten, so hätte er gerade Binjamin vermieden. — 1. עצור Rdak: נחבא verborgen, eingeschlossen, And.: ausgeschlossen von Antlitz Sch's, And.: flüchtig. — 2. „Brüder Schaul's," Stammgenossen. — 8. Schon Aristot. bemerkt die Aehnlichkeit eines Löwengesichtes mit dem eines Mannes, die ihm größer erscheint, als bei irgend einem andern Thiere. S. I. S. 270. Ueber die Schnelligkeit der Helden s. das.

gegen hundert, und der Größte gegen Tausend; 15. diese waren es, die über den Jarden setzten im ersten Monde, selbiger aber war über alle seine Ufer geschwollen, und schlugen in die Flucht alle Thalbewohner gegen Morgen und gegen Abend. 16. Als aber von den Söhnen Binjamin's und Jehudah's bis zur Burg David's kamen, 17. ging David hinaus zu ihnen und hob an und sprach zu ihnen: Wenn zum Frieden ihr zu mir kommt mir zu helfen, so ist mein Herz euch zugeneigt zur Vereinigung, wenn aber mich meinen Drängern zu verrathen, da doch keine Gewaltthat an meinen Händen, so sehe es der Gott unserer Väter, und richte! 18. Da umhüllete der Geist den Amaßai, den Häuptling der Leibwache: Zu dir, David, und mit dir, Sohn Jischai's! Friede, Friede dir und Friede deinen Gehülfen! denn dir hilft dein Gott! Und David nahm sie auf und stellte sie an die Spitzen der Schaaren. 19. Und von Menascheh fielen David zu, als er mit den Pelischthim wider Schaul zum Kriege zog, aber er half ihnen nicht, denn mit Absicht entließen ihn die Fürsten der Pelischthim, sprechend: mit unsren Köpfen wird er seinem Herrn Schaul zufallen; 20. als er dann nach Ziklag zog, fielen ihm von Menascheh zu: Adnach und Josabad und Jediael und Michael und Josabad und Elihu und Zilthai, Häuptlinge über Tausende von Menascheh. 21. Und diese standen David gegen die Raubschaar bei, denn Kriegshelden waren sie Alle, und wurden

מִבְּנֵי־גָד רָאשֵׁי הַצָּבָא אֶחָד לְמֵאָה
הַקָּטָן וְהַגָּדוֹל לְאָלֶף׃ (טו) אֵלֶּה הֵם
אֲשֶׁר עָבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן
וְהוּא מְמַלֵּא עַל־כָּל־גִּדְיֹתָיו וַיַּבְרִיחוּ
אֶת־כָּל־הָעֲמָקִים לַמִּזְרָח וְלַמַּעֲרָב׃
(טז) וַיָּבֹאוּ מִן־בְּנֵי בִנְיָמִן וִיהוּדָה עַד־
לַמְצַד לְדָוִיד׃ (יז) וַיֵּצֵא דָוִיד לִפְנֵיהֶם
וַיַּעַן וַיֹּאמֶר לָהֶם אִם־לְשָׁלוֹם בָּאתֶם
אֵלַי לְעָזְרֵנִי יִהְיֶה־לִּי עֲלֵיכֶם לֵבָב לְיַחַד
וְאִם־לְרַמּוֹתַנִי לְצָרַי בְּלֹא חָמָס בְּכַפַּי
יֵרֶא אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וְיוֹכַח׃ (יח) וְרוּחַ
לָבְשָׁה אֶת־עֲמָשַׂי רֹאשׁ הַשָּׁלוֹשִׁים לְךָ
דָוִיד וְעִמְּךָ בֶן־יִשַׁי שָׁלוֹם ׀ שָׁלוֹם לְךָ
וְשָׁלוֹם לְעֹזְרֶךָ כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ וַיְקַבְּלֵם
דָּוִיד וַיִּתְּנֵם בְּרָאשֵׁי הַגְּדוּד׃ (יט) וּמִמְּנַשֶּׁה
נָפְלוּ עַל־דָּוִיד בְּבֹאוֹ עִם־פְּלִשְׁתִּים עַל־
שָׁאוּל לַמִּלְחָמָה וְלֹא עֲזָרֻם כִּי בְעֵצָה
שִׁלְּחֻהוּ סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים לֵאמֹר בְּרָאשֵׁינוּ
יִפּוֹל אֶל־אֲדֹנָיו שָׁאוּל׃ (כ) בְּלֶכְתּוֹ אֶל־
צִיקְלַג נָפְלוּ עָלָיו ׀ מִמְּנַשֶּׁה עַדְנַח וְיוֹזָבָד
וִידִיעֲאֵל וּמִיכָאֵל וְיוֹזָבָד וֶאֱלִיהוּא וְצִלְּתָי
רָאשֵׁי הָאֲלָפִים אֲשֶׁר לִמְנַשֶּׁה׃ (כא)
וְהֵמָּה עָזְרוּ עִם־דָּוִיד עַל־הַגְּדוּד כִּי־גִבּוֹרֵי

v. 15. גדותיו קרי   ibid. נ״א הָעֲמָקִים
v. 17. נ״א וְיוֹכָח
v. 18. השלישים קרי
v. 19. עט׳ סַרְנֵי

S. 276. — 14. Wie schon V. 8. so auch hier poetisch-hyperbolische Ausdrücke, welche auf eine ältere Quelle hindeuten. Vgl. 5 M. 32, 39. und Anm. I. S. 667. So auch Rdk. And: למאה „über Hundert." — 15. Ueber das Uebertreten des Jardens s. II. S. 21. zu Josch. 3, 15., woraus hervorgeht, daß der erste „Monat" der ist, in welchem die Ernte beginnt, Nissan. — 17. Da unter diesen Ankömmlingen Binjaminiten, so war der Zweifel David's natürlich. — 18. Dieselbe Phrase Richt. 6, 34. — 19. S. 1 Schem. 29, 4., wo namentlich der Ausdruck בראשינו. — 21. הגדוד, so wird 1 Schem. 30. speziell die Raubschaar der Amalekiter genannt, die Ziklag verbrannt hatte V. 8. 15. 23. —

Heeresfürsten. 22. Denn Tag für Tag kamen
Welche zu David ihm zu helfen, bis er zu einem gro-
ßen Lager worden, wie ein Lager Gottes. —

XIX. Die Krieger aller Stämme, die David in Chebron zum Könige von ganz Jisrael machten.

23. Und diese sind die Kopf-Zahlen der zum Heere
Gerüsteten, die zu David nach Chebron kamen, ihm
das Königthum Schaul's zuzuwenden nach dem
Ausspruch des Ewigen. 24. Die Söhne Jehudah's,
Schild und Lanze tragend, sechstausend und acht-
hundert zum Heere Gerüsteter. 25. Von den Söh-
nen Schimeon's Kriegeshelden zum Heere sieben
tausend und hundert. 26. Von den Söhnen des
Levi viertausend und sechshundert, 27. und Jeho-
jada, der Fürst von Aharon, und mit ihm dreitausend
und sieben hundert; 28. und Zadok, ein tapferer
Jüngling, und sein Stammhaus zwei und zwanzig
Obersten. 29. Und von den Söhnen Binjamin's,
den Brüdern Schaul's, dreitausend, da bis da-
hin noch die Meisten die Wacht des Hauses
Schaul's wahrten. 30. Und von den Söhnen
Ephrajim's zwanzigtausend und achthundert
Kriegeshelden, Männer von Namen in ihren
Stammhäusern. 31. Und vom halben Stamm
Menascheh achtzehntausend, die mit Namen
genannt sind, hinziehend, David zum Könige
zu machen. 32. Und von den Söhnen Jis-
sachar's, den Einsichtskundigen in die Zei-
ten, um zu wissen, was Jisrael thun müsse,
ihre Häuptlinge zweihundert und all ihre

חַיִל כֻּלָּם וַיִּהְיוּ שָׂרִים בַּצָּבָא׃ (כב) כִּי
לְעֶת־יוֹם בְּיוֹם יָבֹאוּ עַל־דָּוִיד לְעָזְרוֹ עַד־
לְמַחֲנֶה גָדוֹל כְּמַחֲנֵה אֱלֹהִים׃ (כג) וְאֵלֶּה
מִסְפְּרֵי רָאשֵׁי הֶחָלוּץ לַצָּבָא בָּאוּ עַל־
דָּוִיד חֶבְרוֹנָה לְהָסֵב מַלְכוּת שָׁאוּל אֵלָיו
כְּפִי יְהוָה׃ (כד) בְּנֵי יְהוּדָה נֹשְׂאֵי צִנָּה
וָרֹמַח שֵׁשֶׁת אֲלָפִים וּשְׁמוֹנֶה מֵאוֹת חֲלוּצֵי
צָבָא׃ (כה) מִן־בְּנֵי שִׁמְעוֹן גִּבּוֹרֵי חַיִל
לַצָּבָא שִׁבְעַת אֲלָפִים וּמֵאָה׃ (כו) מִן־בְּנֵי
הַלֵּוִי אַרְבַּעַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃ (כז)
וִיהוֹיָדָע הַנָּגִיד לְאַהֲרֹן וְעִמּוֹ שְׁלֹשֶׁת
אֲלָפִים וּשְׁבַע מֵאוֹת׃ (כח) וְצָדוֹק נַעַר
גִּבּוֹר חָיִל וּבֵית־אָבִיו שָׂרִים עֶשְׂרִים
וּשְׁנָיִם׃ (כט) וּמִן־בְּנֵי בִנְיָמִן אֲחֵי שָׁאוּל
שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְעַד־הֵנָּה מַרְבִּיתָם
שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת בֵּית שָׁאוּל׃ (ל) וּמִן־
בְּנֵי אֶפְרַיִם עֶשְׂרִים אֶלֶף וּשְׁמוֹנֶה מֵאוֹת
גִּבּוֹרֵי חַיִל אַנְשֵׁי שֵׁמוֹת לְבֵית אֲבוֹתָם׃
(לא) וּמֵחֲצִי מַטֵּה מְנַשֶּׁה שְׁמוֹנָה עָשָׂר
אֶלֶף אֲשֶׁר נִקְּבוּ בְּשֵׁמוֹת לָבוֹא לְהַמְלִיךְ
אֶת־דָּוִיד׃ (לב) וּמִבְּנֵי יִשָּׂשכָר יוֹדְעֵי
בִינָה לַעִתִּים לָדַעַת מַה־יַּעֲשֶׂה יִשְׂרָאֵל
רָאשֵׁיהֶם מָאתַיִם וְכָל־אֲחֵיהֶם עַל־פִּיהֶם׃

23. 5) Die Krieger, die aus allen Stämmen nach Chebron kamen, um David zum Könige von ganz Jisr. zu machen (V. 23—40.) Von den Zahlen ist zu bemerken, daß keine einzige denen in Moscheh's Zeit (vgl. 4 M. 1.) ganz gleich kommt, und nur nahe die Krieger Ascher's und Sebuluns, so wie Ruben's, Gad's und Halbmenascheh's jenseits des Jarden's zusammengenommen. Dagegen zeigen Ephrajim, Dan und Naphthali kaum die Hälfte. Von Jissachar (V. 32.) werden nur die Häupter angegeben, und vergleicht man dies mit einer gleichen Angabe bei Naphthali (V. 34.), so war Jissachar viel geringzähliger als ehemals. Die kleinen Zahlen von Jehudah, Schimeon, Levi und den Priestern erklären sich, weil diese Stämme (Schimeon war in Jehud. zerstreut) schon während der 7 Jahre der Regierung Ischboscheth's zu David gehalten, also nur ein kleiner Theil nun auch zu D. zu kommen brauchte. Das Gegentheil bei Binjamin, der sich auch jetzt noch nicht ganz geben wollte (עד הנה V. 29.), ein Grund vielleicht mehr, daß D. so bald an die Eroberung Jerusch.'s dachte, das eigentlich im Gebiete Binjamin's lag. — 32. In dem ganzen Kap. sind ausschmückende Epitheta überall zu bemerken (vgl. V. 8. 14.); so auch in diesem Stücke, Dahin gehört nun auch das vielberufene יודעי וגו׳ (s. I. S. 273. und vgl. zu Esth. 1,13.) Schon im Midr. wird dies

(לג) מִזְּבֻלוּן יוֹצְאֵי צָבָא עֹרְכֵי מִלְחָמָה
בְּכָל־כְּלֵי מִלְחָמָה חֲמִשִּׁים אָלֶף וְלַעֲדֹר
בְּלֹא־לֵב וָלֵב׃ (לד) וּמִנַּפְתָּלִי שָׂרִים אָלֶף
וְעִמָּהֶם בְּצִנָּה וַחֲנִית שְׁלֹשִׁים וְשִׁבְעָה אָלֶף׃
(לה) וּמִן־הַדָּנִי עֹרְכֵי מִלְחָמָה עֶשְׂרִים־
וּשְׁמוֹנָה אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃ (לו) וּמֵאָשֵׁר
יוֹצְאֵי צָבָא לַעֲרֹךְ מִלְחָמָה אַרְבָּעִים אָלֶף׃
(לז) וּמֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן מִן־הָראוּבֵנִי וְהַגָּדִי וַחֲצִי
שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בְּכֹל כְּלֵי צְבָא מִלְחָמָה
מֵאָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף׃ (לח) כָּל־אֵלֶּה אַנְשֵׁי
מִלְחָמָה עֹדְרֵי מַעֲרָכָה בְּלֵבָב שָׁלֵם בָּאוּ
חֶבְרוֹנָה לְהַמְלִיךְ אֶת־דָּוִיד עַל־כָּל־
יִשְׂרָאֵל וְגַם כָּל־שֵׁרִית יִשְׂרָאֵל לֵב אֶחָד
לְהַמְלִיךְ אֶת־דָּוִיד׃ (לט) וַיִּהְיוּ־שָׁם עִם־
דָּוִיד יָמִים שְׁלוֹשָׁה אֹכְלִים וְשׁוֹתִים כִּי־
הֵכִינוּ לָהֶם אֲחֵיהֶם׃ (מ) וְגַם הַקְּרוֹבִים־
אֲלֵיהֶם עַד־יִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן וְנַפְתָּלִי
מְבִיאִים לֶחֶם בַּחֲמוֹרִים וּבַגְּמַלִּים
וּבַפְּרָדִים ׀ וּבַבָּקָר מַאֲכָל־קֶמַח דְּבֵלִים
וְצִמּוּקִים וְיַיִן וְשֶׁמֶן וּבָקָר וְצֹאן לָרֹב כִּי
שִׂמְחָה בְּיִשְׂרָאֵל׃

נ״א מִזְּבוּלֻן v. 33.
ibid. כצ״ל נ״א אַנְשֵׁי v. 38.
עטי׳ וְגַם־ נ״א קִים וְיַיִן־ v. 40.

Brüder nach ihrem Befehl. 33. Von Sebulun, die zum Heere auszogen, Kriegesgerüstet mit allem Kriegesgeräthe, funfzigtausend, sich ordnend einmüthigen Herzens. 34. Und von Naphthali tausend Oberste, und mit ihnen mit Schild und Speer sieben und dreißig tausend. 35. Und vom Dani, Kriegsgerüstet, acht und zwanzig tausend und sechshundert. 36. Und von Ascher, die zum Heer auszogen, zum Krieg sich ordnend, vierzigtausend. 37. Und von jenseits des Jarden's, vom Rubeni und Gadi und dem halben Stamm Menascheh mit allem Kriegesheergeräth, hundert und zwanzig tausend. 38. Alle diese Kriegesmänner, sich ordnend zur Schlachtreihe, kamen mit ganzem Herzen nach Chebron, David zum Könige zu machen über ganz Jisrael; und auch alle Uebrigen von Jisrael waren Eines Herzens, David zum König zu machen. 39. Da waren sie daselbst bei David drei Tage, aßen und tranken, denn ihre Brüder hatten für sie zubereitet, 40. und auch die ihnen nahe waren bis Jissachar und Sebulun und Naphthali hin, brachten Speise auf Eseln und Kamelen und auf Maulthieren und auf Rindern, Speisen von Feinmehl, Feigen und Rosinen, und Wein und Oel und Rinder und Schafe in Fülle, denn Freude war in Jisrael. —

theils von außerordentlicher Kenntniß des Gesetzes (der Halachah) und tiefem Verständniß der Lehre, theils wörtlich auf besondere Kunde in der Zeitrechnung (בינה לעתים: לעבר שנים ולקבוע חדשים) bezogen. Rdak. erklärt es allgemein: שיודעים לתת עצה, da David des Rathes bedurfte, wie er das Königthum befestige. Es scheint aber, daß die Urkunde sagen wollte: Jissachar sei weniger durch kriegerische Stärke ausgezeichnet gewesen, (weshalb keine Zahlangabe seines Heeres,) als in ihm seit alter Zeit weiser und besonnener Rath gepflegt und seine Häupter dazu gebildet wurden. Die Fakta, die Diesem zu Grunde liegen, sind freilich nicht mehr erkennbar. — 33. ולעדר wie V. 38. עדרי מערכה gleich ערך. Sept. lasen ולעזר. Der Zusatz בלא לב ולב, wie Raschi erkl. „einmüthigen Herzens," spricht für עדר, indem Sebulun in völlig geordneten, gut einerexzirten Schaaren einherziehend bezeichnet werden soll. — 40. Auch jetzt noch wird im westlichen Asien der Ochse auch zum Tragen der Lasten gebraucht. —

XX. David bringt die Bundeslade bis zum Hause Obed-Edom's.

13. 1. Und David berieth sich mit den Obersten über Tausend und Hundert, mit jeglichem Fürsten, 2. und David sprach zur ganzen Versammlung Jisrael's: Wenn es euch recht und vom Ewigen, unserm Gotte, ist, so wollen wir überall umherschicken zu unsren Brüdern, den übrigen in allen Landen Jisrael's, und mit ihnen an die Priester und Levijim in ihren Bezirksstädten, daß sie sich zu uns versammeln. 3. Und wir wollen die Lade unsres Gottes zu uns holen, denn wir haben sie nicht gesucht in den Tagen Schaul's. 4. Da sprach die ganze Versammlung, also zu thun, denn recht war das Wort in den Augen des ganzen Volkes. 5. Da versammelte David ganz Jisrael von dem Schichor Mizrajim's bis nach Chamath hin, die Lade Gottes von Kirjath Jearim zu bringen. 6. Und David und ganz Jisrael zog hinauf gen Baalah nach Kirjath Jearim in Jehudah, von dort hinaufzubringen die Lade Gottes, des Ewigen, der zwischen Cherubim thronet, dessen Name verkündet wird. 7. Und sie fuhren die Lade Gottes auf einem neuen Wagen aus dem Hause Abinadab's, und Ussa und Achjo leiteten den Wagen. 8. Und David und das ganze Haus Jisrael's spielten vor dem Ewigen mit aller Macht und mit Liedern und mit Zithern und mit Harfen und mit Pauken und mit Zymbeln und mit Trompeten. 9. Als sie ankamen bei der Tenne

יג (א) וַיִּוָּעַץ דָּוִיד עִם־שָׂרֵי הָאֲלָפִים
וְהַמֵּאוֹת לְכָל־נָגִיד׃ (ב) וַיֹּאמֶר דָּוִיד
לְכֹל ׀ קְהַל יִשְׂרָאֵל אִם־עֲלֵיכֶם טוֹב וּמִן־
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נִפְרְצָה נִשְׁלְחָה עַל־אַחֵינוּ
הַנִּשְׁאָרִים בְּכֹל אַרְצוֹת יִשְׂרָאֵל וְעִמָּהֶם
הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם בְּעָרֵי מִגְרְשֵׁיהֶם וְיִקָּבְצוּ
אֵלֵינוּ׃ (ג) וְנָסֵבָּה אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵינוּ
אֵלֵינוּ כִּי־לֹא דְרַשְׁנֻהוּ בִּימֵי שָׁאוּל׃ (ד)
וַיֹּאמְרוּ כָל־הַקָּהָל לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי־יָשַׁר
הַדָּבָר בְּעֵינֵי כָל־הָעָם׃ (ה) וַיַּקְהֵל דָּוִיד
אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל מִן־שִׁיחוֹר מִצְרַיִם וְעַד־
לְבוֹא חֲמָת לְהָבִיא אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים
מִקִּרְיַת יְעָרִים׃ (ו) וַיַּעַל דָּוִיד וְכָל־
יִשְׂרָאֵל בַּעֲלָתָה אֶל־קִרְיַת יְעָרִים אֲשֶׁר
לִיהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן
הָאֱלֹהִים ׀ יְהוָה יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים אֲשֶׁר־
נִקְרָא שֵׁם׃ (ז) וַיַּרְכִּיבוּ אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים
עַל־עֲגָלָה חֲדָשָׁה מִבֵּית אֲבִינָדָב וְעֻזָּא
וְאַחְיוֹ נֹהֲגִים בָּעֲגָלָה׃ (ח) וְדָוִיד וְכָל־
יִשְׂרָאֵל מְשַׂחֲקִים לִפְנֵי הָאֱלֹהִים בְּכָל־
עֹז וּבְשִׁירִים וּבְכִנֹּרוֹת וּבִנְבָלִים וּבְתֻפִּים
וּבִמְצִלְתַּיִם וּבַחֲצֹצְרוֹת׃ (ט) וַיָּבֹאוּ עַד־

13. 6) David bringt die Bundeslade bis zum Hause Obed-Edom's. (Vgl. 2Schem. 6,1—11.) — 1—5. Umschreibung des kurzen Schem. a. a. O. V. 1., die daher rührt, daß während Schem. nur 30,000 Auserlesene versammeln läßt, der Chron. das gesammte Volk in weitester Ausdehnung (V. 5.) berufen und erscheinen läßt, weshalb er auch Priester und Leviten besonders hervorhebt, eine ganz unschuldige Erweiterung des Ursprünglichen. — Schichor, der Nil (Jesch. 23, 3.) als weitere Grenze Paläst.'s schon 1 M. 15, 18. wozu s. Anm. Richtig giebt der Chron. Kirjath-Jearim als den Standort der heiligen Lade an, womit 1 Schem. 7, 1. übereinstimmt. — 6. S. Anm. zu Schem. V.2. — 8. Es steht hier בכל עז ובשירים für Schem. V. 5. בכל עצי ברושים (s. Anm. dazu). Gramb. beschuldigt daher den Chron., daß er nicht gewußt, was die Worte bedeuten sollten (!!), oder „tannene" Instrumente (es sind aber solche aus Zypressenholz!) waren ihm zu schlecht (!!) Hingegen sahen Dathe, Gesen und Keil die Lesart des Chron. für die richtige an, da die bei Schem. aufgeführten Instrumente nicht alle hölzerne waren, und der Ausdruck überhaupt zu poetisch erscheint, hingegen die Erwähnung des Gesanges sehr angemessen. Daß der Chron. מצלתים, die zur Zeit des Chron. gew. Form für Zymbeln s. S. 897, gebraucht und der Trompeten erwähnt, statt des ἅπ λεγ. bei Schem.

Kidon, da streckte Ussa seine Hand aus, die
Lade zu ergreifen, denn die Rinder sprangen
abwärts. 10. Da entbrannte der Zorn des
Ewigen wider Ussa, und er schlug ihn dieweil
er seine Hand nach der Lade ausgestreckt, und
er starb daselbst vor Gott. 11. Und David
war betrübt, daß der Ewige Ussa entrissen,
und er nannte selbigen Ort: Perez Ussa, bis
auf diesen Tag. 12. Und David fürchtete
Gott an selbigem Tage, sprechend: wie soll
ich zu mir bringen die Lade Gottes? 13. Da
ließ David die Lade nicht zu sich schaffen in
die Stadt David's, und er lenkte sie zum
Hause Obed-Edom's, des Gathi, hin. 14. Und
es blieb die Lade Gottes bei dem Hause Obed-
Edom's, in dessen Hause drei Monde, und
der Ewige segnete Obed-Edom und alles was
sein war. —

גֹּרֶן כִּידֹן וַיִּשְׁלַח עֻזָּא אֶת־יָדוֹ לֶאֱחֹז
אֶת־הָאָרוֹן כִּי שָׁמְטוּ הַבָּקָר׃ (י) וַיִּחַר־
אַף יְהוָה בְּעֻזָּא וַיַּכֵּהוּ עַל אֲשֶׁר־שָׁלַח
יָדוֹ עַל־הָאָרוֹן וַיָּמָת שָׁם לִפְנֵי אֱלֹהִים׃
(יא) וַיִּחַר לְדָוִיד כִּי־פָרַץ יְהוָה פֶּרֶץ בְּעֻזָּא
וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם הַהוּא פֶּרֶץ עֻזָּא עַד הַיּוֹם
הַזֶּה׃ (יב) וַיִּרָא דָוִיד אֶת־הָאֱלֹהִים בַּיּוֹם
הַהוּא לֵאמֹר הֵיךְ אָבִיא אֵלַי אֵת אֲרוֹן
הָאֱלֹהִים׃ (יג) וְלֹא־הֵסִיר דָּוִיד אֶת־
הָאָרוֹן אֵלָיו אֶל־עִיר דָּוִיד וַיַּטֵּהוּ אֶל־בֵּית
עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי׃ (יד) וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן
הָאֱלֹהִים עִם־בֵּית עֹבֵד־אֱדֹם בְּבֵיתוֹ
שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַיְבָרֶךְ יְהוָה אֶת־בֵּית
עֹבֵד־אֱדֹם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ׃

XXI. David's Hausbau, Weiber, Kinder, Krieg mit den Pelischthim.

14. 1. Und Chiram, der König von Zor,
sandte Boten an David, und Zedernhölzer
und Mauerleute und Zimmerleute, ihm ein
Haus zu bauen. 2. Und David erkannte,
daß ihn der Ewige festgestellt zum Könige über
Jisrael, denn hoch erhoben war sein König-
thum um seines Volkes Jisrael willen. 3. Und
David nahm noch Frauen in Jeruschalajim,
und David zeugte noch Söhne und Töchter.

יד (א) וַיִּשְׁלַח חִירָם מֶלֶךְ־צֹר מַלְאָכִים
אֶל־דָּוִיד וַעֲצֵי אֲרָזִים וְחָרָשֵׁי קִיר וְחָרָשֵׁי
עֵצִים לִבְנוֹת לוֹ בָּיִת׃ (ב) וַיֵּדַע דָּוִיד
כִּי־הֱכִינוֹ יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל כִּי־
נִשֵּׂאת לְמַעְלָה מַלְכוּתוֹ בַּעֲבוּר עַמּוֹ
יִשְׂרָאֵל׃ (ג) וַיִּקַּח דָּוִיד עוֹד נָשִׁים
בִּירוּשָׁלִָם וַיּוֹלֶד דָּוִיד עוֹד בָּנִים וּבָנוֹת׃

v. 12. נ״א הָאֱלֹהִים

v. 1. חורם ק׳

מנענעים, erweist, daß er die populaire Redeweise suchte. — 9—14. Das Folgende stimmt wörtlich mit Schem., nur daß der Ort bei Schem. Goren Nachon heißt, und der Chron. den populairen Ausdruck V. 10. על אשר שלח ידו על הארון wählte, statt des schwierigen על השל (nicht aus Unkenntniß, wie Gramb. meinte, da שלה 2 Chr. 29, 11. vorkommt.) —

14. 7) Davids Hausbau, Weiber, Kinder, Krieg mit den Pelischthim. Das folgende Stück ist gänzlich übereinstimmend mit 2 Schem. 5, 11—25. Der Chron. hatte also das Stück 5, 1—10. vorangestellt K. 11, 1—9., und abgebrochen, um die Listen der Helden und neuen Anhänger David's zu geben (K. 11, 9—47. K. 12.) Dann gab er den Zug der Bundeslade bis zum Hause Obed-Edom's K. 13., wie 2 Schem. 6, 1—11., bricht aber da ab, und giebt nun erst die früher ausgelassenen einzelnen Piecen von 2 Schem. 5, 11—25, um dann erst den Zug der Bundeslade nach Jerusch. 2 Schem. 6, 12—23. weiter zu geben. Der Grund scheint zu sein, weil er David erst Häuser bauen lassen will 15, 1., wozu Chiram ihm behülflich

4. Diese aber sind die Namen der Kinder, die ihm in Jeruschalajim wurden: Schammua und Schobab, Nathan und Schelomoh, 5. und Jibchar und Elischua und Elpelet, 6. und Nogah und Nepheg und Japhia, 7. Und Elischama und Beeljada und Elipelet. 8. Als die Pelischthim hörten, daß David zum Könige über ganz Jisrael gesalbt worden, so zogen alle Pelischthim hinauf, David aufzusuchen, und David hörte es, und zog hinaus ihnen entgegen. 9. Und die Pelischthim kamen, und breiteten sich aus im Thale Rephaim. 10. Da fragte David bei Gott, sprechend: Soll ich gegen die Pelischthim ziehen und giebst du sie in meine Hand? Und der Ewige sprach zu ihm: Ziehe, und ich gebe sie in deine Hand. 11. Als sie nach Baal-Perazim hinaufgezogen, da schlug sie daselbst David, und David sprach: Zerrissen hat der Ewige meine Feinde durch meine Hand wie ein Wasserriß; deshalb nannte man den Namen desselbigen Ortes Baal-Perazim. 12. Und sie hinterließen daselbst ihre Götter, und David befahl, und man verbrannte sie im Feuer. 13. Und die Pelischthim breiteten sich abermals im Thale aus. 14. Da fragte David abermals bei Gott, aber Gott sprach zu ihm: Ziehe ihnen nicht nach, wende dich von ihnen und gehe auf sie zu, gegenüber der Bechaim. 15. Und es soll geschehen, wenn du hörest das Rauschen des Schrittes in den Wipfeln der Bechaim, dann brich zur Schlacht hervor, denn Gott zieht vor dir her, das Lager der Pelischthim zu schlagen. 16. Und David that, wie ihm Gott befohlen, und sie schlugen das Lager der Pelischthim von Gibeon bis Geser. 17. Und Davids Name ging aus in alle Lande und

(ד) וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הַיְלוּדִים אֲשֶׁר הָיוּ־לוֹ
בִּירוּשָׁלָםִ שַׁמּוּעַ וְשׁוֹבָב נָתָן וּשְׁלֹמֹה׃ (ה)
וְיִבְחָר וֶאֱלִישׁוּעַ וְאֶלְפָּלֶט׃ (ו) וְנֹגַהּ וְנֶפֶג
וְיָפִיעַ׃ (ז) וֶאֱלִישָׁמָע וּבְעֶלְיָדָע וֶאֱלִיפָלֶט׃
(ח) וַיִּשְׁמְעוּ פְלִשְׁתִּים כִּי־נִמְשַׁח דָּוִיד
לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ כָל־פְּלִשְׁתִּים
לְבַקֵּשׁ אֶת־דָּוִיד וַיִּשְׁמַע דָּוִיד וַיֵּצֵא
לִפְנֵיהֶם׃ (ט) וּפְלִשְׁתִּים בָּאוּ וַיִּפְשְׁטוּ
בְּעֵמֶק רְפָאִים׃ (י) וַיִּשְׁאַל דָּוִיד בֵּאלֹהִים
לֵאמֹר הַאֶעֱלֶה עַל־פְּלִשְׁתִּיִּים וּנְתַתָּם
בְּיָדִי וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה עֲלֵה וּנְתַתִּים בְּיָדֶךָ׃
(יא) וַיַּעֲלוּ בְּבַעַל־פְּרָצִים וַיַּכֵּם שָׁם דָּוִיד
וַיֹּאמֶר דָּוִיד פָּרַץ הָאֱלֹהִים אֶת־אוֹיְבַי
בְּיָדִי כְּפֶרֶץ מָיִם עַל־כֵּן קָרְאוּ שֵׁם־
הַמָּקוֹם הַהוּא בַּעַל פְּרָצִים׃ (יב) וַיַּעַזְבוּ־
שָׁם אֶת־אֱלֹהֵיהֶם וַיֹּאמֶר דָּוִיד וַיִּשָּׂרְפוּ
בָּאֵשׁ׃ (יג) וַיֹּסִיפוּ עוֹד פְּלִשְׁתִּים וַיִּפְשְׁטוּ
בָּעֵמֶק׃ (יד) וַיִּשְׁאַל עוֹד דָּוִיד בֵּאלֹהִים
וַיֹּאמֶר לוֹ הָאֱלֹהִים לֹא תַעֲלֶה אַחֲרֵיהֶם
הָסֵב מֵעֲלֵיהֶם וּבָאתָ לָהֶם מִמּוּל
הַבְּכָאִים׃ (טו) וִיהִי כְּשָׁמְעֲךָ אֶת־קוֹל
הַצְּעָדָה בְּרָאשֵׁי הַבְּכָאִים אָז תֵּצֵא
בַמִּלְחָמָה כִּי־יָצָא הָאֱלֹהִים לְפָנֶיךָ לְהַכּוֹת
אֶת־מַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים׃ (טז) וַיַּעַשׂ דָּוִיד
כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ הָאֱלֹהִים וַיַּכּוּ אֶת־מַחֲנֵה
פְלִשְׁתִּים מִגִּבְעוֹן וְעַד־גָּזְרָה׃ (יז) וַיֵּצֵא

יתיר ו׳ v. 10.

14, 1. — 3. Der Chron. läßt פלגשים aus. — 5. 6. Der Chron. hat hier zwei Söhne mehr, Elpelet und Nogah, die er aus 3,6.7. hier supplirt hat. — 8. Der Chron. giebt hier ויצא לפניהם für das schwer verständliche Schem. a. a. O. V. 17. וירד אל המצודה — 12. Der Chron. läßt David die Götzenbilder der Pelischth. verbrennen, während Schem. V. 21. David sie mit davon nimmt (וישאם.) Ein Widerspruch ist nicht darin, wenn auch der Chron. aus

שֵׁם־דָּוִיד בְּכָל־הָאֲרָצוֹת וַיהוָה נָתַן אֶת־
פַּחְדּוֹ עַל־כָּל־הַגּוֹיִם׃

טו (א) וַיַּעַשׂ־לוֹ בָתִּים בְּעִיר דָּוִיד וַיָּכֶן
מָקוֹם לַאֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֶּט־לוֹ אֹהֶל׃ (ב)
אָז אָמַר דָּוִיד לֹא לָשֵׂאת אֶת־אֲרוֹן
הָאֱלֹהִים כִּי אִם־הַלְוִיִּם כִּי־בָם ׀ בָּחַר
יְהוָה לָשֵׂאת אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וּלְשָׁרְתוֹ
עַד־עוֹלָם׃ (ג) וַיַּקְהֵל דָּוִיד אֶת־כָּל־
יִשְׂרָאֵל אֶל־יְרוּשָׁלָם לְהַעֲלוֹת אֶת־אֲרוֹן
יְהוָה אֶל־מְקוֹמוֹ אֲשֶׁר־הֵכִין לוֹ׃ (ד)
וַיֶּאֱסֹף דָּוִיד אֶת־בְּנֵי אַהֲרֹן וְאֶת־הַלְוִיִּם׃
(ה) לִבְנֵי קְהָת אוּרִיאֵל הַשָּׂר וְאֶחָיו מֵאָה
וְעֶשְׂרִים׃ (ו) לִבְנֵי מְרָרִי עֲשָׂיָה הַשָּׂר
וְאֶחָיו מָאתַיִם וְעֶשְׂרִים׃ (ז) לִבְנֵי גֵּרְשֹׁם
יוֹאֵל הַשָּׂר וְאֶחָיו מֵאָה וּשְׁלֹשִׁים׃ (ח)
לִבְנֵי אֱלִיצָפָן שְׁמַעְיָה הַשָּׂר וְאֶחָיו
מָאתָיִם׃ (ט) לִבְנֵי חֶבְרוֹן אֱלִיאֵל הַשָּׂר
וְאֶחָיו שְׁמוֹנִים׃ (י) לִבְנֵי עֻזִּיאֵל עַמִּינָדָב

der Ewige legte Furcht vor ihm auf alle Nationen. —

XXII. David bringt die Bundeslade nach Jeruschalajim.

15. 1. Und er bauete sich Häuser in der Stadt Davids, und gründete einen Ort für die Lade Gottes, und schlug ihr ein Zelt auf. 2. Damals sprach David: Niemand darf die Lade Gottes tragen außer die Levijim, denn sie hat der Ewige erkoren, die Lade Gottes zu tragen, und ihm zu dienen auf ewig. 3. Da versammelte David ganz Jisrael nach Jeruschajim, die Lade des Ewigen an ihren Platz hinauf zu bringen, den er für sie gegründet. 4. Und David versammelte die Söhne Aharons und die Levijim. 5. Von den Söhnen Kehath's: Uriel der Fürst und seine Brüder ein hundert und zwanzig. 6. Von den Söhnen Merari's: Asajah der Fürst und seine Brüder zwei hundert und zwanzig. 7. Von den Söhnen Gerschom's: Joel der Fürst und seine Brüder ein hundert und dreißig. 8. Von den Söhnen Elizaphan's: Schemajah der Fürst und seine Brüder zweihundert. 9. Von den Söhnen Chebron's: Eliel der Fürst und seine Brüder achtzig. 10. Von

Furcht vor Mißverständniß das Schicksal der Bilder näher bezeichnet. — 17. Ein Zusatz des Chron. zum Lobe David's, wie 10, 13. 14. zum Tadel Schauls. —

15. 8) David bringt die Bundeslade nach Jeruschalajim. (K. 15. 16.) Die folgende Erzählung setzt den, K. 13. abgebrochnen Bericht fort, ist aber vielfach von 2 Schem. 6, 12—23. verschieden, wenn er auch dieses Stück wörtlich in sich aufgenommen. Während nämlich der Chron. Einzelnes wegläßt, was aber nicht zum Wesentlichen der Geschichte gehört, fügt er Vieles hinzu, und erweitert den Bericht bedeutend. Die Hauptsache ist hier, daß während Schem. die Thätigkeit der Leviten nirgends erwähnt, diese vom Chron. ausführlich hervorgehoben, die mitwirkenden Leviten namhaft gemacht und mancherlei Bemerkungen, die letzteren betreffend, hinzugefügt werden. Wenn es nun mehr als wahrscheinlich ist, daß die Leviten die ihnen hier beigelegte Funktion wirklich übten, da sie ihnen ja durch das Gesetz Moscheh's zugeschrieben war, und dies bei Schem., nur weil es sich von selbst verstand, übergangen ward, so ist doch die Absichtlichkeit des Chron. zu sehr sichtbar, als daß wir nicht voraussetzen müßten, daß zwar die hier gegebenen Notizen über die Leviten alten Dokumenten angehörten, an diesem Platze aber vom Chron. absichtlich eingeschaltet worden. Diese Absicht des Chron. besteht nun darin: die dreitheilige Institution, die ganze innere Organisation der Leviten auf David, und zwar schon hier bei Translozirung der heiligen Lade nach Jerusch., zurückzuführen, worüber s. zu K. 23. So ist zunächst 15, 1—24. Zusatz des Chronisten. — 1. Es liegt hier kein Widerspruch mit 13, 14. vor, da hiermit nur der neue Bericht eingeleitet werden sollte, wie denn die Translozirung der heiligen Lade voraussetzte, daß zum Empfang Alles vorbereitet worden. — 2. Während bei dem ersten Versuch (K. 13.) die Lade gefahren, sollte sie nun getragen werden, und zwar nur durch die Levijim (Kehathiter), wie es Vorschrift Moscheh's (4 M. 4, 15.) war, weshalb es nun auch glückte, die Lade ohne Unfall nach Jerusch. zu bringen. Vgl. Anm. zu Schem. a. a. O. — 15. מוטות, sonst die Riegel des Joches, hier eine Vorrichtung, in welcher

den Söhnen Ussiel's: Amminadab der Fürst und seine Brüder ein hundert und zwölf. 11. Und David berief Zadok und Ebjathar, die Priester, und die Levijim Uriel, Aßajah und Joel, Schemajah und Eliel und Amminadab, 12. und sprach zu ihnen: Ihr, Stammhäupter der Levijim, heiligt euch und eure Brüder, denn ihr sollet die Lade des Ewigen, des Gottes Jisrael's, hinaufbringen, woselbst ich ihr den Ort gegründet habe. 13. Denn weil das erste Mal ihr es nicht waret, that der Ewige, unser Gott, einen Riß unter uns, denn wir haben sie nicht nach Recht gesucht. 14. Da heiligten sich die Priester und Levijim die Lade des Ewigen, des Gottes Jisrael's, hinaufzubringen. 15. Und die Söhne der Levijim trugen die Lade Gottes, so wie Moscheh nach dem Worte des Ewigen geboten, auf ihren Schultern, in Riegeln auf ihnen. 16. Da befahl David den Fürsten der Levijim, ihre Brüder die Sänger anzustellen mit Saitenspiel, mit Harfen und Zithern und Zymbeln, spielend mit lautem Sang zur Freude. 17. Und die Levijim bestelleten Heman, Sohn Joel's, und von seinen Brüdern Aßaph, Sohn Berechjah's, und von den Söhnen Merari's, ihren Brüdern, Ethan, Sohn Kuschajahu's; 18. und mit ihnen ihre Brüder, die zweiten, Secharjahu, Sohn ...., und Jaasiel und Schemiramoth und Jechiel und Unni, Eliab und Benajahu und Maaßejah und Mathithjahu und Eliphlehu und Miknejahu und Obed-Edom und Jeïel, die Thorwärter, 19. und zwar: die Sänger Heman, Aßaph und Ethan mit kupfernen Zymbeln spielend; 20. und

הַשַּׂר וְאֶחָיו מֵאָה וּשְׁנֵים עָשָׂר׃ (יא) וַיִּקְרָא
דָוִיד לְצָדוֹק וּלְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם
לְאוּרִיאֵל עֲשָׂיָה וְיוֹאֵל שְׁמַעְיָה וֶאֱלִיאֵל
וְעַמִּינָדָב׃ (יב) וַיֹּאמֶר לָהֶם אַתֶּם רָאשֵׁי
הָאָבוֹת לַלְוִיִּם הִתְקַדְּשׁוּ אַתֶּם וַאֲחֵיכֶם
וְהַעֲלִיתֶם אֵת אֲרוֹן יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
אֶל־הֲכִינוֹתִי לוֹ׃ (יג) כִּי לְמַבָּרִאשׁוֹנָה
לֹא אַתֶּם פָּרַץ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בָּנוּ כִּי־לֹא
דְרַשְׁנֻהוּ כַּמִּשְׁפָּט׃ (יד) וַיִּתְקַדְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים
וְהַלְוִיִּם לְהַעֲלוֹת אֶת־אֲרוֹן יְהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (טו) וַיִּשְׂאוּ בְנֵי־הַלְוִיִּם אֵת
אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה כִּדְבַר
יְהוָה בִּכְתֵפָם בַּמֹּטוֹת עֲלֵיהֶם׃ (טז) וַיֹּאמֶר
דָּוִיד לְשָׂרֵי הַלְוִיִּם לְהַעֲמִיד אֶת־אֲחֵיהֶם
הַמְשֹׁרְרִים בִּכְלֵי־שִׁיר נְבָלִים וְכִנֹּרוֹת
וּמְצִלְתָּיִם מַשְׁמִיעִים לְהָרִים־בְּקוֹל
לְשִׂמְחָה׃ (יז) וַיַּעֲמִידוּ הַלְוִיִּם אֵת הֵימָן
בֶּן־יוֹאֵל וּמִן־אֶחָיו אָסָף בֶּן־בֶּרֶכְיָהוּ וּמִן־
בְּנֵי מְרָרִי אֲחֵיהֶם אֵיתָן בֶּן־קוּשָׁיָהוּ׃
(יח) וְעִמָּהֶם אֲחֵיהֶם הַמִּשְׁנִים זְכַרְיָהוּ בֵּן
וְיַעֲזִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת וִיחִיאֵל וְעֻנִּי אֱלִיאָב
וּבְנָיָהוּ וּמַעֲשֵׂיָהוּ וּמַתִּתְיָהוּ וֶאֱלִיפְלֵהוּ
וּמִקְנֵיָהוּ וְעֹבֵד אֱדֹם וִיעִיאֵל הַשֹּׁעֲרִים׃
(יט) וְהַמְשֹׁרְרִים הֵימָן אָסָף וְאֵיתָן
בִּמְצִלְתַּיִם נְחֹשֶׁת לְהַשְׁמִיעַ׃ (כ) וּזְכַרְיָה

נ״א שְׁמַעְיָה v. 11. בפתח ולא בחירק v. 13.
נ״א וַיִּתְקַדְּשׁוּ v. 14.

die Stangen (בדים) der heiligen Lade ruhten, um auch diese nicht unmittelbar zu berühren. — 17—24. Zuerst werden die zum Spiel angestellten Leviten überhaupt genannt V. 17. 18.; dann diese wieder in drei Abtheilungen gebracht: die erste (V. 19. s. V. 17.) die Zymbel zu spielen; die zweite (V. 20. s. die erste Hälfte von V. 18., es ist hier nur בן ausgefallen, daß also in V. 18. „Sohn" bedeuten muß, wobei der Vatersname ausgefallen,) die Harfe zu spielen, die dritte (V. 21. s. die zweite Hälfte von V. 18., so aber daß V. 21. Asasjahu mehr genannt ist,) die Zither zu spielen.

Secharjah und Asiel und Schemiramoth und Jechiel und Unni und Eliab und Maaßejahu und Benajahu mit Harfen auf Alamoth; 21. und Mathithjah und Eliphlehu und Miknejahu und Obed-Edom und Jëiel und Asasjahu mit Zithern nach der Achtweise, vorzuspielen. 22. Aber Chenanjahu, der Fürst der Levijim, zum Vortrag, unterwies zum Vortrag, denn er war kundig deß. 23. Und Berechjah und Elkanah waren Wächter für die Lade. 24. Und Schebanjahu und Joschaphat und Nethanel und Amaßai und Secharjahu und Benajahu und Elieser, die Priester, trompeteten auf den Trompeten vor der Lade Gottes, und Obed-Edom und Jechijah waren Wächter für die Lade. 25. So gingen David und die Aeltesten Jisrael's und die Obersten über Tausend, die Bundeslade des Ewigen aus dem Hause Obed-Edom's hinaufzubringen in Freude. 26. Und es war, da Gott den Levijim, den Trägern der Bundeslade des Ewigen, beistand, opferten sie sieben Stiere und sieben Widder. 27. Und David war angethan mit einem Oberkleide von Byssus, und so alle Levijim, die Träger der Lade und die Sänger, und Chenanjah, der Oberste im Vortrag der Sänger; David aber hatte ein leinenes Brustkleid darüber. 28. Und ganz Jisrael brachte die Bundeslade des Ewigen mit

וַעֲזִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת וִיחִיאֵל וְעֻנִּי וֶאֱלִיאָב
וּמַעֲשֵׂיָהוּ וּבְנָיָהוּ בִּנְבָלִים עַל־עֲלָמוֹת׃
(כא) וּמַתִּתְיָהוּ וֶאֱלִיפְלֵהוּ וּמִקְנֵיָהוּ וְעֹבֵד
אֱדֹם וִיעִיאֵל וַעֲזַזְיָהוּ בְּכִנֹּרוֹת עַל־
הַשְּׁמִינִית לְנַצֵּחַ׃ (כב) וּכְנַנְיָהוּ שַׂר־הַלְוִיִּם
בְּמַשָּׂא יָסֹר בַּמַּשָּׂא כִּי מֵבִין הוּא׃ (כג)
וּבֶרֶכְיָה וְאֶלְקָנָה שֹׁעֲרִים לָאָרוֹן׃ (כד)
וּשְׁבַנְיָהוּ וְיוֹשָׁפָט וּנְתַנְאֵל וַעֲמָשַׂי וּזְכַרְיָהוּ
וּבְנָיָהוּ וֶאֱלִיעֶזֶר הַכֹּהֲנִים מַחְצְצְרִים
בַּחֲצֹצְרוֹת לִפְנֵי אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וְעֹבֵד
אֱדֹם וִיחִיָּה שֹׁעֲרִים לָאָרוֹן׃ (כה) וַיְהִי
דָוִיד וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׂרֵי הָאֲלָפִים
הַהֹלְכִים לְהַעֲלוֹת אֶת־אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה
מִן־בֵּית עֹבֵד־אֱדֹם בְּשִׂמְחָה׃ (כו) וַיְהִי
בֶּעְזֹר הָאֱלֹהִים אֶת־הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן
בְּרִית־יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ שִׁבְעָה־פָרִים וְשִׁבְעָה
אֵילִים׃ (כז) וְדָוִיד מְכֻרְבָּל ׀ בִּמְעִיל בּוּץ
וְכָל־הַלְוִיִּם הַנֹּשְׂאִים אֶת־הָאָרוֹן
וְהַמְשֹׁרְרִים וּכְנַנְיָה הַשַּׂר הַמַּשָּׂא
הַמְשֹׁרְרִים וְעַל־דָּוִיד אֵפוֹד בָּד׃ (כח)
וְכָל־יִשְׂרָאֵל מַעֲלִים אֶת־אֲרוֹן בְּרִית־

יתיר צ"די v. 24.
נ"א וַיְהִי v. 26. נ"א בֶּעֱזֹר ibid. נ"א הַלְוִיִּם ibid.
הש׳ בפתח v. 27.

An der Spitze stand Chenanjahu, als Musikmeister (V. 22.) Hierzu kommen noch 7 Priester mit Trompeten, (die nur von den Priestern selbst geblasen werden durften 4M. 10.), und zweimal zwei Wächter an der Lade (V. 23. 24.), deren Verschiedenheit, da sie getrennt genannt werden, so wie die Bedeutung des השוערים am Ende von V. 18. nicht deutlich. Ueber die Zusätze על עלמות V. 20. und על שמינית לנצח V. 21. als „Tonarten" s. S. 363. — 25. Gleich der zweiten Hälfte des V. 12. bei Schem. Der Chron. läßt hier aus, daß David auf die Nachricht vom Segen, der das Haus Obed-Edom's wegen der Lade getroffen, dieselbe abholt. Daß diese Nachricht, im Gegensatz zu dem Tode Ussa's, sekundair David bestimmen konnte, die Lade abzuholen, ist einfach, weil er so einsah, daß die Nähe der Lade nicht durchaus todbringend sei; da aber die eigentliche Absicht D's immer gewesen, sie nach Jerusch. zu bringen, so konnte der Chron. jenes unbedenklich weglassen. — 26. Dieser V. enthält eine andere Bemerkung, als Schem. V. 13. Es handelt sich bei Schem. um Opfer während der Prozession, beim Chron. um ein Opfer der Leviten für glückliches Uebersiedeln der Lade durch sie nach Vollendung des Zuges (Keil.) — 27. Der Chron. spricht hier nichts vom Tanzen D's, (s. V. 29.), wie Schem. V. 14., dehnt aber den Schluß dieses V.

Jauchzen und mit Posaunenschall hinauf und mit Trompeten und Zymbeln, spielend mit Harfen und Zithern. 29. Und es geschah, als die Bundeslade des Ewigen bis zur Stadt David's kam, da schaute Michal, die Tochter Schaul's, durch das Fenster, und sah den König David hüpfen und spielen, und sie verachtete ihn in ihrem Herzen.

16. 1. Und sie brachten die Lade Gottes und stellten sie auf im Innern des Zeltes, welches David für sie aufgeschlagen und brachten Ganzopfer und Friedensopfer vor Gott dar. 2. Und als David vollendet hatte, Ganzopfer und Friedensopfer darzubringen, da segnete er das Volk im Namen des Ewigen, 3. und vertheilte an alle Mannen Jisrael's, von Mann bis Weib, an Jedweden ein Laib Brod und Rindsbraten und Rosinenkuchen. 4. Und er setzte vor der Lade des Ewigen von den Levijim Diener ein, daß sie preisen und danken und lobsingen dem Ewigen, dem Gotte Jisrael's. 5. Aßaph als Häuptling und nach ihm der zweite Secharjah, Jëiël und Schemiramoth und Jechiel und Mathithjah und Eliab und Benajahu und Obed-Edom und Jëiël mit Harfen und Zithern, und Aßaph mit Zymbeln spielend; 6. und Benajahu und Jachasiel, die Priester, mit den Trompeten, beständig vor der Bundeslade Gottes. 7. An selbigem Tage veranstaltete David zuerst einen Dankgesang für den Ewigen

יְהוָה בִּתְרוּעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר וּבַחֲצֹצְרוֹת
וּבִמְצִלְתָּיִם מַשְׁמִעִים בִּנְבָלִים וְכִנֹּרוֹת׃
(כט) וַיְהִי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה בָּא עַד־עִיר
דָּוִיד וּמִיכַל בַּת־שָׁאוּל נִשְׁקְפָה ׀ בְּעַד
הַחַלּוֹן וַתֵּרֶא אֶת־הַמֶּלֶךְ דָּוִיד מְרַקֵּד
וּמְשַׂחֵק וַתִּבֶז לוֹ בְּלִבָּהּ׃

טז (א) וַיָּבִיאוּ אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּצִּיגוּ
אֹתוֹ בְּתוֹךְ הָאֹהֶל אֲשֶׁר נָטָה־לוֹ דָּוִיד
וַיַּקְרִיבוּ עֹלוֹת וּשְׁלָמִים לִפְנֵי הָאֱלֹהִים׃
(ב) וַיְכַל דָּוִיד מֵהַעֲלוֹת הָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים
וַיְבָרֶךְ אֶת־הָעָם בְּשֵׁם יְהוָה׃ (ג) וַיְחַלֵּק
לְכָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל מֵאִישׁ וְעַד־אִשָּׁה
לְאִישׁ כִּכַּר־לֶחֶם וְאֶשְׁפָּר וַאֲשִׁישָׁה׃
(ד) וַיִּתֵּן לִפְנֵי אֲרוֹן יְהוָה מִן־הַלְוִיִּם
מְשָׁרְתִים וּלְהַזְכִּיר וּלְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַיהוָה
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃ (ה) אָסָף הָרֹאשׁ וּמִשְׁנֵהוּ
זְכַרְיָה יְעִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת וִיחִיאֵל וּמַתִּתְיָה
וֶאֱלִיאָב וּבְנָיָהוּ וְעֹבֵד אֱדֹם וִיעִיאֵל בִּכְלֵי
נְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת וְאָסָף בַּמְצִלְתַּיִם
מַשְׁמִיעַ׃ (ו) וּבְנָיָהוּ וְיַחֲזִיאֵל הַכֹּהֲנִים
בַּחֲצֹצְרוֹת תָּמִיד לִפְנֵי אֲרוֹן בְּרִית־
הָאֱלֹהִים׃ (ז) בַּיּוֹם הַהוּא אָז נָתַן דָּוִיד
בָּרֹאשׁ לְהֹדוֹת לַיהוָה בְּיַד־אָסָף וְאֶחָיו׃

v. 7. כ״א הַהִוא

dahin aus, daß D. und alle Levijim ein Oberkleid (מעיל) von Byssus trugen, David aber noch darüber ein leinenes Brustkleid (אפוד), womit eine Dienstkleidung der Leviten angedeutet ist, die von Moscheh nicht vorgeschrieben war. — 28. Dieser V. gleich V. 15., jedoch mit Hinzufügung der musikalischen Instrumente, von denen bei Schem. überhaupt nichts erwähnt worden. — 29. Gleich V. 16. bei Schem., nur daß der Chron. die gelinden, das „Tanzen und Drehen" vermeidenden מרקד ומשחק statt מפזז ומכרכר bei Schem. stellt, so daß er bereits das Tanzen für nicht würdig des Königs erachtet haben muß. Dies erklärt denn auch, warum er den Vorgang mit Michal nicht weiter verfolgt hat.—

16. 1—3. gleich Schem. V. 17—19., wozu s. Anm. — 4—6. Vgl. 15, 17—24., woselbst die Sänger beim Zuge, hier die beständigen, daher wenigere genannt werden. ועיאל zwischen זכריה und שמירמות ist offenbar Schreibefehler für יעזיאל 15, 18., so wie der Priester יחזיאל V. 6. wahrscheinlich אליעזר 15, 27. sein soll. — 7. בראש,

durch Aßaph und seine Brüder: 8. Danket dem Ewigen, ruft seinen Namen an, unter den Völkern thut seine Thaten kund! 9. Singet ihm, spielet ihm, sinnet ob all seinen Wundern. 10. Rühmt seines heiligen Namens euch, die den Ewigen suchen, es freue sich ihr Herz. 11. Nach dem Ewigen forschet und seiner Macht, suchet sein Antlitz beständig. 12. Seiner Wunder gedenket, die er vollbracht, seiner Zeichen und seines Mundes Gerichte! 13. Same Jisrael's, seines Knechtes, Söhne Jakob's, seine Erwählten: 14. Er ist der Ewige, unser Gott, über die ganze Erde seine Gerichte! 15. Seines Bundes gedenket ewig, des Wortes, das er entboten, auf's tausendste Geschlecht, 16. das er geschlossen mit Abraham, und seines Eides an Jizchak: 17. er stellte es Jakob zur Satzung, Jisrael zum ewigen Bunde, 18. sprechend: dir werd' ich geben das Land Canaan, als Loos eures Erbes. 19. Als sie noch eine Zahl Männer gewesen, gar Wenige, und Fremdlinge daselbst, 20. und sie zogen von Volk zu Volk, von einem Reiche zu andrer Nation: 21. ließ er Keinen sie bedrücken, und strafte Könige um sie: 22. „Tastet meinen Gesalbten nicht an, und meinen Propheten thuet kein Leid." — 23. Singet dem Ewigen, alle Lande, kündet von Tag zu Tag seine Hülfe. 24. Unter den Völkern erzählt seine Ehre, seine Wunder allen Nationen. 25. Denn groß ist der Ewige und sehr gepriesen, furchtbar über alle Götter. 26. Denn alle Götter der Völker sind Götzen, aber der Ewige schuf den Himmel. 27. Pracht und Herrlichkeit sind vor ihm, Macht und Freude an seiner Stätte. 28. Gebet dem

(ח) הוֹדוּ לַיהוָה קִרְאוּ בִשְׁמוֹ הוֹדִיעוּ
בָעַמִּים עֲלִילֹתָיו׃ (ט) שִׁירוּ לוֹ זַמְּרוּ־לוֹ
שִׂיחוּ בְּכָל־נִפְלְאֹתָיו׃ (י) הִתְהַלְלוּ בְּשֵׁם
קָדְשׁוֹ יִשְׂמַח לֵב מְבַקְשֵׁי יְהוָה׃ (יא)
דִּרְשׁוּ יְהוָה וְעֻזּוֹ בַּקְּשׁוּ פָנָיו תָּמִיד׃
(יב) זִכְרוּ נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה מֹפְתָיו
וּמִשְׁפְּטֵי־פִיהוּ׃ (יג) זֶרַע יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ
בְּנֵי יַעֲקֹב בְּחִירָיו׃ (יד) הוּא יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ בְּכָל־הָאָרֶץ מִשְׁפָּטָיו׃ (טו) זִכְרוּ
לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ דָּבָר צִוָּה לְאֶלֶף דּוֹר׃
(טז) אֲשֶׁר כָּרַת אֶת־אַבְרָהָם וּשְׁבוּעָתוֹ
לְיִצְחָק׃ (יז) וַיַּעֲמִידֶהָ לְיַעֲקֹב לְחֹק
לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם׃ (יח) לֵאמֹר לְךָ
אֶתֵּן אֶרֶץ־כְּנָעַן חֶבֶל נַחֲלַתְכֶם׃ (יט)
בִּהְיוֹתְכֶם מְתֵי מִסְפָּר כִּמְעַט וְגָרִים בָּהּ׃
(כ) וַיִּתְהַלְּכוּ מִגּוֹי אֶל־גּוֹי וּמִמַּמְלָכָה אֶל־
עַם אַחֵר׃ (כא) לֹא־הִנִּיחַ לְאִישׁ לְעָשְׁקָם
וַיּוֹכַח עֲלֵיהֶם מְלָכִים׃ (כב) אַל־תִּגְּעוּ
בִּמְשִׁיחָי וּבִנְבִיאַי אַל־תָּרֵעוּ׃ (כג) שִׁירוּ
לַיהוָה כָּל־הָאָרֶץ בַּשְּׂרוּ מִיּוֹם־אֶל־יוֹם
יְשׁוּעָתוֹ׃ (כד) סַפְּרוּ בַגּוֹיִם אֶת־כְּבוֹדוֹ
בְּכָל־הָעַמִּים נִפְלְאֹתָיו׃ (כה) כִּי גָדוֹל
יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד וְנוֹרָא הוּא עַל־כָּל־
אֱלֹהִים׃ (כו) כִּי כָּל־אֱלֹהֵי הָעַמִּים
אֱלִילִים וַיהוָה שָׁמַיִם עָשָׂה׃ (כז) הוֹד
וְהָדָר לְפָנָיו עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ׃ (כח) הָבוּ

נ"א הִתְהַלְלוּ v. 10. קמץ בו"ק v. 18.
קמץ בו"ק v. 22.

beziehen Ein. auf ביד אסף, der הראש heißt V. 5., And. ungezwungener „zuerst." — 8—22. Wörtlich Pſ. 105, 1—15., nur daß V. 15. זכרו statt Pſ. V. 8. זכר mit leichter Biegung des Sinnes steht. Außerdem V. 13. „Jisrael" statt „Abraham." — 23—33. Wörtlich Pſ. 96., nur daß in V. 23. Pſ. V. 1, 2. zusammen geschmolzen sind, V. 27.

לַיהוָה מִשְׁפְּחוֹת עַמִּים הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד
וָעֹז׃ (כט) הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ שְׂאוּ
מִנְחָה וּבֹאוּ לְפָנָיו הִשְׁתַּחֲווּ לַיהוָה
בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ׃ (ל) חִילוּ מִלְּפָנָיו כָּל־
הָאָרֶץ אַף־תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל־תִּמּוֹט׃ (לא)
יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ וְיֹאמְרוּ
בַגּוֹיִם יְהוָה מָלָךְ׃ (לב) יִרְעַם הַיָּם
וּמְלוֹאוֹ יַעֲלֹץ הַשָּׂדֶה וְכָל־אֲשֶׁר־בּוֹ׃
(לג) אָז יְרַנְּנוּ עֲצֵי הַיָּעַר מִלִּפְנֵי יְהוָה
כִּי־בָא לִשְׁפּוֹט אֶת־הָאָרֶץ׃ (לד) הוֹדוּ
לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (לה)
וְאִמְרוּ הוֹשִׁיעֵנוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ וְקַבְּצֵנוּ
וְהַצִּילֵנוּ מִן־הַגּוֹיִם לְהֹדוֹת לְשֵׁם קָדְשֶׁךָ
לְהִשְׁתַּבֵּחַ בִּתְהִלָּתֶךָ׃ (לו) בָּרוּךְ יְהוָה
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן־הָעוֹלָם וְעַד־הָעֹלָם
וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה׃
(לז) וַיַּעֲזָב־שָׁם לִפְנֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה
לְאָסָף וּלְאֶחָיו לְשָׁרֵת לִפְנֵי הָאָרוֹן תָּמִיד
לִדְבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ׃ (לח) וְעֹבֵד אֱדֹם
וַאֲחֵיהֶם שִׁשִּׁים וּשְׁמוֹנָה וְעֹבֵד אֱדֹם בֶּן־
יְדִיתוּן וְחֹסָה לְשֹׁעֲרִים׃ (לט) וְאֵת ׀ צָדוֹק

עמ׳ הודו v. 34. נ״א ידותון קרי v. 38.

Ewigen, Völkergeschlechter, gebet dem Ewigen Ehr' und Macht. 29. Gebet dem Ewigen seines Namens Ehre, bringet Geschenke und kommet vor ihn, huldigt dem Ew'gen in heiligem Schmuck. 30. Bebet vor ihm, alle Lande, denn fest steht die Welt, sie wanket nicht. 31. Sich freue der Himmel, es jauchze die Erde, und unter den Völkern spreche man: der Ewige regiert! 32. Es brause das Meer und was es erfülle, die Flur frohlocke und Alles auf ihr. 33. Da jubeln die Bäume des Waldes vor dem Ewigen, denn er kommt zu richten die Erde. — 34. Danket dem Ewigen, denn er ist gütig, denn ewig währet seine Gnade! — 35. Und sprechet: Hilf uns, Gott unsrer Hülfe, und sammle uns und rette uns aus den Völkern zu danken deinem heiligen Namen und deines Lobes uns zu rühmen. 36. Gepriesen sei der Ewige, Jisrael's Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Volk spreche: Amen! und lobe den Ewigen! — 37. Da überließ er daselbst vor der Bundeslade des Ewigen dem Aßaph und seinen Brüdern zu dienen vor der Lade beständig, an jedem Tage das Tägliche; 38. auch Obed-Edom und seine Brüder, acht und sechszig, und Obed-Edom, Sohn Jedithun's, und Choßah zu Thorwärtern; 39. und Zadok, den Priester, und seine Brü-

והדוה במקמו für Ps. V. 6. ותפארת במקדשו, V. 29. לפניו für לחצרותיו Ps. V. 8. steht, von V. 30. an die Versglieder anders geordnet sind als beim Ps. — 34. Der bekannt Psalmvers. — 35. 36. Die Doxologie, die dem Ps. 106. V. 47. 48. zum Schluß des 4ten Psalmbuches hinzugefügt worden. — Aus dieser Aufstellung geht von selbst hervor, daß der hier gegebene Psalm nur eine Musaivarbeit ist, und da Ps. 105. erwiesenermaßen der nachexilischen Zeit angehört (s. S. 270ff.,) wohin V.35. sicher zeigt, so kann dieser Ps. weder bei der Translozirung gesungen, noch von David verfaßt sein. Da wir aber im Psalmbuche selbst Psalmen haben, die aus anderen, bereits in jenem vorhandenen Ps. zusammengesetzt sind (s. S. 366.), so kann auch der vorliegende Ps. in dieser Gestalt bereits als Tempellied zur Zeit des Chronisten in Gebrauch gewesen sein. Der Chron. wollte nun, theils um die Translozirung der Lade nach Jerusch., diesen so entscheidenden Akt, zu feiern, theils um dem Gesangsinstitut der Levijim, dessen Beginn er hier feststellen will, eine gewisse Basis zu schaffen, einen populairen Tempelpsalm geben, und konnte immerhin in gutem Glauben so handeln, daß der Psalm von David sei, als er ihn als zweckgemäß wählte. — 37—42. Wieder Zusatz des Chron., um den Leviten-dienst in seinen neuen Grundlagen so von David instituirt zu zeigen. Der Chron. unterscheidet hier übrigens zwischen dem Aufenthaltsorte der h. Lade in einem von D. verfertigten (15, 1.) Zelte in Jerusch., und dem Aufenthalsorte des mosaischen Zeltes („Stiftshütte") als משכן ה׳ auf der Höhe zu Gibeon (V. 39.) Dort wurde nur Gesang und

הַכֹּהֵן וְאֶחָיו הַכֹּהֲנִים לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְהוָה
בַּבָּמָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן׃ (מ) לְהַעֲלוֹת עֹלוֹת
לַיהוָה עַל־מִזְבַּח הָעֹלָה תָּמִיד לַבֹּקֶר
וְלָעָרֶב וּלְכָל־הַכָּתוּב בְּתוֹרַת יְהוָה אֲשֶׁר
צִוָּה עַל־יִשְׂרָאֵל׃ (מא) וְעִמָּהֶם הֵימָן
וִידוּתוּן וּשְׁאָר הַבְּרוּרִים אֲשֶׁר נִקְּבוּ
בְּשֵׁמוֹת לְהֹדוֹת לַיהוָה כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃
(מב) וְעִמָּהֶם הֵימָן וִידוּתוּן חֲצֹצְרוֹת
וּמְצִלְתַּיִם לְמַשְׁמִיעִים וּכְלֵי שִׁיר הָאֱלֹהִים
וּבְנֵי יְדוּתוּן לַשָּׁעַר׃ (מג) וַיֵּלְכוּ כָל־הָעָם
אִישׁ לְבֵיתוֹ וַיִּסֹּב דָּוִיד לְבָרֵךְ אֶת־בֵּיתוֹ׃

יז (א) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָשַׁב דָּוִיד בְּבֵיתוֹ
וַיֹּאמֶר דָּוִיד אֶל־נָתָן הַנָּבִיא הִנֵּה אָנֹכִי
יוֹשֵׁב בְּבֵית הָאֲרָזִים וַאֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה
תַּחַת יְרִיעוֹת׃ (ב) וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִיד
כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ עֲשֵׂה כִּי הָאֱלֹהִים עִמָּךְ׃
(ג) וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיְהִי דְּבַר אֱלֹהִים
אֶל־נָתָן לֵאמֹר׃ (ד) לֵךְ וְאָמַרְתָּ אֶל־דָּוִיד
עַבְדִּי כֹּה אָמַר יְהוָה לֹא אַתָּה תִּבְנֶה־לִּי
הַבַּיִת לָשָׁבֶת׃ (ה) כִּי לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת
מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתִי אֶת־יִשְׂרָאֵל עַד
הַיּוֹם הַזֶּה וָאֶהְיֶה מֵאֹהֶל אֶל־אֹהֶל

v. 3. נ״א וַיְהִי
v. 4. עט׳ לֹא־
v. 5. נ״א אֲשֶׁר

der, die Priester, vor der Wohnung des Ewigen, auf der Höhe in Gibeon, 40. Ganzopfer darzubringen dem Ewigen auf dem Ganzopferaltar beständig Morgens und Abends, und nach Allem was geschrieben in der Lehre des Ewigen, die er Jisrael geboten. 41. Und mit ihnen Heman und Jeduthun und die übrigen Auserlesenen, die mit Namen genannt sind, zum Dankgesang für den Ewigen: denn ewig währet seine Gnade! 42. Und mit ihnen, dem Heman und Jeduthun, Trompeten und Zymbeln, für die Spielenden, und Saitenspiele Gottes; und die Söhne Jeduthun's zur Thorwacht. 43. Da ging das ganze Volk, Jeglicher nach seinem Hause, und David wandte sich, sein Haus zu segnen. —

XXIII. David will einen Tempel bauen.

17. 1. Und es geschah, als David in seinem Hause wohnte, da sprach David zu Nathan, dem Propheten: Siehe, ich wohne in einem Hause von Zedern, und die Bundeslade des Ewigen unter Teppichen. 2. Und Nathan sprach zu David: Alles was in deinem Herzen ist, thue, denn Gott ist mit dir. 3. Und es geschah in selbiger Nacht, da ward das Wort Gottes an Nathan, sprechend: 4. Geh und sprich zu David, meinem Knechte: Also spricht der Ewige: nicht du sollst mir ein Haus bauen zum Sitze. 5. Denn ich habe nicht gewohnt in einem Hause von dem Tage an, da ich Jisrael heraufgeführt, bis auf diesen Tag, und ich zog von Zelt zu Zelt und von Wohnung (zu Woh-

Musik-Dienst vollbracht unter Assaph (V. 37. 38. vgl. V. 4. 5.), in dem mos. Zelte geopfert (V. 39. 40.) und gesungen und gespielt von Heman und Jeduthun (V. 41. 42.) Dasselbe bestätigt 21, 29., und aus dem Regierungsantritt Schelohmoh's 2 Chr. 1, 3—6., womit auch 1 Kön. 3, 4. durchaus nicht im Widerspruch steht. Erst nach Vollendung des Tempels wurde das mos. Zelt in den Tempel gebracht 1 K. 8, 3 f. Die h. Lade war aber, nachdem sie von den Philistern genommen war, vom mos. Zelt getrennt, nach Kirjath-Jearim gebracht worden. — 43. Nach dem Schlusse von Schem. V. 19. und dem Anfang von V. 20. —

17. 9) David will einen Tempel bauen. Uebereinstimmend mit 2 Schem. K. 7. — 1. Zusammengezogen aus Schem. a. a. O. V. 1. 2., indem וה׳ הניח לו וגו׳ ausgelassen ist. — 4. Der Chron. drückt negativ aus, was

nung). 6. Ueberall, wo ich wandelte unter ganz Jisrael, habe ich je ein Wort geredet zu einem der Richter Jisrael's, dem ich gebot, zu weiden mein Volk, sprechend: warum bautet ihr mir kein Haus von Zedern? 7. Und nun sollst du also sprechen zu meinem Knechte, zu David: So spricht der Ewige der Heerscharen: ich habe dich genommen von der Hürde, von hinter den Schafen hinweg, ein Fürst zu sein über mein Volk Jisrael. 8. Und ich war mit dir überall, wo du gingst, und ich rottete aus all deine Feinde vor dir, und machte dir einen großen Namen, gleich dem Namen der Großen auf der Erde. 9. Und ich bestellte einen Ort für mein Volk Jisrael, und pflanzte es, daß es wohne an seiner Stätte und nicht mehr beunruhigt werde, und nicht ferner ungerechte Menschen es aufreiben, wie früher. 10. Und seit der Zeit, daß ich Richter bestellt über mein Volk Jisrael, habe ich alle deine Feinde gebeugt, und verkündigte dir, daß ein Haus dir bauen werde der Ewige. 11. Und es wird sein, so deine Tage voll sind, zu deinen Vätern zu gehen, so werde ich erheben deinen Samen nach dir, wer von deinen Söhnen sein wird, und ich werde sein Reich befestigen. 12. Er wird ein Haus mir bauen, und ich werde verfestigen seinen Thron immerdar. 13. Ich, ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein, und meine Gnade lass' ich nicht weichen von ihm, wie ich sie abzog von dem, der vor dir gewesen. 14. Und ich will ihn aufrecht erhalten

וּמִשְׁכָּן׃ (ו) בְּכֹל אֲשֶׁר־הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל־
יִשְׂרָאֵל הֲדָבָר דִּבַּרְתִּי אֶת־אַחַד שֹׁפְטֵי
יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוִּיתִי לִרְעוֹת אֶת־עַמִּי
לֵאמֹר לָמָּה לֹא־בְנִיתֶם לִי בֵּית אֲרָזִים׃
(ז) וְעַתָּה כֹּה תֹאמַר לְעַבְדִּי לְדָוִיד כֹּה
אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֲנִי לְקַחְתִּיךָ מִן־הַנָּוֶה
מִן־אַחֲרֵי הַצֹּאן לִהְיוֹת נָגִיד עַל עַמִּי
יִשְׂרָאֵל׃ (ח) וָאֶהְיֶה עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר
הָלַכְתָּ וָאַכְרִית אֶת־כָּל־אוֹיְבֶיךָ מִפָּנֶיךָ
וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם כְּשֵׁם הַגְּדוֹלִים אֲשֶׁר
בָּאָרֶץ׃ (ט) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל
וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד
וְלֹא־יוֹסִיפוּ בְנֵי־עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר
בָּרִאשׁוֹנָה׃ (י) וּלְמִיָּמִים אֲשֶׁר צִוִּיתִי
שֹׁפְטִים עַל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהִכְנַעְתִּי אֶת־
כָּל־אוֹיְבֶיךָ וָאַגִּד לָךְ וּבַיִת יִבְנֶה־לְּךָ
יְהוָה׃ (יא) וְהָיָה כִּי־מָלְאוּ יָמֶיךָ לָלֶכֶת
עִם־אֲבֹתֶיךָ וַהֲקִימוֹתִי אֶת־זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ
אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ וַהֲכִינוֹתִי אֶת־מַלְכוּתוֹ׃
(יב) הוּא יִבְנֶה־לִּי בָּיִת וְכֹנַנְתִּי אֶת־כִּסְאוֹ
עַד־עוֹלָם׃ (יג) אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא
יִהְיֶה־לִּי לְבֵן וְחַסְדִּי לֹא־אָסִיר מֵעִמּוֹ
כַּאֲשֶׁר הֲסִירוֹתִי מֵאֲשֶׁר הָיָה לְפָנֶיךָ׃
(יד) וְהַעֲמַדְתִּיהוּ בְּבֵיתִי וּבְמַלְכוּתִי עַד־

נ״א בְּכָל v. 6.
נ״א כֹּה־תֹאמַר v. 7.

Schem. V. 5. frageweise. — 6. Richtiger der Chron. שפטי als Schem. V. 5. שבטי s. Anm. dazu. — 9. לבלתו bei Schem. V. 10. לענתו; jenes hat mehr nachexilische Färbung. — 13. 14. Außer kleineren Sprachschattirungen ist aber hervorzuheben, daß V. 13. aus Schem. 14 und 15 zusammengezogen ist, indem das derbe בהעותו וגו׳ ausgelassen worden, das bestimmt benennende מעם שאול אשר הסירתי מלפניך in das unbestimmtere מאשר היה לפניך, so wie V. 14. והעמדתיהו בביתי ובמלכותי עד העולם in: ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך וכסאו verwandelt — wodurch die Verse offenbar einen messianischen Sinn erhalten, der bei Schem. nicht zu finden. —

הָעוֹלָם וְכִסְאוֹ יִהְיֶה נָכוֹן עַד־עוֹלָם׃
(טו) כְּכֹל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וּכְכֹל הֶחָזוֹן
הַזֶּה כֵּן דִּבֶּר נָתָן אֶל־דָּוִיד׃ (טז) וַיָּבֹא
הַמֶּלֶךְ דָּוִיד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי יְהוָה וַיֹּאמֶר מִי־
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהִים וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתַנִי
עַד־הֲלֹם׃ (יז) וַתִּקְטַן זֹאת בְּעֵינֶיךָ
אֱלֹהִים וַתְּדַבֵּר עַל־בֵּית־עַבְדְּךָ לְמֵרָחוֹק
וּרְאִיתַנִי כְּתוֹר הָאָדָם הַמַּעֲלָה יְהוָה
אֱלֹהִים׃ (יח) מַה־יּוֹסִיף עוֹד דָּוִיד אֵלֶיךָ
לְכָבוֹד אֶת־עַבְדֶּךָ וְאַתָּה אֶת־עַבְדְּךָ
יָדָעְתָּ׃ (יט) יְהוָה בַּעֲבוּר עַבְדְּךָ וּכְלִבְּךָ
עָשִׂיתָ אֵת כָּל־הַגְּדוּלָּה הַזֹּאת לְהֹדִיעַ
אֶת־כָּל־הַגְּדֻלּוֹת׃ (כ) יְהוָה אֵין כָּמוֹךָ
וְאֵין אֱלֹהִים זוּלָתֶךָ בְּכֹל אֲשֶׁר־שָׁמַעְנוּ
בְּאָזְנֵינוּ׃ (כא) וּמִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי
אֶחָד בָּאָרֶץ אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לִפְדּוֹת
לוֹ עָם לָשׂוּם לְךָ שֵׁם גְּדֻלּוֹת וְנֹרָאוֹת
לְגָרֵשׁ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר־פָּדִיתָ מִמִּצְרַיִם
גּוֹיִם׃ (כב) וַתִּתֵּן אֶת־עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל ׀ לְךָ

v. 16. נ"א מִי־

v. 19. נ"א הַגְּדוּלָּה עטי' לְהוֹדִ' ibid.

in meinem Hause und in meinem Reiche immerdar, und sein Thron sei feststehend immerdar. 15. Nach allen diesen Worten und all dieser Offenbarung, so redete Nathan zu David. 16. Da ging der König David und ließ sich nieder vor dem Angesichte des Ewigen und sprach: Wer bin ich, Ewiger, Gott, und was ist mein Haus, daß du mich gebracht bis hierher? 17. Und zu gering ist dies in deinen Augen, Gott, und du redest von dem Hause deines Knechtes für die Ferne, und ließest mich sehen in Menschenweise das Zukünftige, Ewiger, Gott! 18. Was soll David vor Dir noch hinzufügen betreffs der Ehre deines Knechtes, da du deinen Knecht kennest! 19. Ewiger, um deines Knechtes willen und nach deinem Herzen hast du gethan all diese Größe, verkündend all dieses Große. 20. Ewiger, Niemand ist dir gleich, und es ist kein Gott außer dir, ganz so, wie wir gehört mit unsren Ohren. 21. Und wo ist wie dein Volk Jisrael eine einzige Nation auf Erden, die Gott gegangen sich als Volk zu erlösen, um dir einen Namen zu machen von großen und furchtbaren Thaten, austreibend vor deinem Volke, welches du aus Mizrajim erlöst hast, Völker? 22. Und du setztest ein dein Volk Jis-

17. Für die sehr dunkelen Worte bei Schem. B. 19.: וזאת תורת האדם אדני ה׳ hat der Chron. וראיתני כתור האדם המעלה ה׳ אלהים. Daß dies keine andere Lesart aus anderer Quelle, sondern eine umschreibende Erklärung jener Worte ist, sieht man leicht, denn המעלה ist zwischen האדם und ה׳ gefügt, für תורת das bestimmtere תור (Kette, Reihe, Ordnung, Weise) gewählt, und וזאת durch וראיתני spezialisirt. Indeß auch die Worte des Chron. sind nicht klar. Einerseits bezieht man המעלה zu האדם (wie Raschi und Rdak.) und überträgt: „und hast mich ersehen, als sei ich ein Mensch mit Vorzügen, Ewiger, o Gott!" (Zunz); anderseits zu ה׳ und übersetzt: „du hast mich angesehen nach Menschen-Art, du in der Höhe Gott!" (de Wette). Bleibt man bei den gegebenen Worten, so hat die erste Erklärung sowohl sprachlich, als dem Sinne nach Alles für sich, denn sonst müßte המעלה nach אלהים stehen, und es ist nicht abzusehen, wie bei dem Vorgange Gott „in Menschenart" gehandelt habe. Doch bleibt die Verbindung כתיר האדם המעלה höchst hart und inkorrekt. Wahrscheinlich hat aber והראיתני gestanden, wie (B.16. הביאתני) und המעלה ist zweiter Akkus. „Du hast mich in Menschenweise die Höhe, das Zukünftige sehen lassen" (vgl. Jech. 11, 5.), was dann genau Erklärung zu למרחוק (Gegensatz zu עד הלם B. 16.) — 18. Gezwungener אליך לכבוד statt Schem. B. 20. לדבר אליך. — 19. Wahrscheinliche Schreibefehler בעבור עבדך, statt Schem. 21. בעבור דברך, und את כל הגדלות für את עבדך. — 20. Hier fehlen ohne Sinnesänderung על כן גדלת. — 21. Der Chron. richtig לגרש, welches bei Schem. fehlt. — 22—24. ותתן für ותכונן לך,

rael dir zum Volke immerdar, und du, o Ewi-
ger, bist ihnen Gott geworden! 23. Und nun,
Ewiger, das Wort, das du geredet über deinen
Knecht und über sein Haus, bewähre sich im-
merdar, uud thüe wie du geredet. 24. Ja,
bewährt sei und groß dein Name immerdar,
daß man spreche: der Ewige der Heerschaaren,
der Gott Jisrael's, ist Gott für Jisrael, und
das Haus Davids, deines Knechtes, feststehend
vor dir. 25. Denn du, mein Gott, hast dem
Ohre deines Knechtes offenbart, ihm ein Haus
zu bauen, darum traf es deinen Knecht, vor dir
zu beten. 26. Und nun, Ewiger, du bist
Gott, und redest über deinen Knecht dieses
Gute; 27. und nun, es gefiel dir zu segnen das
Haus deines Knechtes, daß es auf immer vor
dir bestehe; denn du, Ewiger, hast es gesegnet,
so ist es gesegnet immerdar! —

XXIV. Siege David's.

18. 1. Und es geschah hernachmals, da
schlug David die Pelischthim, und demüthigte
sie, und nahm Gath und seine Töchterstädte
aus der Hand der Pelischthim. 2. Und er schlug
Moab, und die Moab wurden Unterthanen Da-
vid's, Geschenke bringend. 3. Und David
schlug Hadareser, König von Zobah, in Cha-
math, als er ging, seine Macht festzustellen am
Strome Phrath. 4. Und David fing von ihm

לעם עד־עולם ואתה יהוה היית להם
לאלהים׃ (כג) ועתה יהוה הדבר אשר
דברת על־עבדך ועל־ביתו יאמן עד־
עולם ועשה כאשר דברת׃ (כד) ויאמן
ויגדל שמך עד־עולם לאמר יהוה
צבאות אלהי ישראל אלהים לישראל
ובית־דויד עבדך נכון לפניך׃ (כה) כי ׀
אתה אלהי גלית את־אזן עבדך לבנות
לו בית על־כן מצא עבדך להתפלל
לפניך׃ (כו) ועתה יהוה אתה־הוא
האלהים ותדבר על־עבדך הטובה
הזאת׃ (כז) ועתה הואלת לברך את־
בית עבדך להיות לעולם לפניך כי־אתה
יהוה ברכת ומברך לעולם׃

יח (א) ויהי אחרי־כן ויך דויד את־
פלשתים ויכניעם ויקח את־גת ובנתיה
מיד פלשתים׃ (ב) ויך את־מואב ויהיו
מואב עבדים לדויד נשאי מנחה׃ (ג)
ויך דויד את־הדרעזר מלך־צובה חמתה
בלכתו להציב ידו בנהר־פרת׃ (ד) וילכד
דויד ממנו אלף רכב ושבעת אלפים

v. 23. פתח בס״ף

יאמן für הקם, und die Voranstellung des nochmaligen יאמן vor V. 24. haben nachexilische Färbung, indem sie die Be-
stimmtheit der Aussage schwächen. — 26. 27. In gleichem Sinne sind in diesen beiden Versen Auslassungen geschehen. —

18. 10) Siege David's. Wörtlich übereinstimmend mit 2 Schem. 8., wozu s. die Anmerkungen, mit folgenden Ausnahmen. V. 1. statt der figürlichen Redeweise Schem. V. 1. „D. nahm den Zaum der Hauptstadt aus der Hand der Pelischthim," nennt der Chronist „Gath und seine Töchterstädte," was ganz richtig ist. Die Erkl. „Armzaum" hat Gesen. selbst im Thesaur. aufgegeben. — V. 2. läßt der Chron. die grausame Behandlung der Moabiter aus. — V. 4. hat statt der 1700 Reiter bei Schem. der Chron. 1000 Wagen und 7000 Reiter, welche letztere Zahlen zu den 20,000 Fußgängern, worin beide übereinstimmen, angemessener sind. — V. 6. ist durch Abschreibefehler das Wort נציבים beim Chron. ausgelassen. — V. 8. hat der Chron. Tibchath und Cun, wo Schem. Betach und Berothi; wahrscheinlich waren die einen Namen bei den Syrern, die anderen bei den Jisr. im Gebrauche. Außerdem fügt der Chron. die Notiz hinzu, wozu nachmals Schelomoh das erbeutete Metall verwendet habe. — V. 11. hat der Chron. die (nicht nothwendigen) Worte אשר כבש ausgelassen, מארום statt מארם gestellt, wohingegen er wieder die Worte

tausend Wagen und siebentausend Reiter und zwanzigtausend Mann zu Fuß, und David lähmte alles Wagengespann und ließ übrig davon hundert Wagen. 5. Da kam Aram-Darmeßek, zu helfen dem Hadareser, König von Zobah, und David schlug von Aram zwei und zwanzigtausend Mann. 6. Und David legte (Besatzungen) in Aram-Darmeßek, und die Aram wurden David's Unterthanen, Geschenke bringend. So half der Ewige David überall, wo er ging. 7. Und David nahm die goldnen Schilde, welche die Knechte Hadareser's trugen, und brachte sie nach Jeruschalajim. 8. Und aus Tibchath und aus Cun, Hadareser's Städten, nahm David sehr viel Erz; daraus machte Schelomoh das kupferne Meer und die Säulen und die kupfernen Geräthe. 9. Und als Thou, König von Chamath, hörte, daß David geschlagen das ganze Heer* Hadareser's, Königs von Zobah, 10. da schickte er Hadoram, seinen Sohn, zum König David, ihn zu fragen nach dem Wohlsein und ihn zu beglückwünschen dafür, daß er gestritten mit Hadareser und ihn geschlagen, denn Thou war im Krieg mit Hadareser, sammt allerlei goldenen und silbernen und kupfernen Geräthen. 11. Auch diese heiligte der König David dem Ewigen, sammt dem Silber und dem Golde, das er genommen von all den Völkern, von Edom und von Moab und von den Söhnen Ammon's und von den Pelischthim und von Amalek. 12. Und Abschai, Sohn Zerujah's, schlug Edom im Salzthale an achtzehntausend Mann. 13. Und er legte in Edom Besatzungen, und

פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר
דָּוִיד אֶת־כָּל־הָרֶכֶב וַיּוֹתֵר מִמֶּנּוּ מֵאָה
רָכֶב׃ (ה) וַיָּבֹא אֲרַם דַּרְמֶשֶׂק לַעְזוֹר
לַהֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ צוֹבָה וַיַּךְ דָּוִיד בַּאֲרָם
עֶשְׂרִים־וּשְׁנַיִם אֶלֶף אִישׁ׃ (ו) וַיָּשֶׂם דָּוִיד
בַּאֲרַם דַּרְמֶשֶׂק וַיְהִי אֲרָם לְדָוִיד עֲבָדִים
נֹשְׂאֵי מִנְחָה וַיּוֹשַׁע יְהוָה לְדָוִיד בְּכֹל
אֲשֶׁר הָלָךְ׃ (ז) וַיִּקַּח דָּוִיד אֵת שִׁלְטֵי
הַזָּהָב אֲשֶׁר הָיוּ עַל־עַבְדֵי הֲדַדְעָזֶר
וַיְבִיאֵם יְרוּשָׁלָםִ׃ (ח) וּמִטִּבְחַת וּמִכּוּן
עָרֵי הֲדַדְעֶזֶר לָקַח דָּוִיד נְחֹשֶׁת רַבָּה מְאֹד
בָּהּ ׀ עָשָׂה שְׁלֹמֹה אֶת־יָם הַנְּחֹשֶׁת וְאֶת־
הָעַמּוּדִים וְאֵת כְּלֵי הַנְּחֹשֶׁת׃ (ט) וַיִּשְׁמַע
תֹּעוּ מֶלֶךְ חֲמָת כִּי הִכָּה דָוִיד אֶת־כָּל־
חֵיל הֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ־צוֹבָה׃ (י) וַיִּשְׁלַח
אֶת־הֲדוֹרָם־בְּנוֹ אֶל־הַמֶּלֶךְ דָּוִיד לִשְׁאוֹל־
לוֹ לְשָׁלוֹם וּלְבָרְכוֹ עַל אֲשֶׁר נִלְחַם
בַּהֲדַדְעֶזֶר וַיַּכֵּהוּ כִּי־אִישׁ מִלְחֲמוֹת תֹּעוּ
הָיָה הֲדַדְעָזֶר וְכֹל כְּלֵי זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת׃
(יא) גַּם־אֹתָם הִקְדִּישׁ הַמֶּלֶךְ דָּוִיד לַיהוָה
עִם־הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב אֲשֶׁר נָשָׂא מִכָּל־הַגּוֹיִם
מֵאֱדוֹם וּמִמּוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן וּמִפְּלִשְׁתִּים
וּמֵעֲמָלֵק׃ (יב) וְאַבְשַׁי בֶּן־צְרוּיָה הִכָּה
אֶת־אֱדוֹם בְּגֵיא הַמֶּלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר
אָלֶף׃ (יג) וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִיבִים וַיִּהְיוּ

נ״א עַל עַבְדֵי v. 7.
יתיר ו׳ v. 10. נ״א הִכָּה v. 12.

Schem. V. 12. ומשלל וגו׳ ausläßt. Ferner statt der Worte Schem. V. 13. ויעש דוד שם בשבו מהכותו את ארם stellt er V.12. ואבשי בן צרויה הכה את אדום. Nach den einmal gegebenen Verschiedenheiten ist bei Schem. ארם, bei dem Chron. אדום richtig. Letzterer wollte eben eine genaue Notiz geben, die bei Schem. fehlt, noch genauer als Ps. 60, 2. wo der Oberfeldherr Joab als Sieger benannt wird, unter welchem Abischai diente. S. Anm.

es wurden alle Edom Unterthanen David's. So half der Ewige David überall, wo er ging. 14. Und David regierte über ganz Jisrael, und übte Recht und Gerechtigkeit seinem ganzen Volke. 15. Und Joab, Sohn Zerujah's, war über das Heer, und Jehoschaphat, Sohn Achilud's, Kanzler. 16. Und Zadok, Sohn Achitub's, und Abimelech, Sohn Ebjathar's, waren Priester, und Schawscha Schreiber. 17. Und Benajahu, Sohn Jehojada's, war über die Crethi und Plethi, und die Söhne David's waren die Ersten zur Hand des Königs. —

XXV. Sieg über die Ammoniter und Syrer.

19. 1. Und es geschah hernachmals, da starb Nachasch, der König der Söhne Ammon's, und sein Sohn regierte an seiner Stelle. 2. Da sprach David: Ich will Liebe thun mit Chanun, dem Sohne Nachasch', wie sein Vater mit mir Liebe gethan. Und David schickte Boten, um ihn zu trösten über seinen Vater. Und die Diener David's kamen in das Land der Söhne Ammon's, zu Chanun, um ihn zu trösten. 3. Da sprachen die Fürsten der Söhne Ammon's zu Chanun: Will etwa David deinen Vater ehren in deinen Augen, daß er dir Tröster gesendet? Sind nicht, um das Land zu erforschen und zu zerstören und auszukundschaften, seine Diener zu dir gekommen? 4. Da nahm Chanun die Diener David's und schor sie, und schnitt ihnen die Kleider zur Hälfte ab bis zur Hüfte, und entließ sie. 5. Und sie gingen; als man Da-

כָל־אֱדוֹם עֲבָדִים לְדָוִיד וַיּוֹשַׁע יְהוָה אֶת־
דָּוִיד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ׃ (יד) וַיִּמְלֹךְ דָּוִיד
עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיְהִי עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה
לְכָל־עַמּוֹ׃ (טו) וְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה עַל־הַצָּבָא
וִיהוֹשָׁפָט בֶּן־אֲחִילוּד מַזְכִּיר׃ (טז) וְצָדוֹק
בֶּן־אֲחִיטוּב וַאֲבִימֶלֶךְ בֶּן־אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים
וְשַׁוְשָׁא סֹפֵר׃ (יז) וּבְנָיָהוּ בֶּן־יְהוֹיָדָע
עַל־הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי־דָוִיד הָרִאשֹׁנִים
לְיַד הַמֶּלֶךְ׃

יט (א) וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן וַיָּמָת נָחָשׁ מֶלֶךְ
בְּנֵי־עַמּוֹן וַיִּמְלֹךְ בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃ (ב) וַיֹּאמֶר
דָּוִיד אֶעֱשֶׂה־חֶסֶד ׀ עִם־חָנוּן בֶּן־נָחָשׁ כִּי־
עָשָׂה אָבִיו עִמִּי חֶסֶד וַיִּשְׁלַח דָּוִיד
מַלְאָכִים לְנַחֲמוֹ עַל־אָבִיו וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי
דָוִיד אֶל־אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹן אֶל־חָנוּן לְנַחֲמוֹ׃
(ג) וַיֹּאמְרוּ שָׂרֵי בְנֵי־עַמּוֹן לְחָנוּן הַמְכַבֵּד
דָּוִיד אֶת־אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ כִּי־שָׁלַח לְךָ
מְנַחֲמִים הֲלֹא בַּעֲבוּר לַחְקֹר וְלַהֲפֹךְ
וּלְרַגֵּל הָאָרֶץ בָּאוּ עֲבָדָיו אֵלֶיךָ׃ (ד) וַיִּקַּח
חָנוּן אֶת־עַבְדֵי דָוִיד וַיְגַלְּחֵם וַיִּכְרֹת אֶת־
מַדְוֵיהֶם בַּחֵצִי עַד־הַמִּפְשָׂעָה וַיְשַׁלְּחֵם׃
(ה) וַיֵּלְכוּ וַיַּגִּידוּ לְדָוִיד עַל־הָאֲנָשִׁים

v. 1. נ״א וַיְהִי

v. 3. נ״א וְלַהֲפֹךְ

zu Schem. a. a. O. — V. 17. giebt der Chron. genauer הראשונים ליד המלך statt Schem. V. 18. כהנים, wahrscheinlich weil zu dieser Zeit כהנים im Sinne von „Rathgeber" nicht mehr gebraucht wurde, also Mißverständniß entstehen konnte. —

19. 11) Sieg über die Ammoniter und Syrer. Wörtlich übereinstimmend mit 2 Schem. 10., wozu s. die Anmerkungen, mit folgenden Ausnahmen: V. 4. steht statt עד שתותיהם „bis an das Gesäß:" עד המפשעה ἅπ. λεγ. der Theil, von wo das Schreiten פשע (Jesch. 27, 4.) anfängt, Hüfte, nicht bloß anständiger, sondern auch richtiger als jenes. — V. 6 giebt der Chron. den Miethspreis an. V. 6 und 7 Verschiedenheiten der Angaben von Schem. V. 6., worüber Keil richtig bemerkt: beide Stellen sind korrumpirt. Zwar stimmen bei beiden die Zahlen der in Sold Genommenen, nämlich 32,000, aber beim Chron. sind es רכב und doch werden 40,000 רגלי getödtet, bei

vid über die Männer berichtete, schickte er ihnen entgegen, denn die Männer waren sehr geschändet, und der König sprach: Bleibet in Jerecho bis euer Bart gewachsen ist, dann kehret zurück. 6. Als die Söhne Ammon's sahen, daß sie sich bei David anrüchig gemacht, da schickten Chanun und die Söhne Ammon's tausend Kikkar Silbers, sich von Aram-Nahajarim und von Aram-Maachah und von Zobah Wagen und Reiter zu miethen. 7. Und sie mietheten sich zwei und dreißigtausend Wagen und den König von Maachah und sein Volk, und sie kamen und lagerten vor Medba, und die Söhne Ammon's sammelten sich aus ihren Städten und kamen zum Kriege. 8. Und David hörte es und schickte Joab und das ganze Heer, die Helden. 9. Und die Söhne Ammon's zogen aus und stellten

וַיִּשְׁלַח לִקְרָאתָם כִּי־הָיוּ הָאֲנָשִׁים
נִכְלָמִים מְאֹד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ שְׁבוּ בִירֵחוֹ
עַד אֲשֶׁר־יְצַמַּח זְקַנְכֶם וְשַׁבְתֶּם׃ (ו) וַיִּרְאוּ
בְּנֵי עַמּוֹן כִּי הִתְבָּאֲשׁוּ עִם־דָּוִיד וַיִּשְׁלַח
חָנוּן וּבְנֵי עַמּוֹן אֶלֶף כִּכַּר־כֶּסֶף לִשְׂכֹּר
לָהֶם מִן־אֲרַם נַהֲרַיִם וּמִן־אֲרַם מַעֲכָה
וּמִצּוֹבָה רֶכֶב וּפָרָשִׁים׃ (ז) וַיִּשְׂכְּרוּ לָהֶם
שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף רֶכֶב וְאֶת־מֶלֶךְ
מַעֲכָה וְאֶת־עַמּוֹ וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי
מֵידְבָא וּבְנֵי עַמּוֹן נֶאֶסְפוּ מֵעָרֵיהֶם וַיָּבֹאוּ
לַמִּלְחָמָה׃ (ח) וַיִּשְׁמַע דָּוִיד וַיִּשְׁלַח אֶת־
יוֹאָב וְאֵת כָּל־צָבָא הַגִּבּוֹרִים׃ (ט) וַיֵּצְאוּ

Schem. sind es רגלי und doch werden 700 רכב und 40,000 פרשים getödtet. Eine Ausgleichung ist nicht möglich. — V. 16 läßt der Chron. ויבאו חילם aus und stellt V. 17. אלהם statt חלאמה, wahrscheinlich weil schon ihm wie uns der Ort Chelam unbekannt war. — 4. S. die Anm. II. S. 418. Wir geben hier nur eine Abbild. verschiedener Barttrachten im jetzigen Morgenlande. —



Bart a. eines syrischen, b. eines arabischen, c. eines persischen Juden.

sich zum Streite am Eingang der Stadt, und die Könige, die gekommen, für sich allein auf dem Felde. 10. Als Joab sah, daß gegen ihn der Streit gerichtet war vorn und hinten, da wählte er unter allen Auserlesenen in Jisrael, und stellte sich auf, Aram gegenüber. 11. Und den Rest des Volkes übergab er der Hand Abschai's, seines Bruders, und sie stellten sich auf, den Söhnen Ammon's gegenüber. 12. Und er sprach: Wenn Aram mir überlegen ist, so sollst du mir zur Hülfe kommen, und wenn die Söhne Ammon's dir überlegen sind, so werde ich dir helfen. 13. Sei stark und laß uns stark bleiben für unser Volk und für die Städte unsres Gottes, doch der Ewige wird thun was gut ist in seinen Augen. 14. Und so rückte Joab und das Volk, das mit ihm war, gegen Aram zum Streite, und sie flohen vor ihm. 15. Und da die Söhne Am=

בְּנֵי עַמּוֹן וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה פֶּתַח הָעִיר
וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר־בָּאוּ לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה׃ (י)
וַיַּרְא יוֹאָב כִּי־הָיְתָה פְנֵי־הַמִּלְחָמָה אֵלָיו
פָּנִים וְאָחוֹר וַיִּבְחַר מִכָּל־בָּחוּר בְּיִשְׂרָאֵל
וַיַּעֲרֹךְ לִקְרַאת אֲרָם׃ (יא) וְאֵת יֶתֶר
הָעָם נָתַן בְּיַד אַבְשַׁי אָחִיו וַיַּעַרְכוּ
לִקְרַאת בְּנֵי עַמּוֹן׃ (יב) וַיֹּאמֶר אִם־תֶּחֱזַק
מִמֶּנִּי אֲרָם וְהָיִיתָ לִּי לִתְשׁוּעָה וְאִם־בְּנֵי
עַמּוֹן יֶחֶזְקוּ מִמְּךָ וְהוֹשַׁעְתִּיךָ׃ (יג) חֲזַק
וְנִתְחַזְּקָה בְּעַד־עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ
וַיהוָה הַטּוֹב בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה׃ (יד) וַיִּגַּשׁ
יוֹאָב וְהָעָם אֲשֶׁר־עִמּוֹ לִפְנֵי אֲרָם
לַמִּלְחָמָה וַיָּנוּסוּ מִפָּנָיו׃ (טו) וּבְנֵי עַמּוֹן



Bart a. eines türkischen Scheiks in Locken geordnet, b. eines Mameluken (am Kinn geschoren), c. eines türkischen Offiziers (unter der Unterlippe geschoren), d. e. türkischer Vornehmen, nämlich d. Kinn und Mundwinkel geschoren, aber ein Büschel Haare unter der Unterlippe gelassen, e. Kinn geschoren und Oberlippe etwas geputzt.

mon's sahen, daß Aram floh, da flohen auch sie vor Abschai, seinem Bruder, und kamen in die Stadt, und Joab kam nach Jeruschalajim. 16. Und da Aram sah, daß sie geschlagen seien vor Jisrael, schickten sie Boten, und ließen den Aram herauskommen, der jenseits des Stromes, und Schophach, der Heerführer Hadareser's, vor ihnen her. 17. Als es David berichtet wurde, versammelte er ganz Jisrael, und ging über den Jarden, und kam auf sie los, und stellte sich gegen sie auf; als David gegen Aram die Schlacht aufgestellt, da stritten sie mit ihm. 18. Aber Aram floh vor Jisrael, und David schlug von Aram siebentausend Wagen und vierzigtausend Mann zu Fuß, und den Heerführer Schophach tödtete er. 19. Und als die Knechte Hadareser's sahen, daß sie geschlagen waren vor Jisrael, da machten sie Frieden mit David und dieneten ihm, und Aram wollte nicht ferner den Söhnen Ammon's beistehen. —

רָאוּ כִּי־נָס אֲרָם וַיָּנוּסוּ גַם־הֵם מִפְּנֵי
אַבְשַׁי אָחִיו וַיָּבֹאוּ הָעִירָה וַיָּבֹא יוֹאָב
יְרוּשָׁלִָם׃ (טז) וַיַּרְא אֲרָם כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי
יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ מַלְאָכִים וַיּוֹצִיאוּ אֶת־
אֲרָם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר וְשׁוֹפַךְ שַׂר־צְבָא
הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם׃ (יז) וַיֻּגַּד לְדָוִיד וַיֶּאֱסֹף
אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר הַיַּרְדֵּן וַיָּבֹא
אֲלֵהֶם וַיַּעֲרֹךְ אֲלֵהֶם וַיַּעֲרֹךְ דָּוִיד לִקְרַאת
אֲרָם מִלְחָמָה וַיִּלָּחֲמוּ עִמּוֹ׃ (יח) וַיָּנָס
אֲרָם מִלִּפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּהֲרֹג דָּוִיד מֵאֲרָם
שִׁבְעַת אֲלָפִים רֶכֶב וְאַרְבָּעִים אֶלֶף אִישׁ
רַגְלִי וְאֵת שׁוֹפַךְ שַׂר־הַצָּבָא הֵמִית׃
(יט) וַיִּרְאוּ עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי
יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁלִימוּ עִם־דָּוִיד וַיַּעַבְדֻהוּ וְלֹא־
אָבָה אֲרָם לְהוֹשִׁיעַ אֶת־בְּנֵי־עַמּוֹן עוֹד׃

XXVI. Eroberung Rabbah's. — Kriege mit den Pelischthim.

20. 1. Und es geschah zur Zeit der Rückkehr des Jahres, zur Zeit, wenn die Könige ausziehen, da führte Joab das Kriegsheer und verheerte das Land der Söhne Ammon's, und kam und belagerte Rabbah, David aber blieb in Jeruschalajim; und Joab schlug Rabbah und zerstörte es. 2. Und David nahm die Krone ihrem Könige von seinem Haupte, und fand sie an Gewicht ein Kikkar Gold und Edelsteine daran, und sie kam über das Haupt David's, und Beute der Stadt führte er viel aus. 3. Und das Volk darinnen führte er hinaus, und zerschnitt sie mit Sägen und mit eisernen Dreschwagen und mit Aexten. Und so that David mit allen Städten

כ (א) וַיְהִי לְעֵת תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת ׀
צֵאת הַמְּלָכִים וַיִּנְהַג יוֹאָב אֶת־חֵיל הַצָּבָא
וַיַּשְׁחֵת ׀ אֶת־אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹן וַיָּבֹא וַיָּצַר
אֶת־רַבָּה וְדָוִיד יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלִָם וַיַּךְ יוֹאָב
אֶת־רַבָּה וַיֶּהֶרְסֶהָ׃ (ב) וַיִּקַּח דָּוִיד אֶת־
עֲטֶרֶת־מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ וַיִּמְצָאָהּ ׀
מִשְׁקַל כִּכַּר־זָהָב וּבָהּ אֶבֶן יְקָרָה וַתְּהִי
עַל־רֹאשׁ דָּוִיד וּשְׁלַל הָעִיר הוֹצִיא הַרְבֵּה
מְאֹד׃ (ג) וְאֶת־הָעָם אֲשֶׁר־בָּהּ הוֹצִיא
וַיָּשַׂר בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִיצֵי הַבַּרְזֶל וּבַמְּגֵרוֹת

v. 2. ב״א עֲטֶרֶת־

20. 12) Eroberung Rabbah's, Kriege mit den Pelischthim. — 1. Gleich 2 Schem. 11, 1. mit einem eigenen Schluß, weil der Chronist die Begebenheit mit Bathscheba übergeht, indem er überhaupt die Familienangelegenheiten David's und Schelomohs nicht berührt, (so auch nicht die Vorgänge mit Abschalom.) — 2. 3. Gleich 2 Schem. 12, 30. 31. Man hat die verschiedenartigsten Erklärungen versucht, um zu deuten, wie eine Krone von so außerordentlichem Gewicht auf dem Haupte zu tragen gewesen. Am einleuchtendsten aber ist die Raschi's und Rdak's, daß dies eine Krone war,

וְכֵן יַעֲשֶׂה דָוִיד לְכֹל עָרֵי בְנֵי־עַמּוֹן וַיָּשָׁב
דָּוִיד וְכָל־הָעָם יְרוּשָׁלִָם׃ (ד) וַיְהִי אַחֲרֵי־
כֵן וַתַּעֲמֹד מִלְחָמָה בְּגֶזֶר עִם־פְּלִשְׁתִּים
אָז הִכָּה סִבְּכַי הַחֻשָׁתִי אֶת־סִפַּי מִילִדֵי
הָרְפָא וַיִּכָּנֵעוּ׃ (ה) וַתְּהִי־עוֹד מִלְחָמָה
אֶת־פְּלִשְׁתִּים וַיַּךְ אֶלְחָנָן בֶּן־יָעוּר אֶת־
לַחְמִי אֲחִי גָּלְיָת הַגִּתִּי וְעֵץ חֲנִיתוֹ כִּמְנוֹר
אֹרְגִים׃ (ו) וַתְּהִי־עוֹד מִלְחָמָה בְּגַת וַיְהִי
אִישׁ מִדָּה וְאֶצְבְּעֹתָיו שֵׁשׁ־וָשֵׁשׁ עֶשְׂרִים
וְאַרְבַּע וְגַם־הוּא נוֹלַד לְהָרָפָא׃ (ז) וַיְחָרֵף
אֶת־יִשְׂרָאֵל וַיַּכֵּהוּ יְהוֹנָתָן בֶּן־שִׁמְעָא
אֲחִי דָוִיד׃ (ח) אֵל נוּלְּדוּ לְהָרָפָא בְּגַת
וַיִּפְּלוּ בְיַד־דָּוִיד וּבְיַד־עֲבָדָיו׃

כא (א) וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל־יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת
אֶת־דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת־יִשְׂרָאֵל׃ (ב) וַיֹּאמֶר

נ״א וַיְהִי v. 4.
יעיר ק׳ v. 5.
דגש אחר שורק v. 8.

der Söhne Ammon's; dann kehrte David und das ganze Volk wieder nach Jeruschalajim. —
4. Und es geschah hernachmals, da entstand Krieg zu Geser mit den Pelischthim. Damals schlug Sibchai, der Chuschathi, den Siphai aus dem Geschlechte des Rapha, und sie wurden gedemüthigt. 5. Und nochmals war Streit mit den Pelischthim; da schlug Elchanan, Sohn Jair's, den Lachmi, Bruder Goljath's, des Gitthi, und der Schaft seines Speers war wie ein Weberbaum. 6. Und es war wiederum Streit zu Gath, da war ein Mann von großer Länge, und seiner Finger und Zehen je sechs, vier und zwanzig, und auch er war geboren dem Rapha. 7. Und er lästerte Jisrael, da schlug ihn Jehonathan, der Sohn Schimea's, des Bruders David's. 8. Diese wurden geboren dem Rapha in Gath, und sie fielen durch die Hand David's und durch die Hand seiner Diener. —

XXVII. Zählung des Volkes und Pest.

21. 1. Und ein Ankläger erhob sich wider Jisrael und erregte David, Jisrael zu zählen. 2. Da sprach David zu Joab und zu den Fürsten

die nicht auf dem Haupte getragen ward, sondern über dem Haupte, nämlich über dem Thronsessel aufgehangen war. Die alten Monarchen gebrauchten zu diesen Zwecken Kronen von außerordentlichem Gewicht und Werthe. Athenäus erwähnt einige außerordentlich große Kronen, namentlich die der Ptolemäer von Aegypten. So haben auch die früheren persischen Könige Kronen gehabt, die an goldenen Ketten hingen, wie zur Zeit Khusran's (Chosroes) mit dem Beinamen Nuschiravan, dessen Krone an so feinen goldenen Ketten über seinem Haupte hing, daß sie in geringer Entfernung nicht sichtbar waren. — In V. 3. hat der Chron. das bestimmtere וישר für וישם bei Schem., dagegen den Schreibefehler במגרות (da במגרה vorangeht, für במגזרות.) Ganz und gar fehlen die Worte: והעביר אותם במלבן. Diese letzteren Worte verhindern die Annahme Einiger, daß וישם (das sich auch in einigen Codd. der Chron. findet bei Kennic.,) das richtigere, und der Sinn sei: D. stellte die Ammon. als Sklaven zum Sägen ff. an. Denn העביר, wie באש (5 M. 18, 10.), למלך (3 M. 18, 21.) ist der technische Ausdruck für Menschen in Feuer verbrennen. — 4—8. Gleich 2 Schem. 21, 18—22., wozu s. Anm. Wir fügen nur hinzu, daß Schem. das sonst nirgends vorkommende „Gob" als Schauplatz angiebt, während der Chron. das bekannte „Geser" s. II. S. 55. — Wir geben jetzt dem Berichte des Chronisten den Vorzug, denn nach Schem. hatte Raphah 4 Söhne, die durch David und seine Diener fielen. David selbst schlug den Goliath, Sibchai der Saph, Elchanan den Lachmi, und Jehonathan den Sechsfingrigen. Schem. V. 19. zeigt überhaupt Fehler, denn ארגים bei יערי ist offenbar vom כמנור ארגים am Schlusse des V. gekommen. —

21. 13) Zählung Jisrael's und darauf folgende Pest. Diese Erzählung stimmt im eigentlichen Inhalt und auch zumeist wörtlich mit 2 Schem. 24 überein, wozu s. Anmerk. Doch hat die Erzählung, außer einzelnen Verschiedenheiten, beim Chron. eine wesentlich andere Färbung erhalten. 1) Während Schem. V. 1. Gott, weil er über Jisr. zürnte, David zur Zählung des Volkes anregen läßt, überweist dies der Chron. dem שטן Satan, (er braucht

דָּוִיד אֶל־יוֹאָב וְאֶל־שָׂרֵי הָעָם לְכוּ סִפְרוּ
אֶת־יִשְׂרָאֵל מִבְּאֵר שֶׁבַע וְעַד־דָּן וְהָבִיאוּ
אֵלַי וְאֵדְעָה אֶת־מִסְפָּרָם׃ (ג) וַיֹּאמֶר
יוֹאָב יוֹסֵף יְהוָה עַל־עַמּוֹ כָּהֵם מֵאָה
פְעָמִים הֲלֹא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כֻּלָּם לַאדֹנִי
לַעֲבָדִים לָמָּה יְבַקֵּשׁ זֹאת אֲדֹנִי לָמָּה
יִהְיֶה לְאַשְׁמָה לְיִשְׂרָאֵל׃ (ד) וּדְבַר־הַמֶּלֶךְ
חָזַק עַל־יוֹאָב וַיֵּצֵא יוֹאָב וַיִּתְהַלֵּךְ בְּכָל־
יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹא יְרוּשָׁלִָם׃ (ה) וַיִּתֵּן יוֹאָב
אֶת־מִסְפַּר מִפְקַד־הָעָם אֶל־דָּוִיד וַיְהִי
כָל־יִשְׂרָאֵל אֶלֶף אֲלָפִים וּמֵאָה אֶלֶף
אִישׁ שֹׁלֵף חֶרֶב וִיהוּדָה אַרְבַּע מֵאוֹת
וְשִׁבְעִים אֶלֶף אִישׁ שֹׁלֵף חָרֶב׃ (ו) וְלֵוִי
וּבִנְיָמִן לֹא פָקַד בְּתוֹכָם כִּי־נִתְעַב דְּבַר־
הַמֶּלֶךְ אֶת־יוֹאָב׃ (ז) וַיֵּרַע בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים
עַל־הַדָּבָר הַזֶּה וַיַּךְ אֶת־יִשְׂרָאֵל׃ (ח)
וַיֹּאמֶר דָּוִיד אֶל־הָאֱלֹהִים חָטָאתִי מְאֹד
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְעַתָּה
הַעֲבֶר־נָא אֶת־עֲוֺן עַבְדְּךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי

נ״א עַמּוֹ ׀ כָּהֵם v. 3.

des Volkes: Gehet, zählet Jisrael von Beer
Scheba bis Dan, und berichtet mir, daß ich
ihre Zahl wisse.
3. Und Joab sprach: Es füge
der Ewige zu seinem Volke, so viel ihrer sind,
hundert Male; sind sie nicht, mein Herr, o König, Alle meinem Herrn zu Unterthanen? warum fordert dies mein Herr? warum soll es
Jisrael zur Verschuldung werden?
4. Aber das
Wort des Königs blieb fest gegen Joab, und
Joab zog aus und wandelte durch ganz Jisrael,
und kam nach Jeruschalajim.
5. Da übergab
Joab die Zahl der Musterung des Volkes dem
David; und es war ganz Jisrael tausend mal
tausend und hunderttausend Mann, die das
Schwert zogen, und Jehudah vierhundert und
siebenzigtausend Mann, die das Schwert zogen.
6. Aber Levi und Binjamin hatte er nicht unter ihnen gemustert, denn ein Abscheu war der
Befehl des Königs für Joab.
7. Und es mißfiel in den Augen Gottes diese Sache, und er
schlug Jisrael.
8. Da sprach David zu Gott:
Ich habe sehr gesündigt, daß ich diese Sache gethan, und nun, verzeihe doch die Sünde deines
Knechtes, denn ich habe sehr thöricht gehandelt.

übrigens dasselbe Wort wie Schem. ויסת.) Warum dies der Chron. gethan, geht aus V. 7. hervor, der völlig vom Chron. herrührt. Dieser fand einen zu großen Widerspruch darin, daß Gott David zur Zählung angeregt und dann die That als mißfällig bestraft haben soll. Er überträgt daher die Anregung einem Dritten, שטן. Wie immer eine metaphysirende Theologie irre geht, hat der Chron. statt der einfachen Anschauung, welche den Ursprung plötzlicher Gedanken in Gott sucht, dem Menschen aber die Aufgabe zutheilt, das, was nach tieferm Erwägen böse erscheinen muß, in sich zu überwinden, so daß er, falls er es dennoch thuet, straffällig ist, ein Drittes herangebracht, das er שטן benennt. Wir sahen S. 283. 481, daß השטן bei Secharj. und im Buche Jjob visionair als die Personifikation der niedern Natur des Menschen und dann der Anklage und der Beschuldigung des Menschen aus jener heraus gebraucht wurde. Dessen bedient sich nun der Chron., um in David jenen bösen Gedanken anregen zu lassen, also als Personifikation der bösen Begierde im Menschen — denn aus solcher, sei es Herrschsucht, Eroberungssucht, Habsucht oder Uebermuth, entstand der Gedanke der Zählung bei David — da der Chron. dem ganzen Berichte die Färbung des Visionairen geben will. Zu bemerken ist hierbei, daß er שטן, nicht השטן (wie bei Secharj. und Jjob) schreibt, und daß nichts weiter von diesem in dem ganzen Berichte vorkömmt, so daß in der That hier שטן mehr eine Redeformel, und am wenigsten den Glauben an ein selbständiges Wesen als „Prinzip des Bösen" und an einen „abgefallenen Engel" enthält, Rdak.: שטן, הוא הנטוע בלב האדם מנעוריו. Diese visionaire Färbung, die allerdings schon bei Schem. a. a. O. angeklungen ist, die aber der Chron. ungleich verstärken wollte, erhellt 2) daraus, daß er schon V. 12. die Pest als „Engel des Ewigen, verderbend im ganzen Gebiete Jisrael's" personifizirt, was bei Schem. erst in der weitern Entwicklung der Sache V. 16. geschieht. Aber auch da verstärkt der Chron. den Ausdruck, indem er

מְאֹד׃ (ט) וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־גָּד חֹזֵה דָוִיד
לֵאמֹר׃ (י) לֵךְ וְדִבַּרְתָּ אֶל־דָּוִיד לֵאמֹר
כֹּה אָמַר יְהוָה שָׁלוֹשׁ אֲנִי נֹטֶה עָלֶיךָ
בְּחַר־לְךָ אַחַת מֵהֵנָּה וְאֶעֱשֶׂה־לָּךְ׃ (יא)
וַיָּבֹא גָד אֶל־דָּוִיד וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה־אָמַר
יְהוָה קַבֶּל־לָךְ׃ (יב) אִם־שָׁלוֹשׁ שָׁנִים
רָעָב וְאִם־שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים נִסְפֶּה מִפְּנֵי־
צָרֶיךָ וְחֶרֶב אוֹיְבֶיךָ ׀ לְמַשֶּׂגֶת וְאִם־שְׁלֹשֶׁת
יָמִים חֶרֶב יְהוָה ׀ וְדֶבֶר בָּאָרֶץ וּמַלְאַךְ
יְהוָה מַשְׁחִית בְּכָל־גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וְעַתָּה
רְאֵה מָה־אָשִׁיב אֶת־שֹׁלְחִי דָּבָר׃ (יג)
וַיֹּאמֶר דָּוִיד אֶל־גָּד צַר־לִי מְאֹד אֶפְּלָה־
נָּא בְיַד־יְהוָה כִּי־רַבִּים רַחֲמָיו מְאֹד וּבְיַד־
אָדָם אַל־אֶפֹּל׃ (יד) וַיִּתֵּן יְהוָה דֶּבֶר
בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּפֹּל מִיִּשְׂרָאֵל שִׁבְעִים אֶלֶף
אִישׁ׃ (טו) וַיִּשְׁלַח הָאֱלֹהִים ׀ מַלְאָךְ ׀
לִירוּשָׁלַםִ לְהַשְׁחִיתָהּ וּכְהַשְׁחִית רָאָה
יְהוָה וַיִּנָּחֶם עַל־הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ
הַמַּשְׁחִית רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ
יְהוָה עֹמֵד עִם־גֹּרֶן אָרְנָן הַיְבוּסִי׃ (טז)
וַיִּשָּׂא דָוִיד אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־מַלְאַךְ

ב״א לָךְ v. 10.

9. Und der Ewige redete zu Gad, dem Seher
David's, sprechend: 10. Geh und rede zu Da-
vid, sprechend: So spricht der Ewige: dreierlei
lege ich dir vor, wähle dir eins davon, und ich
werde es dir thun. 11. Da ging Gad zu
David und sprach zu ihm: So spricht der
Ewige: wähle dir! 12. Ob drei Jahre
Hungersnoth, oder drei Monde hingerafft
werden vor deinen Drängern, indem das
Schwert deiner Feinde erreichet, oder daß drei
Tage das Schwert des Ewigen und die Pest
im Lande sei, und der Engel des Ewigen
verderbend im ganzen Gebiete Jisrael's? Und
nun schaue, was ich erwiedre dem, der mich
sendet. 13. Da sprach David zu Gad: Es
ist mir sehr angst, laß mich doch fallen in die
Hand des Ewigen, denn sehr groß ist seine
Barmherzigkeit, aber in die Hand des Menschen
möchte ich nicht fallen! 14. Und der Ewige gab
die Pest in Jisrael, und es fielen von Jisrael
siebenzig tausend Mann. 15. Und Gott sandte
einen Engel nach Jeruschalajim, es zu verderben;
aber als er verderbte, sah es der Ewige und er-
barmte sich über das Unglück und sprach zu dem
Engel, der verderbte: Genug, nun ziehe deine
Hand zurück! Und der Engel des Ewigen stand
bei der Tenne Arnan's, des Jebußi. 16. Und
David hob seine Augen auf, und als er den En-

3) V. 15. sagt: „Gott sandte einen Engel nach Jeruschalajim," und 4) statt: „Und David sprach zum Ewigen, als er sah den Engel, der das Volk schlug und sprach," V. 16: „Und D. hob seine Augen auf, und als er den Engel des Ewigen sah, stehend zwischen Himmel und Erde, und sein Schwert gezückt in seiner Hand ausgestreckt über Jerusch., da fielen David und die Aeltesten, mit Säcken bekleidet, auf ihr Angesicht und D. sprach" — womit D. völlig auf das Gebiet der Vision gesetzt ist, und den Engel in bestimmtester Gestalt sieht. Daher setzt der Chron. in konsequenter Durchführung 5) hinzu V. 18: „Und der Engel des Ewigen sprach zu Gad." Darum läßt er 6) V. 20. einschiebend, auch den Arnan und seine vier Söhne den Engel sehen und sich aus Schrecken verbergen. Darum endlich schließt er, indem 7) V. 27. lautet: „und der Ewige sprach zu dem Engel, und der steckte sein Schwert wieder in die Scheide," während bei Schem. V. 25. es einfach heißt: „und der Ewige ließ sich erflehen vom Lande, und der Seuche wurde gewehrt in Jisrael." Während also Schem. V. 16. 17. nur in gehobenem Ton von einem „Engel des Ewigen" spricht, führt der Chron. dies in einem ausführlichen Gemälde in den einzelnsten Zügen durch. Zu dieser visionairen Staffage gehört es denn auch, wenn er V. 26. zusetzt, daß das Opfer D.'s durch vom Himmel gefallenes Feuer verzehrt worden. Ist aber die leise visionaire Färbung bei Schem. erklärlich, indem dadurch der innere Zusammenhang, in welchen die Zählung des Volkes, die Pest und deren plötzlicher Stillstand gebracht wurden, zugänglich werden sollte: so ist diese Durchar-

gel des Ewigen sah, stehend zwischen Erde und
Himmel, und sein Schwert gezückt in seiner Hand,
ausgestreckt über Jeruschalajim: da fielen David
und die Aeltesten, mit Säcken bekleidet, auf ihr
Angesicht, 17. und David sprach zu Gott: Habe
ich nicht geboten, das Volk zu zählen? So bin
ich es, der ich gesündigt und übel gethan: doch
diese, die Heerde, was haben sie gethan? Ewiger,
mein Gott, möge deine Hand wider mich sein
und wider das Haus meines Vaters, aber wider
dein Volk nicht zur Seuche! 18. Und der Engel
des Ewigen sprach zu Gad, zu David zu sprechen,
daß David hinaufziehe, zu errichten dem Ewigen
einen Altar in der Tenne Arnan's, des Jebußi.
19. Und David ging hinauf nach dem Worte
Gad's, das er geredet im Namen des Ewigen.
20. Und Arnan wandte sich, und sah den Engel,
und seine vier Söhne mit ihm, da versteckten sie
sich; Arnan drosch eben Weizen. 21. Da kam
David zu Arnan, und Arnan blickte auf und
sah David, und kam heraus aus der Tenne,
und beugete vor David das Antlitz zur Erde.
22. Da sprach David zu Arnan: Gib mir den
Platz der Tenne, daß ich darauf einen Altar
baue dem Ewigen, um volles Silber gib ihn
mir, auf daß die Seuche abgewehret werde vom

יְהוָה עֹמֵד בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם וְחַרְבּוֹ
שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ נְטוּיָה עַל־יְרוּשָׁלָםִ וַיִּפֹּל
דָּוִיד וְהַזְּקֵנִים מְכֻסִּים בַּשַּׂקִּים עַל־
פְּנֵיהֶם׃ (יז) וַיֹּאמֶר דָּוִיד אֶל־הָאֱלֹהִים
הֲלֹא אֲנִי אָמַרְתִּי לִמְנוֹת בָּעָם וַאֲנִי־הוּא
אֲשֶׁר־חָטָאתִי וְהָרֵעַ הֲרֵעוֹתִי וְאֵלֶּה הַצֹּאן
מֶה עָשׂוּ יְהוָה אֱלֹהַי תְּהִי נָא יָדְךָ בִּי
וּבְבֵית אָבִי וּבְעַמְּךָ לֹא לְמַגֵּפָה׃ (יח)
וּמַלְאַךְ יְהוָה אָמַר אֶל־גָּד לֵאמֹר לְדָוִיד
כִּי ׀ יַעֲלֶה דָוִיד לְהָקִים מִזְבֵּחַ לַיהוָה
בְּגֹרֶן אָרְנָן הַיְבֻסִי׃ (יט) וַיַּעַל דָּוִיד
בִּדְבַר־גָּד אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּשֵׁם יְהוָה׃ (כ)
וַיָּשָׁב אָרְנָן וַיַּרְא אֶת־הַמַּלְאָךְ וְאַרְבַּעַת
בָּנָיו עִמּוֹ מִתְחַבְּאִים וְאָרְנָן דָּשׁ חִטִּים׃
(כא) וַיָּבֹא דָוִיד עַד־אָרְנָן וַיַּבֵּט אָרְנָן
וַיַּרְא אֶת־דָּוִיד וַיֵּצֵא מִן־הַגֹּרֶן וַיִּשְׁתַּחוּ
לְדָוִיד אַפַּיִם אָרְצָה׃ (כב) וַיֹּאמֶר דָּוִיד
אֶל־אָרְנָן תְּנָה־לִּי מְקוֹם הַגֹּרֶן וְאֶבְנֶה־בּוֹ
מִזְבֵּחַ לַיהוָה בְּכֶסֶף מָלֵא תְּנֵהוּ לִי

beitung bei dem spätern Nacherzähler um so einleuchtender, da er etwaigem Zweifel durch konkrete Gestaltung und Ausführlichkeit dieses Momentes entgegentreten wollte. — Andere Verschiedenheiten sind nun noch: a. daß der Chron. das Mißfallen Joab's an der Zählung noch stärker hervorhebt V. 3. als Schem. V. 3., wodurch die Schuld D.'s noch mehr hervorsticht; b. daß der Chron. den Zug Joab's durch das Land ausläßt, hingegen c. angiebt, daß Levi und Binjamin nicht mitgezählt worden V. 6. Die Zusammenstellung gerade dieser beiden Stämme bezeugt die Wahrheit der Angabe, da gar nicht abzusehen, warum der Chron. willkührlich diese beiden hätte ausnehmen sollen, da in der That auch bei Schem. V. 3. Joab seinen Widerwillen bezeugt, er nun das überall zerstreute Levi nicht zählte, weil dies niemals unter Jisr. mitgezählt ward, und Binjamin nicht, weil er zögerte, und, bis er zu Binjamin auf dem Rückwege kam, D. seinen Sinn geändert hatte. d. die Zahlen. Ihre Verschiedenheiten sind:

	4 M. 26.	2 Schem. 24.	1 Chron. 21.
Jisrael, Levi und Binjamin nicht mitgezählt	493,550	800,000	1,100,000
Juda	74,600	500,000	470,000

Trotz allen Kämpfen, welche Jisr., seitdem es Canaan in Besitz genommen, bestanden, konnte es in den fast 5 Jahrhunderten so bedeutend herangewachsen sein. Die verschiedenen Angaben bei Schem. und Chron. lassen sich nicht ausgleichen, aber zu bemerken ist, daß die Zahl Jisrael's zu der von Juda verhältnißmäßiger beim Chron. als bei Schem. ist. Die Zahlen würden immer eine Bevölkerung von ca. 6 Millionen voraussetzen. Den Einwand, daß Paläst. so viele Menschen nicht habe ernähren können, widerlegen die Bemerkungen, daß Paläst. unter David größern Umfangs gewesen, daß es sehr fruchtbar war, daß jeder Jisraelit ein eigenes Stück Land hatte, was stets die höchste Kultur des Bodens zur Folge hat, daß das Vieh in die benachbarten „Wüsten" zur Weide gesandt ward, und daß die

וְתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה מֵעַל הָעָם׃ (כג) וַיֹּאמֶר
אָרְנָן אֶל־דָּוִיד קַח־לָךְ וְיַעַשׂ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ
הַטּוֹב בְּעֵינָיו רְאֵה נָתַתִּי הַבָּקָר לָעֹלוֹת
וְהַמּוֹרִגִּים לָעֵצִים וְהַחִטִּים לַמִּנְחָה הַכֹּל
נָתָתִּי׃ (כד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ דָּוִיד לְאָרְנָן
לֹא כִּי־קָנֹה אֶקְנֶה בְּכֶסֶף מָלֵא כִּי לֹא־
אֶשָּׂא אֲשֶׁר־לְךָ לַיהוָה וְהַעֲלוֹת עוֹלָה חִנָּם׃
(כה) וַיִּתֵּן דָּוִיד לְאָרְנָן בַּמָּקוֹם שִׁקְלֵי זָהָב
מִשְׁקַל שֵׁשׁ מֵאוֹת׃ (כו) וַיִּבֶן שָׁם דָּוִיד
מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיַּעַל עֹלוֹת וּשְׁלָמִים וַיִּקְרָא
אֶל־יְהוָה וַיַּעֲנֵהוּ בָאֵשׁ מִן־הַשָּׁמַיִם עַל
מִזְבַּח הָעֹלָה׃ (כז) וַיֹּאמֶר יְהוָה לַמַּלְאָךְ
וַיָּשֶׁב חַרְבּוֹ אֶל־נְדָנָהּ׃ (כח) בָּעֵת הַהִיא
בִּרְאוֹת דָּוִיד כִּי־עָנָהוּ יְהוָה בְּגֹרֶן אָרְנָן
הַיְבוּסִי וַיִּזְבַּח שָׁם׃ (כט) וּמִשְׁכַּן יְהוָה
אֲשֶׁר־עָשָׂה מֹשֶׁה בַמִּדְבָּר וּמִזְבַּח הָעוֹלָה
בָּעֵת הַהִיא בַּבָּמָה בְּגִבְעוֹן׃ (ל) וְלֹא־יָכֹל
דָּוִיד לָלֶכֶת לְפָנָיו לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים כִּי
נִבְעַת מִפְּנֵי חֶרֶב מַלְאַךְ יְהוָה׃

Volke. 23. Und Arnan sprach zu David: Nimm ihn dir, und mein Herr, der König, thue was gut ist in seinen Augen; sieh, ich gebe die Rinder zu den Ganzopfern und die Dreschwagen zum Holze und den Waizen zum Speiseopfer, Alles gebe ich. 24. Da sprach der König David zu Arnan: Nein! sondern kaufen will ich es um volles Silber, denn nicht will ich nehmen, was dein ist, für den Ewigen, daß ich Opfer opferte umsonst! 25. Und David gab dem Arnan für den Platz sechshundert Schekel Goldes an Gewicht. 26. Und David baute daselbst einen Altar dem Ewigen, und brachte Ganz- und Friedensopfer und rief zum Ewigen, und der erhörte ihn mit Feuer vom Himmel auf den Ganzopferaltar. 27. Und der Ewige gebot dem Engel, und der steckte sein Schwert in die Scheide. 28. In dieser Zeit, als David gesehen, daß ihn der Ewige auf der Tenne Arnan's, des Jebußi, erhörte, opferte er daselbst. 29. Aber die Wohnung des Ewigen, welche Moscheh in der Wüste gemacht, und der Ganzoperaltar war in dieser Zeit auf der Höhe in Gibeon. 30. Doch David konnte nicht zu demselben gehen, Gott zu suchen, denn er war erschrocken vor dem Schwerte des Engels des Ewigen. —

XXVIII. Vorbereitungen zum Tempelbau.

22. 1. Da sprach David: Hier sei das Haus des Ewigen, Gottes, und hier der Altar

כב (א) וַיֹּאמֶר דָּוִיד זֶה הוּא בֵּית יְהוָה
הָאֱלֹהִים וְזֶה־מִזְבֵּחַ לְעֹלָה לְיִשְׂרָאֵל׃

Bedürfnisse der Menschen in jenen Ländern viel geringer sind, als in den kälteren Klimaten. e. V. 12. „drei Jahr Hungersnoth," richtiger als bei Schem. V. 13. „sieben Jahre" f. Der Chron. überliefert die Tradition, daß die Tenne des Aravnah oder Arnan da war, wo Schelomoh den Tempel erbaute, (auf dem Berge Morijah) 2 Chr. 3, 1., wovon Schem. allerdings nichts bemerkt, dem aber der das. V. 16. erwähnte Umstand nicht widerspricht, daß bei Jerusch. die Pest stehen blieb. Darum die Angaben V. 28—30. 22, 1., darum aber auch V. 25. die ungleich höhere Angabe des Preises, den D. dem Arnan gezahlt hat, als Schem. V. 24., indem er bei Schem. „die Tenne und das Rind," bei Chron. המקום, also den ganzen Berg erkaufte, was immer nachträglich geschehen sein konnte. Noch jetzt zeigen die Muselmänner den Felsen es-Sukhrah unter der großen Kuppel der Moschee gl. N. an der Stelle des Tempels, mit einem ausgehöhlten Gemach als den Stein, auf welchem Jakob schlief und der Engel der Pest stand, als er Jerusch. schlagen wollte. — So ist dieses Kapitel auch ein besonderes Zeugniß, wie der Chron. die gegebene Urkunde überarbeitete. —

22. 14) **Vorbereitungen zum Tempelbau.** — Von hier ab bis zum Schlusse des ersten Buches tritt der Chronist als selbstständiger Berichterstatter auf. Der wesentlichste Inhalt dieser Stücke ist: Vorkehrungen, die D. zum Bau des Tempels getroffen (K. 22.), die Organisation des Leviteninstitutes durch David (K. 23—26.), die Organisation

(ב) וַיֹּאמֶר דָּוִיד לִכְנוֹס אֶת־הַגֵּרִים אֲשֶׁר
בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲמֵד חֹצְבִים לַחְצוֹב
אַבְנֵי גָזִית לִבְנוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים׃ (ג)
וּבַרְזֶל ׀ לָרֹב לַמִּסְמְרִים לְדַלְתוֹת
הַשְּׁעָרִים וְלַמְחַבְּרוֹת הֵכִין דָּוִיד וּנְחֹשֶׁת
לָרֹב אֵין מִשְׁקָל׃ (ד) וַעֲצֵי אֲרָזִים לְאֵין
מִסְפָּר כִּי־הֵבִיאוּ הַצִּידֹנִים וְהַצֹּרִים עֲצֵי
אֲרָזִים לָרֹב לְדָוִיד׃ (ה) וַיֹּאמֶר דָּוִיד
שְׁלֹמֹה בְנִי נַעַר וָרָךְ וְהַבַּיִת לִבְנוֹת
לַיהוָה לְהַגְדִּיל ׀ לְמַעְלָה לְשֵׁם וּלְתִפְאֶרֶת
לְכָל־הָאֲרָצוֹת אָכִינָה נָּא לוֹ וַיָּכֶן דָּוִיד
לָרֹב לִפְנֵי מוֹתוֹ׃ (ו) וַיִּקְרָא לִשְׁלֹמֹה

zum Ganzopfer für Jisrael. 2. Und David befahl die Fremdlinge zu versammeln, welche im Lande Jisrael, und bestellte Steinhauer, Werksteine zu hauen, das Haus Gottes zu bauen; 3. und Eisen in Menge zu Nägeln an den Thorpforten und zu Klammern bereitete David, und Kupfer in Menge nicht zu wägen, 4. und Zedernholz, nicht zu zählen, denn die Zidonim und Zorim brachten Zedernholz in Menge dem David. 5. Da sprach David: Schelomoh, mein Sohn, ist jung und zart, und das Haus, das dem Ewigen zu bauen ist, soll überaus groß werden, zu Namen und Ruhm in allen Ländern; so will ich es ihm vorbereiten. So bereitete David in Fülle vor vor seinem Tode. 6. Und er berief seinen Sohn

des Heeres, Beamte (K.27), weitere Vorbereitungen zum Tempelbau und David's Tod (K.28.29.) Gegen die Wahrhaftigkeit des Inhalts dieser Kapp. sind nun viele Bedenken erhoben worden, die wir näher zu prüfen haben. Gegen den Inhalt des K.22. wurden zunächst Zweifel erhoben, daß D. Vorkehrungen, und zwar so bedeutende, zum Tempelbau getroffen habe, da die Bücher Schem. und Kön. hiervon nichts enthalten. Allein diese Bücher enthalten auch nichts wesentlich dem Widersprechendes. Denn was 1 Kön. 5. erzählt wird, betrifft immer nur den Anfang des wirklichen Baues durch Schelomoh, nachdem Jahre seit den Vorbereitungen David's vergangen waren. Von einem thatkräftigen Charakter wie D. läßt sich aber allerdings voraussetzen, daß, wenn er auch selbst den Tempel nicht bauen sollte, was er doch unleugbar Anfangs gewollt 2 Schem. 7. 1 Chron. 17., er doch an Ortsbestimmung, Materialien, Entwürfen, Arbeitern und Sachkundigen das Möglichste vorbereitete. Man erwäge, daß es durchaus D.'s Plan war, Jerusch., wie zur Residenz des Königs, so auch zum Sitze des jisr. Kultus zu machen, daß er deshalb trotz Hindernissen wenigstens die Bundeslade nach Jerusch. brachte, und daß er gewiß mit Bedauern das mosaische Zelt und die Opferstätte noch außerhalb Jerusch.'s sah. Die prophetische Partei (in Nathan repräsentirt) sah die Verbindung der königl. Residenz und der Gottesstätte an einem Orte nicht gern, und zwar um diese von jener in nicht zu großer Abhängigkeit zu bringen. Sie erhob deshalb Hindernisse, die sich jedoch nur als persönlicher Natur darstellen konnten, und die daher D. dadurch beseitigen wollte, daß er den Bau möglichst sicher stellte, und ihn als theures Vermächtniß dem Sohne hinterließ. Viel Zeugniß dafür giebt die Konsequenz des Chron., der 2 Chr. 2, 6. 13. 16. 3, 1. wieder darauf zurückweist. Aus demselben Grunde ist aber auch das Motiv, das hier V. 8. dafür, daß D. den Tempel nicht bauen sollte, angegeben wird, durchaus nicht als erdichtet anzusehen. Die Gegner des Chron. konnten nicht läugnen, daß 2 Schem. 7. eigentlich gar kein Grund angegeben worden; so ist es auch sichtlich, daß der Ausdruck 1 Kön. 5, 3. daß D. „nicht vermocht habe, ein Haus zu bauen dem Namen des Ewigen wegen des Krieges, womit sie ihn umgaben" nur oberflächlich ist, da ja D. trotz seinen Kriegen die Absicht gehabt hatte; da nun der Prophet an und für sich gegen den Tempelbau nichts einwenden konnte, daher vorläufig, D. gegenüber, nur persönliche Motive vertragen konnte, so war dies Motiv, daß D. zu viel Menschenblut vergossen, ein ebenso erhabenes als schlagendes, dem daher D. sich ergeben mußte. Der Grund ist auch so original und tiefsinnig, daß er als eines Spätern Erfindung nicht gelten kann. Es kommt nun die Frage herein: ob der Chronist hier auch nur ihm vorliegende Dokumente wörtlich aufnimmt, die er nur hier und da nach eigenem Sinne modifizirt? Wir möchten hier dies für die Kapp. 22. 28. und 29. darum bezweifeln, da er sonst wohl für Kap. 17., das mit 2 Schem. 7 übereinstimmt, dies Dokument eingeschoben hätte, und weil die vielen Reden in diesen drei Kapp. doch der Originalität entbehren. Es stellt sich vielmehr die Meinung heraus, daß hier der Chron. die, anderweitig überkommenen Fakten selbst überarbeitet und ausgeführt habe. — 1. In genauer Anlehnung an das Vorherg. Bestimmung der Lokalität für den zu bauenden Tempel. — 2. Vgl. 2 Chr. 2, 16. — 3. 4. Jedenfalls hat D. große Bauten vollführt, und zwar mit Hülfe der (Sydonier und Tyrer) Phönizier, namentlich des Königs Chiram, s. 2 Schem. 7, 11. 1 Chr. 14, 1. — 5. Die Epitheta, die hier Schelomoh gegeben werden, entscheiden über das wirkliche Alter Sch.'s nach dem hebr. Sprachgebrauche nichts. Denn auch 1 Kön. 3, 7. nennt er sich נער קטן, obschon Schelomoh bei seiner Thronbesteigung nicht

Schelomoh, und befahl ihm ein Haus zu bauen dem Ewigen, dem Gotte Jisrael's. 7. Und David sprach zu Schelomoh: Mein Sohn, ich hatte es in meinem Herzen, ein Haus zu bauen dem Namen des Ewigen, meines Gottes. 8. Da ward an mich das Wort des Ewigen, sprechend: Blut in Menge hast du vergossen und große Kriege hast du geführt; nicht du sollst meinem Namen ein Haus bauen, denn viel Blut hast du zur Erde vergossen vor mir. 9. Siehe, ein Sohn wird dir geboren, er wird ein Mann der Ruhe sein, ich werde ihm Ruhe schaffen vor all seinen Feinden ringsum, denn Friederich soll sein Name sein, und Friede und Ruhe will ich Jisrael geben in seinen Tagen. 10. Er soll ein Haus meinem Namen bauen, und er soll mir zum Sohne sein, und ich ihm zum Vater, und ich will festigen den Thron seines Königthums über Jisrael immerdar. 11. Nun, mein Sohn, es sei der Ewige mit dir, daß es dir gelinge, so sollst du das Haus des Ewigen, deines Gottes, bauen, wie er über dich ausgesaget. 12. Nur gebe dir der Ewige Verstand und Einsicht, und setze dich über Jisrael ein, und daß du wahrest die Lehre des Ewigen, deines Gottes. 13. Dann wird es dir gelingen, wenn du die Gesetze und Rechte zu thun wahrest, welche der Ewige Moscheh für Jisrael geboten; sei stark und fest, fürchte nicht und zage nicht! 14. Und siehe, in meinem Drangsal habe ich für das Haus des Ewigen vorbereitet an Golde hunderttausend Kikkar, und an Silber tausendmaltausend Kikkar, und an Kupfer und Eisen

בנו ויצוהו לבנות־בית ליהוה אלהי
ישראל: (ז) ויאמר דויד לשלמה בנו
אני היה עם־לבבי לבנות בית לשם
יהוה אלהי: (ח) ויהי עלי דבר־יהוה
לאמר דם לרב שפכת ומלחמות גדלות
עשית לא־תבנה בית לשמי כי דמים
רבים שפכת ארצה לפני: (ט) הנה־בן
נולד לך הוא יהיה איש מנוחה והניחותי
לו מכל־אויביו מסביב כי שלמה יהיה
שמו ושלום ושקט אתן על־ישראל
בימיו: (י) הוא־יבנה בית לשמי והוא
יהיה־לי לבן ואני־לו לאב והכינותי
את־כסא מלכותו על־ישראל עד־עולם:
(יא) עתה בני יהי יהוה עמך והצלחת
ובנית בית יהוה אלהיך כאשר דבר
עליך: (יב) אך יתן־לך יהוה שכל ובינה
ויצוך על־ישראל ולשמור את־תורת
יהוה אלהיך: (יג) אז תצליח אם־תשמור
לעשות את־החקים ואת־המשפטים
אשר צוה יהוה את־משה על־ישראל
חזק ואמץ אל־תירא ואל־תחת: (יד)
והנה בעניי הכינותי לבית־יהוה זהב
ככרים מאה־אלף וכסף אלף אלפים
ככרים ולנחשת ולברזל אין משקל כי

בני קרי v. 7. נ״א והניחותי v. 9.
נ״א שכל v. 12.
קמץ בז״ק v. 13.

zu jung gewesen sein kann, s. Anm. II. S. 506. und I. S. 231. — 6. Wenn auch D. nicht beschuldigt wird, unschuldiges Blut vergossen zu haben, so widerstreitet doch der Begriff eines Kriegers, dessen Leben Streiten und Blutvergießen zum Inhalt gehabt, der Absicht, die Stätte der Anbetung Dem zu errichten und zu heiligen, der die Liebe und die Versöhnung ist (Rdak.: בית המקדש שהוא לשלום ולכפרת עון ולעטרת תפלה). — 9. 10. Die Verse haben ihre Begründung, zum Theil wörtlich, in 2 Schem. 7, 11—14. 1 Chr. 17, 11—13., erscheinen aber gerade darum als Bearbeitung des Chronisten. שלמה von שלום mit hinzugefügtem ה für ן, ון „Friederich," Friedreich, Fried-

nicht zu wägen, denn in Menge ist es, und Holz und Steine habe ich vorbereitet, und du wirst noch hinzuthun; 15. und bei dir sind in Menge Werkleute, Steinhauer und Arbeiter in Stein und Holz, und allerlei Kunstverständige in jeder Arbeit; 16. Gold und Silber und Kupfer und Eisen nicht zu zählen: auf, und vollführ' es, und der Ewige sei mit dir! 17. Und David gebot allen Fürsten Jisrael's, seinem Sohn Schelomoh beizustehen: 18. Ist nicht der Ewige, euer Gott, mit euch, und schaffte euch Ruhe ringsum? Denn in meine Hand gab er die Bewohner des Landes, und bezwungen ward das Land vor dem Ewigen und vor seinem Volke. 19. Nun, richtet euer Herz und eure Seele darauf, den Ewigen, euern Gott, zu suchen, und erhebt euch und bauet das Heiligthum des Ewigen, Gottes, zu bringen die Lade des Bundes des Ewigen und die heiligen Geräthe Gottes in das Haus, das dem Namen des Ewigen gebaut wird. —

XXIX. Organisation der Priester und Leviten.

23. 1. Als David alt und lebenssatt war, machte er Schelomoh, seinen Sohn, zum Könige über Jisrael. 2. Da versammelte er alle Fürsten Jisrael's und die Priester und die Levijim. 3. Und die Levijim wurden gezählt vom dreißigsten Jahre und darüber, und ihre Zahl nach ihren Köpfen an Männern war achtund-

לרב היה ועצים ואבנים הכינותי ועליהם
תוסיף: (טו) ועמך לרב עשי מלאכה
חצבים וחרשי אבן ועץ וכל־חכם בכל־
מלאכה: (טז) לזהב לכסף ולנחשת
ולברזל אין מספר קום ועשה ויהי יהוה
עמך: (יז) ויצו דויד לכל־שרי ישראל
לעזר לשלמה בנו: (יח) הלא יהוה
אלהיכם עמכם והניח לכם מסביב כי ׀
נתן בידי את ישבי הארץ ונכבשה
הארץ לפני יהוה ולפני עמו: (יט)
עתה תנו לבבכם ונפשכם לדרוש
ליהוה אלהיכם וקומו ובנו את־מקדש
יהוה האלהים להביא את־ארון ברית־
יהוה וכלי קדש האלהים לבית הנבנה
לשם־יהוה:

כג (א) ודויד זקן ושבע ימים וימלך
את־שלמה בנו על־ישראל: (ב) ויאסף
את־כל־שרי ישראל והכהנים והלוים:
(ג) ויספרו הלוים מבן שלשים שנה
ומעלה ויהי מספרם לגלגלתם לגברים

נ״א לְזָהָב v. 16.

fertiger. — 11. חזק וגו׳ Phrase aus Josch. 1, 6. 7. 9. wie der ganze V. — 19. בעניי in meinen vielen Kriegen und Kämpfen. Die hier gegebenen Zahlen, wenn sie als wirkliche Zahlen angenommen werden sollten, wären so über alles mögliche Maaß hinaus, alles Geld der Welt würde nicht eine solche Summe ausmachen, und von dem Silber hätte der Tempel massiv gefertigt werden können, daß wir sie eben nur als hyperbolische Zahlen, um die unermeßliche Menge zu bezeichnen, als runde Zahlen für das folg. אין משקל anzusehen haben. —

23. 15) Organisation der Priester und Leviten (Kapp. 23—26.) Als Moscheh den Stamm der Leviten zum Dienste bestimmte, gab er demselben eine sorgfältige Organisation, deren Prinzipien bestanden: 1) in der Vertheilung in drei Familien, welchen 2) gesonderte Geschäfte zugetheilt wurden, und worin sie 3) erblich erhalten wurden, s. S. I. 690 ff. Von Joschua bis David war der Kultus immerwährenden Fluktuationen unterworfen. Mit D. trat aber eine völlige Umwandlung ein. Nicht allein daß die Kultusstätte fixirt und überhaupt in großem Maaßstabe instituirt ward, so kam mit D. auch ein ganz neues Element in den jisrael. Kultus herein, die Musik als Psalmodie, d. h. Psalmen, vorgetragen als, mit Instrumentalmusik begleiteter Gesang. Diese Momente erforderten daher eine Organisation der Leviten von Neuem, und zwar eine ganz neue. Es stellten sich jetzt vier Hauptgeschäfte der Leviten heraus: die eigentliche Priesterbedienung, die Musik, die Tempelwacht und das Lehr-, Richter- und Beamten-Amt im

dreißigtausend. 4. Von diesen sollten gesetzt sein an die Arbeit im Hause des Ewigen vierundzwanzigtausend, und Vorsteher und Richter sechstausend, 5. und viertausend Thorwärter, und viertausend lobsingend dem Ewigen mit Instrumenten, „die ich gemacht lobzusingen.“ 6. Und David theilte sie in Abtheilungen ab nach den Söhnen Levi's, nach Gerschon, Kehath und Merari. 7. Vom Gerschunni: Ladan und Schimëi. 8. Die Söhne Ladan's: das Haupt Jechiel und Setham und Joel, drei, 9. [die Söhne Schimëi's:] Schelomith und Chasiel und Haran, drei: dies sind die Stammhäupter von Ladan. 10. Und die Söhne Schimëi's: Jachath, Sina, und Jiusch und Beriah, dies sind die Söhne Schimëi's, vier. 11. Und Jachath war das Haupt, und Sisah der zweite, und Jiusch und Beriah hatten nicht viel Söhne, da wurden sie zu einem Stammhause in der Musterung. 12. Die Söhne Kehath's: Amram, Jizhar, Chebron und Ussiel, vier. 13. Die Söhne Amram's: Aharon und Moscheh. Aharon aber ward abgesondert, ihn als hochheilig zu heiligen, er und seine Söhne auf immer, um zu räuchern vor dem Ewigen, ihm zu dienen, und in seinem Namen zu segnen auf immer.

שְׁלֹשִׁים וּשְׁמוֹנָה אָלֶף׃ (ד) מֵאֵלֶּה לְנַצֵּחַ
עַל־מְלֶאכֶת בֵּית־יְהוָה עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה
אָלֶף וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטִים שֵׁשֶׁת אֲלָפִים׃
(ה) וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים שֹׁעֲרִים וְאַרְבַּעַת
אֲלָפִים מְהַלְלִים לַיהוָה בַּכֵּלִים אֲשֶׁר
עָשִׂיתִי לְהַלֵּל׃ (ו) וַיֶּחָלְקֵם דָּוִיד מַחְלְקוֹת
לִבְנֵי לֵוִי לְגֵרְשׁוֹן קְהָת וּמְרָרִי׃ (ז) לַגֵּרְשֻׁנִּי
לַעְדָּן וְשִׁמְעִי׃ (ח) בְּנֵי לַעְדָּן הָרֹאשׁ יְחִיאֵל
וְזֵתָם וְיוֹאֵל שְׁלֹשָׁה׃ (ט) בְּנֵי שִׁמְעִי
שְׁלֹמוֹת וַחֲזִיאֵל וְהָרָן שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה רָאשֵׁי
הָאָבוֹת לְלַעְדָּן׃ (י) וּבְנֵי שִׁמְעִי יַחַת
זִינָא וִיעוּשׁ וּבְרִיעָה אֵלֶּה בְנֵי־שִׁמְעִי
אַרְבָּעָה׃ (יא) וַיְהִי־יַחַת הָרֹאשׁ וְזִיזָה
הַשֵּׁנִי וִיעוּשׁ וּבְרִיעָה לֹא־הִרְבּוּ בָנִים
וַיִּהְיוּ לְבֵית אָב לִפְקֻדָּה אֶחָת׃ (יב) בְּנֵי
קְהָת עַמְרָם יִצְהָר חֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל אַרְבָּעָה׃
(יג) בְּנֵי עַמְרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה וַיִּבָּדֵל אַהֲרֹן
לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא־וּבָנָיו עַד־
עוֹלָם לְהַקְטִיר לִפְנֵי יְהוָה לְשָׁרְתוֹ

שלמית קרי v. 9.
נ״א בְּנֵי v. 10.

ganzen Lande. Der Chronist theilt nun mit: D. habe die sämmtlichen Priester in 24 Abtheilungen gebracht, 16 von Eleasar's, 8 von Ithamar's Geschlechtern, die nach ihren erstmaligen Führern benannt wurden (24,4. ff.) Es ist selbstverständlich, daß diese 24 Abtheilungen in regelmäßigem Turnus im Opferdienste sich ablösen sollten, und zwar wie oben 9, 25. und insonders 2 Kön. 11. 2 Chron. 23. erweisen, von Ruhetag zu Ruhetag, also wöchentlich, wie schon nach dem mos. Gesetze bei der Aufstellung der Schaubrode der Fall war. Diese Zahl 24. mußte in der Zahl der Priestergeschlechter, um zu jeder Zeit eine dem Dienste genügende Zahl Priester zu haben, begründet sein; denn an sich war sie insofern unbequem, als damit kein vollständiger Jahresturnus erreicht werden konnte, was dadurch auch erwiesen wird, daß nach Arachin 11, b. am neunten Ab der erste Tempel erobert worden, als die Priesterabtheilung Jojarib an der Reihe war, also gerade die erste (24, 7.), mit der der Turnus begann, so daß also dieser Turnus der Priesterabtheilungen im Jahre sich immer verrückte. Dennoch geschah es hierdurch, daß jeder Priester nur zweimal im Jahre eine Woche in Jerusch. im Dienste war, wodurch er gar nicht behindert war, in seinem Eigenthum in einer Priesterstadt zu wohnen. Diese Abtheilungsweise der Priester bedingte aber auch eine gleichem bei den Leviten; denn es mußte sich sehr empfehlen, daß stets dieselben Priester mit denselben Leviten im Dienste zusammenträfen, theils wegen des persönlichen Bekanntseins, theils wegen der dadurch bedingten größern Regelmäßigkeit überhaupt. Dies drückt der Chron. auch damit aus, daß auch die Levijim „ihren Brüdern, den Söhnen Ahron's ebenmäßig“ abgetheilt und die Abtheilungen nach dem Loose geordnet wurden (24,31.) Der Chron. berichtet nun: D. habe vor seinem Tode alle Leviten zählen lassen, und die Anzahl der Leviten von 30 Jahren und darüber (V. 3., hingegen V. 24. 27 von 20, was nach Rdak. D. später

וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד־עוֹלָם׃ (יד) וּמֹשֶׁה אִישׁ
הָאֱלֹהִים בָּנָיו יִקָּרְאוּ עַל־שֵׁבֶט הַלֵּוִי׃
(טו) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר׃ (טז) בְּנֵי
גֵרְשׁוֹם שְׁבוּאֵל הָרֹאשׁ׃ (יז) וַיִּהְיוּ בְנֵי־
אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא־הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר
בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה׃
(יח) בְּנֵי יִצְהָר שְׁלֹמִית הָרֹאשׁ׃ (יט) בְּנֵי
חֶבְרוֹן יְרִיָּהוּ הָרֹאשׁ אֲמַרְיָה הַשֵּׁנִי יַחֲזִיאֵל
הַשְּׁלִישִׁי וִיקַמְעָם הָרְבִיעִי׃ (כ) בְּנֵי עֻזִּיאֵל
מִיכָה הָרֹאשׁ וְיִשִּׁיָּה הַשֵּׁנִי׃ (כא) בְּנֵי
מְרָרִי מַחְלִי וּמוּשִׁי בְּנֵי מַחְלִי אֶלְעָזָר
וְקִישׁ׃ (כב) וַיָּמָת אֶלְעָזָר וְלֹא־הָיוּ לוֹ
בָּנִים כִּי אִם־בָּנוֹת וַיִּשָּׂאוּם בְּנֵי־קִישׁ
אֲחֵיהֶם׃ (כג) בְּנֵי מוּשִׁי מַחְלִי וְעֵדֶר
וִירֵמוֹת שְׁלוֹשָׁה׃ (כד) אֵלֶּה בְנֵי־לֵוִי לְבֵית
אֲבֹתֵיהֶם רָאשֵׁי הָאָבוֹת לִפְקוּדֵיהֶם
בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת לְגֻלְגְּלֹתָם עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה
לַעֲבֹדַת בֵּית יְהוָה מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה

v. 19. נ״א יַחֲזִיאֵל

14. Doch Moscheh's, des Mannes Gottes, Söhne wurden im Stamme Levi mitgenannt. 15. Die Söhne Moscheh's: Gerschom und Elieser. 16. Die Söhne Gerschom's: Schebuel das Haupt. 17. Und die Söhne Elieser's waren: Rechabjah das Haupt, und Elieser hatte keine anderen Söhne, aber die Söhne Rechabjah's waren überaus zahlreich. 18. Die Söhne Jizhar's: Schelomith das Haupt. 19. Die Söhne Chebron's: Jerijahu das Haupt, Amarjah der zweite, Jachasiel der dritte, und Jekamam der vierte. 20. Die Söhne Ussiel's: Michah das Haupt und Jischijah der zweite. 21. Die Söhne Merari's: Machli und Muschi; die Söhne Machli's: Eleasar und Kisch. 22. Und Eleasar starb und hatte keine Söhne, sondern Töchter, und es nahmen sie die Söhne Kisch', ihre Vettern. 23. Die Söhne Muschi's: Machli und Eder und Jeremoth, drei. 24. Diese sind die Söhne Levi's nach ihren Stammhäusern, die Stammhäupter von ihren Gemusterten, in der Zahl der Namen nach ihren Köpfen, die Arbeit verrichteten beim Dienste des Hauses des Ewigen,

befohlen habe, da die Leviten vom Heiligthume nichts mehr zu tragen hatten,) war 38,000 (also um 29,500 mehr als zu Moscheh's Zeit.) Von diesen habe er 24000 zu allem Dienste im Tempel, 6000 zu „Vorstehern und Richtern" im ganzen Lande, 4000 zum Wachtdienste und 4000 zur Musik bestimmt (23, 14.5.) Die erste Levitenklasse, die der 24000 zum Dienste, zerfiel also in 24 Abtheilungen zu wöchentlichem Turnus, so daß 1000 eine Woche im Dienste waren, eine Abth. jeden Schabbath ab-, die folgende antrat (2 Kön. 11.) In der That führt der Chronist die Häupter dieser 24 Abtheilungen der ersten Levitenklasse an, was Herzfeld in seinem Exkurs gänzlich übersah, nämlich: 23, 8. 9. von Laden 6. Abtheilungshäupter (בני שמעי V. 9. ist offenbar ein Schreibfehler), V. 10, 11. von Schimei 2, V. 16. von Gerschom 1, V. 17 von Elieser 1., V. 18 von Jizhar 1, V. 19 von Chebron 4, V. 20 von Ussiel 2, V. 22 von Machli 1, V. 23 von Muschi 3, wozu K. 24. V. 27. noch 3 von Jaasijahu, einem Sohne Merari's, kommen (בנו ist V. 26 und 27. Apposition zu יעזיהו und die Wiederholung in V.27. nachdrücklich, da dieser Jaasijahu sonst nicht erwähnt ist,) dies zusammen 24, die gerade um so weniger fingirt sein können, als K.23. die drei von Jaasijahu fehlen. — Für die 2te Klasse, die der 4000 Musiker, werden K. 25. die Häupter der 24 Abtheilungen genannt, so nämlich daß 4 von Aßaph, 6 von Jeduthun (V. 3. ist Schimei ausgefallen, s. V. 17.), 14 von Heman abstammen. Jeder dieser Häupter hatte aus seinen Söhnen und Brüdern noch 11, was zusammen 288 macht (25, 7.) Diese abgezogen von 4000, kommen auf jeder dieser 24 Banden von 12 Hauptmusikern noch eine Anzahl von resp. 154 oder 155, welche wahrscheinlich unter der Leitung Jener Beistand leisteten. Ein solches Orchester war in dem großen Gebäude nicht zu groß. — Für die dritte Klasse der Pförtner und Wächter werden uns von drei Häuptlingsfamilien Meschelemjah 7, Obed-Edom 13 und Choßah 4 Häupter genannt, welche Anführer der 24 Wochen-Wachtabtheilungen. Es waren aber aus diesen drei Familien (incl. der 24 Häupter) zusammen 93 Glieder, die mit den genannten 3 Familienhäuptern zusammen 96 machen, also 4 für jede Abtheilung. Es war also in jeder Woche eine Wachtabtheilung von resp. 162 oder 163 Mann unter 4 Oberwächtern, von denen einer

vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre

vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre
die Wohn
Dienste.
David's w
vom zwan
dern ihre

וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל הָרִאשׁוֹן לִיהוֹיָרִיב לִידַעְיָה
הַשֵּׁנִי׃ (ח) לְחָרִם הַשְּׁלִשִׁי לִשְׂעֹרִים
הָרְבִעִי׃ (ט) לְמַלְכִּיָּה הַחֲמִישִׁי לְמִיָּמִן
הַשִּׁשִּׁי׃ (י) לְהַקּוֹץ הַשְּׁבִעִי לַאֲבִיָּה
הַשְּׁמִינִי׃ (יא) לְיֵשׁוּעַ הַתְּשִׁעִי לִשְׁכַנְיָהוּ
הָעֲשִׂרִי׃ (יב) לְאֶלְיָשִׁיב עַשְׁתֵּי עָשָׂר
לְיָקִים שְׁנֵים עָשָׂר׃ (יג) לְחֻפָּה שְׁלֹשָׁה
עָשָׂר לְיֶשֶׁבְאָב אַרְבָּעָה עָשָׂר׃ (יד) לְבִלְגָּה
חֲמִשָּׁה עָשָׂר לְאִמֵּר שִׁשָּׁה עָשָׂר׃ (טו)
לְחֵזִיר שִׁבְעָה עָשָׂר לְהַפִּצֵּץ שְׁמוֹנָה עָשָׂר׃
(טז) לִפְתַחְיָה תִּשְׁעָה עָשָׂר לִיחֶזְקֵאל
הָעֶשְׂרִים׃ (יז) לְיָכִין אֶחָד וְעֶשְׂרִים לְגָמוּל
שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים׃ (יח) לִדְלָיָהוּ שְׁלֹשָׁה
וְעֶשְׂרִים לְמַעַזְיָהוּ אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים׃
(יט) אֵלֶּה פְקֻדָּתָם לַעֲבֹדָתָם לָבוֹא לְבֵית־
יְהוָה כְּמִשְׁפָּטָם בְּיַד אַהֲרֹן אֲבִיהֶם כַּאֲשֶׁר
צִוָּהוּ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃ (כ) וְלִבְנֵי לֵוִי
הַנּוֹתָרִים לִבְנֵי עַמְרָם שׁוּבָאֵל לִבְנֵי
שׁוּבָאֵל יֶחְדְּיָהוּ׃ (כא) לִרְחַבְיָהוּ לִבְנֵי
רְחַבְיָהוּ הָרֹאשׁ יִשִּׁיָּה׃ (כב) לַיִּצְהָרִי
שְׁלֹמוֹת לִבְנֵי שְׁלֹמוֹת יָחַת׃ (כג) וּבְנָי
יְרִיָּהוּ אֲמַרְיָהוּ הַשֵּׁנִי יַחֲזִיאֵל הַשְּׁלִישִׁי
יְקַמְעָם הָרְבִיעִי׃ (כד) בְּנֵי עֻזִּיאֵל מִיכָה
לִבְנֵי מִיכָה שָׁמוֹר׃ (כה) אֲחִי מִיכָה
יִשִּׁיָּה לִבְנֵי יִשִּׁיָּה זְכַרְיָהוּ׃ (כו) בְּנֵי מְרָרִי
מַחְלִי וּמוּשִׁי בְּנֵי יַעֲזִיָּהוּ בְנוֹ׃ (כז) בְּנֵי

v. 24. שמיר קרי

je eines für Ithamar. 7. Und es kam das erste
Loos heraus für Jehojarib, für Idajah das
zweite, 8. für Charim das dritte, für Seorim
das vierte, 9. für Malkijah das fünfte, für
Mijamin das sechste, 10. für Hakkoz das sie-
bente, für Abijah das achte, 11. für Jeschua
das neunte, für Schechanjahu das zehnte,
12. für Eljaschib das eilfte, für Jakim das
zwölfte, 13. für Chuppah das dreizehnte, für
Jeschebab das vierzehnte, 14. für Bilgah das
funfzehnte, für Immer das sechszehnte, 15. für
Chesir das siebenzehnte, für Happizzez das acht-
zehnte, 16. für Pethachjah das neunzehnte,
für Jecheskel das zwanzigste, 17. für Jachin
das einundzwanzigste, für Gamul das zwei-
undzwanzigste, 18. für Delajahu das dreiund-
zwanzigste, für Maasjahu das vierundzwan-
zigste. 19. Dies ist ihre Musterung zu ihrem
Dienste, in das Haus des Ewigen zu kommen
nach ihrer Vorschrift durch Aharon, ihren
Vater, wie ihm der Ewige, der Gott Jisrael's,
geboten. 20. Und von den übrigen Söhnen
Levi's: von den Söhnen Amram's Schubael,
von den Söhnen Schubael's Jechedjahu.
21. Von Rechabjahu, von den Söhnen Rechab-
jahu's das Haupt Jischijah. 22. Vom Jizhari
Schelomoth, von den Söhnen Schelomoth's
Jachath. 23. Und die Söhne (Chebron's):
Jerijahu, Amarjahu der zweite, Jachasiel der
dritte, Jekamam der vierte. 24. Die Söhne
Ussiel's Michah; von den Söhnen Michah's
Schamir. 25. Der Bruder Michah's Jischijah;
von den Söhnen Jischijah's Secharjahu. 26.
Die Söhne Merari's Machli und Muschi:
die Söhne Jasijahu's, seines Sohnes, 27.
die Söhne Merari's vom Jaasijahu, seinem

Moscheh 16 Abth. feststellen läßt, so scheint dies lediglich aus unserer Stelle geflossen, weil diese allerdings ein früher gleiches Verhältniß der beiden Priestergeschlechter voraussetzt. — 20—31. Die Angaben stimmen mit kleinen Schreibevarianten mit 23, 16ff. überein, nur daß hier noch neue hinzu kommen: der Sohn Schubael's Jechedjahu, der Sohn

Söhne, und Schoham und Saccur und Ibri.
28. Von Machli Eleasar, der keine Söhne
hatte. 29. Von Kisch, die Söhne Kisch':
Jerachmel. 30. Und die Söhne Muschi's:
Machli und Eder und Jerimoth. Dies sind die
Söhne der Levijim nach ihren Stammhäusern.
31. Und es warfen auch diese Loose ebenmäßig
ihren Brüdern, den Söhnen Aharon's, vor
David dem Könige und Zadok und Achimelech
und den Stammhäuptern der Priester und Levijim, das Stammhaupt ebenmäßig seinem
jüngsten Bruder.

25. 1. Und David sonderte ab und die
Obersten des Heeres für den Dienst von den
Söhnen Aßaph's und Heman's und Jeduthun's, die da spieleten mit Zithern, mit Harfen und mit Zimbeln, und es war ihnen die
Zahl der in ihrem Dienste Beschäftigten, 2. von
den Söhnen Aßaph's: Saccur und Joßeph und
Nethanjah und Ascharelah, die Söhne Aßaph's,
unter Aufsicht, Aßaph's, der unter Leitung des
Königs spielte. 3. Von Jeduthun die Söhne
Jeduthuns: (Schimëi,) Gedaljahu und Zeri
und Jeschajahu, Chaschabjahu und Mathithjahu, sechs unter Aufsicht ihres Vaters Jeduthun mit der Zither, der spielte beim Danklied und
Lobpreis des Ewigen. 4. Von Heman die Söhne

מררי ליעזיהו בנו ושהם וזכור ועברי:
(כח) למחלי אלעזר ולא־היה לו בנים:
(כט) לקיש בני־קיש ירחמאל: (ל) ובני
מושי מחלי ועדר וירימות אלה בני
הלוים לבית אבתיהם: (לא) ויפילו גם־
הם גורלות לעמת ׀ אחיהם בני־אהרן
לפני דויד המלך וצדוק ואחימלך
וראשי האבות לכהנים וללוים אבות
הראש לעמת אחיו הקטן:

כה (א) ויבדל דויד ושרי הצבא
לעבדה לבני אסף והימן וידותון
הנביאים בכנרות בנבלים ובמצלתים
ויהי מספרם אנשי מלאכה לעבדתם:
(ב) לבני אסף זכור ויוסף ונתניה
ואשראלה בני אסף על יד־אסף הנבא
על־ידי המלך: (ג) לידותון בני ידותון
גדליהו וצרי וישעיהו חשביהו ומתתיהו
ששה על ידי אביהם ידותון בכנור הנבא
על־הודות והלל ליהוה: (ד) להימן בני
הימן בקיהו מתניהו עזיאל שבואל

יתיר ו׳ v. 1. נ״א ויהו ibid.
נ״א וישעיהו v. 3.

Rechabjahu's Jischijah, der Sohn Schelomoth's Jachath, der Sohn Michah's Schamir, der Sohn Jischijah's Secharjah und endlich die Söhne Jaasijah's, (letzteres ein Name, der in der ganzen Schrift nicht wieder vorkommt.) —

25. Vgl. S. 359 f. Ueber die eigentliche Gestalt und das Verhalten der Gesangs- und Musikchöre, die nach 15, 17ff. (s. Anm. z. St.) nach den Instrumenten dreifach unterschieden waren, sind die Notizen so verworren und wenig genau bezeichnend, daß die Sache nie zur vollen Klarheit kommen wird. Saalschütz, der den Gesang von der Instrumentalbegleitung in verschiedenen Chören getrennt glaubt, was Herzfeld mit größerm Rechte verwirft, (wahrscheinlich war bei verschiedenen Gelegenheiten Beides der Fall,) stellt sich die Sache so vor: es hatten eigene Musikdirektoren (מנצח) das Geschäft, ein jedes für den Tempelgesang übergebene Lied zu arrangiren und mit den Chorschülern, die sich allmählig zu Meistern ausbildeten (vgl. מבין עם תלמיד V. 8.), einzuüben. Jedes Chor für ein bestimmtes Instrument stand unter einem besondern Direktor. Diese konnten unmöglich anders im Takte zusammengehalten werden, als wenn ein Hauptdirigent an der Spitze des Ganzen stand. Der erste Direktor spielte nun selbst kein Instrument, sondern hatte kupferne Kastagnetten (1 Chr. 15, 19.), mit welchen er, indem er intonirte (daher vorzugsweise משרר), zugleich den Takt, von Allen hörbar, markiren konnte, (was eine sehr gute Weise war.) — 1. 2. נבא für: religiöse Lieder dichten,

Heman's: Bukkijahu, Mathanjahu Ussiel, Schebuel und Jerimoth, Chananjah, Chanani, Eliathah, Giddalthi und Romamthi Eser, Jaschbekaschah, Mallothi, Hothir, Machasioth; 5. alle diese waren Söhne Heman's, des Sehers des Königs, nach den Worten Gottes, (ihm) das Horn zu erheben, und Gott gab dem Heman vierzehn Söhne und drei Töchter, 6. alle diese unter Aufsicht ihres Vaters beim Gesang im Hause des Ewigen mit Zymbeln, Harfen und Zithern beim Dienste im Hause Gottes, unter Leitung des Königs, Aßaphs und Jeduthuns und Heman's. 7. Und es war ihre Zahl mit ihren Brüdern, den im Gesang für den Ewigen Geübten, alle Kunstverständige zweihundert acht und achtzig. 8. Und sie warfen Loose über das Amt, der Kleinste ebenmäßig wie der Größte, der Kundige wie der Lehrling. 9. Da kam das erste Loos heraus für Aßaph für Joßeph, Gedaljahu der zweite, er und seine Brüder und seine Söhne zwölf. 10. Der dritte Saccur, seine Söhne und seine Brüder zwölf. 11. Der vierte Jizri, seine Söhne und seine Brüder zwölf. 12. Der fünfte Nethanjahu, seine Söhne und seine Brüder zwölf. 13. Der sechste Bukkijahu, seine Söhne und seine Brüder zwölf. 14. Der siebente Jeßarelah, seine Söhne und Brüder zwölf. 15. Der achte Jeschajahu, seine Söhne und seine Brüder zwölf. 16. Der neunte Mathanjahu, seine Söhne und seine Brüder zwölf. 17. Der zehnte Schimeï,

וִירִימוֹת חֲנַנְיָה חֲנָנִי אֱלִיאָתָה גִדַּלְתִּי
וְרֹמַמְתִּי עֶזֶר יָשְׁבְּקָשָׁה מַלּוֹתִי הוֹתִיר
מַחֲזִיאוֹת׃ (ה) כָּל־אֵלֶּה בָנִים לְהֵימָן
חֹזֵה הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים לְהָרִים קָרֶן
וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים לְהֵימָן בָּנִים אַרְבָּעָה
עָשָׂר וּבָנוֹת שָׁלוֹשׁ׃ (ו) כָּל־אֵלֶּה עַל־יְדֵי
אֲבִיהֶם בַּשִּׁיר בֵּית יְהוָה בִּמְצִלְתַּיִם
נְבָלִים וְכִנֹּרוֹת לַעֲבֹדַת בֵּית הָאֱלֹהִים
עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ אָסָף וִידוּתוּן וְהֵימָן׃
(ז) וַיְהִי מִסְפָּרָם עִם־אֲחֵיהֶם מְלֻמְּדֵי־
שִׁיר לַיהוָה כָּל־הַמֵּבִין מָאתַיִם שְׁמוֹנִים
וּשְׁמֹנָה׃ (ח) וַיַּפִּילוּ גּוֹרָלוֹת מִשְׁמֶרֶת
לְעֻמַּת כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל מֵבִין עִם־תַּלְמִיד׃
(ט) וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל הָרִאשׁוֹן לְאָסָף לְיוֹסֵף
גְּדַלְיָהוּ הַשֵּׁנִי הוּא־וְאֶחָיו וּבָנָיו שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (י) הַשְּׁלִשִׁי זַכּוּר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (יא) הָרְבִיעִי לַיִּצְרִי בָּנָיו וְאֶחָיו
שְׁנֵים עָשָׂר׃ (יב) הַחֲמִישִׁי נְתַנְיָהוּ בָּנָיו
וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (יג) הַשִּׁשִּׁי בֻּקִּיָּהוּ
בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (יד) הַשְּׁבִעִי
יְשַׂרְאֵלָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (טו)
הַשְּׁמִינִי יְשַׁעְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃
(טז) הַתְּשִׁיעִי מַתַּנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (יז) הָעֲשִׂירִי שִׁמְעִי בָּנָיו וְאֶחָיו

נ״א מַחֲזִיאֹת v. 4.

singen, spielen. So auch V. 5. חזה als heiliger Dichter, Sänger. — 3. Daß hier Schimei (V. 17.) ausgefallen, ist schon bemerkt. — 5. Heman hat 14 Söhne, was ein um so größeres Glück, als sie Alle ausgezeichnet wurden in Musik, und demnach Choragegen. Dieses Glück soll als ein besonderes Geschenk Gottes bezeichnet werden. Dafür spricht das zweimalige כל אלה V. 5. 6., ויתן האלהים V. 5., weshalb die Worte בדברי האלהים להרים קרן auch nichts Anderes bezeichnen können, und daher durchaus nicht mit חזה verbunden werden dürfen, wie es Raschi, Rdak thun: „der nach den Worten Gottes prophezieh, daß das Horn erhöht würde," de Wette: „der mit Worten Gottes lobpries eig. das Horn erhob." —

seine Söhne und seine Brüder zwölf. 18. Der
eilfte Asarel, seine Söhne und seine Brüder
zwölf. 19. Der zwölfte Chaschabjah, seine
Söhne und seine Brüder zwölf. 20. Der drei-
zehnte Schubael, seine Söhne und seine Brü-
der zwölf. 21. Der vierzehnte Mathithjahu,
seine Söhne und seine Brüder zwölf. 22. Der
funfzehnte Jeremoth, seine Söhne und seine Brü-
der zwölf. 23. Der sechszehnte Chananjahu,
seine Söhne und seine Brüder zwölf. 24. Der
siebenzehnte Jaschbekaschah, seine Söhne und
seine Brüder zwölf. 25. Der achtzehnte Cha-
nani, seine Söhne und seine Brüder zwölf.
26. Der neunzehnte Mallothi, seine Söhne
und seine Brüder zwölf. 27. Der zwanzigste
Elijathah, seine Söhne und seine Brüder
zwölf. 28. Der einundzwanzigste Hothir, seine
Söhne und seine Brüder zwölf. 29. Der zwei-
undzwanzigste Giddalti, seine Söhne und
seine Brüder zwölf. 30. Der dreiundzwan-
zigste Machasioth, seine Söhne und seine Brü-
der zwölf. 31. Der vierundzwanzigste Ro-
mamthi Eser, seine Söhne und seine Brüder
zwölf.

26. 1. Für die Abtheilungen der Thor-
wärter: von den Korchim Meschelemjahu, Sohn
Kore's von den Söhnen Aßaph's. 2. Und
Meschelemjahu hatte Söhne: Secharjahu der

שְׁנֵים עָשָׂר׃ (יח) עַשְׁתֵּי־עָשָׂר עֲזַרְאֵל
בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (יט) הַשְּׁנֵים
עָשָׂר לַחֲשַׁבְיָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃
(כ) לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר שׁוּבָאֵל בָּנָיו וְאֶחָיו
שְׁנֵים עָשָׂר׃ (כא) לְאַרְבָּעָה עָשָׂר
מַתִּתְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (כב)
לַחֲמִשָּׁה עָשָׂר לִירֵמוֹת בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (כג) לְשִׁשָּׁה עָשָׂר לַחֲנַנְיָהוּ בָּנָיו
וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (כד) לְשִׁבְעָה עָשָׂר
לְיָשְׁבְּקָשָׁה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃
(כה) לִשְׁמוֹנָה עָשָׂר לַחֲנָנִי בָּנָיו וְאֶחָיו
שְׁנֵים עָשָׂר׃ (כו) לְתִשְׁעָה עָשָׂר לְמַלּוֹתִי
בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (כז) לְעֶשְׂרִים
לֶאֱלִיָּתָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (כח)
לְאֶחָד וְעֶשְׂרִים לְהוֹתִיר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (כט) לִשְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים לְגִדַּלְתִּי
בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃ (ל) לִשְׁלֹשָׁה
וְעֶשְׂרִים לְמַחֲזִיאוֹת בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים
עָשָׂר׃ (לא) לְאַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים לְרוֹמַמְתִּי
עֶזֶר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר׃

כו (א) לְמַחְלְקוֹת לְשֹׁעֲרִים לַקָּרְחִים
מְשֶׁלֶמְיָהוּ בֶן־קֹרֵא מִן־בְּנֵי אָסָף׃ (ב)
וְלִמְשֶׁלֶמְיָהוּ בָּנִים זְכַרְיָהוּ הַבְּכוֹר יְדִיעֲאֵל

v. 25. עטי׳ לַחֲנָנִי
v. 27. למדנחאי בא׳ תחת ה׳
v. 31. קמץ בז״ק

26. 15—18. בית האספים V. 15. 17. Raschi, Gesen., Fürst: Vorrathshaus (ששמו אסופים). Herzf. will es „Säulengang" erkl., kann dies aber nicht erhärten. לשפים V. 16. ist eine Wiederholung aus האספים, da der Vers mit ולחסה anfangen muß und ein שפים gar nicht erwähnt worden. — פרבר V. 18. ist sehr ungewiß, weshalb Zunz den Namen selbst beibehält. Gewöhnlich „Vorstadt," פרור 2 Kön. 23, 11., Plätze, einer Stadt am nächsten, daher im Talm. „Bezirk," persisch פרואר locus apertus, offener Kiosk. Nach Josephus führten in spätester Zeit zwei westliche Thore des Tempelberges nach der Vorstadt (προάστειον). Herzf. will es „Rückwand"

Erstgeborne, Jediael der zweite, Sebadjahu der dritte, Jathniel der vierte, 3. Elam der fünfte, Jehochanan der sechste, Eljehoenai der siebente. 4. Und Obed-Edom hatte Söhne: Schemajah der Erstgeborne, Jehosabad der zweite, Joach der dritte und Sachar der vierte und Nethanel der fünfte, 5. Ammiel der sechste, Jissachar der siebente, Peulthai der achte, denn Gott hatte ihn gesegnet. 6. Und seinem Sohne Schemajah wurden Söhne geboren, die in ihres Vaters Hause herrschten, denn tapfere Helden waren sie. 7. Die Söhne Schemajah's: Othni und Rephael und Obed, Elsabad, seine Brüder, tapfere Männer, Elihu und Semachjahu. 8. Alle diese von den Söhnen Obed-Edom's, sie und ihre Söhne und ihre Brüder waren tapfere Männer an Kraft im Dienste, zwei und sechszig von Obed-Edom. 9. Und von Meschelemjahu Söhne und Brüder, tapfere Männer, achtzehn. 10. Und von Chosah, von den Söhnen Merari's, Söhne: Schimri das Haupt, aber Erstgeborner war er nicht, doch sein Vater setzte ihn zum Haupte ein; 11. Chilkijahu der zweite, Tebaljahu der dritte, Secharjahu der vierte, alle Söhne und Brüder von Chosah dreizehn. 12. Diese Abtheilungen der Thorwärter hatten nach den männlichen Häuptern die Wachen, ihren Brüdern ebenmäßig, zu dienen im Hause des Ewigen. 13. Und sie warfen Loose, der kleinste wie der größte, nach ihren Stammhäusern Thor um Thor. 14. Da fiel das Loos gen Morgen für Schelemjahu; und Secharjahu, sein Sohn, ein verständiger Rathgeber, sie warfen Loose, da fiel sein Loos gen

השני זכריהו השלישי יתניאל הרביעי׃
(ג) עילם החמישי יהוחנן הששי
אליהועיני השביעי׃ (ד) ולעבד אדם
בנים שמעיה הבכור יהוזבד השני
יואח השלישי ושכר הרביעי ונתנאל
החמישי׃ (ה) עמיאל הששי יששכר
השביעי פעלתי השמיני כי ברכו
אלהים׃ (ו) ולשמעיה בנו נולד בנים
הממשלים לבית אביהם כי־גבורי חיל
המה׃ (ז) בני שמעיה עתני ורפאל
ועובד אלזבד אחיו בני־חיל אליהו
וסמכיהו׃ (ח) כל־אלה מבני עבד אדם
המה ובניהם ואחיהם איש־חיל בכח
לעבדה ששים ושנים לעבד אדם׃
(ט) ולמשלמיהו בנים ואחים בני־חיל
שמונה עשר׃ (י) ולחסה מן־בני־מררי
בנים שמרי הראש כי לא־היה בכור
וישימהו אביהו לראש׃ (יא) חלקיהו
השני טבליהו השלישי זכריהו הרבעי
כל־בנים ואחים לחסה שלשה עשר׃
(יב) לאלה מחלקות השערים לראשי
הגברים משמרות לעמת אחיהם לשרת
בבית יהוה׃ (יג) ויפילו גורלות כקטן
כגדול לבית אבותם לשער ושער׃
(יד) ויפל הגורל מזרחה לשלמיהו
וזכריהו בנו יועץ בשכל הפילו גורלות

v. 9. קמץ בלא א״סף
v. 14. ב״א לשלמיהו

übertragen, indem er es mit dem sanskr. pariwar Umgebung, das Aeußerste, oder parâwara, remotum et posterius vergleicht. Ewald kombinirt es mit ברבר und giebt es „die kleinen Gebäude westlich vom Tempel." — Ueber das Tempelthor Schallecheth giebt es keine Nachricht. —

Mitternacht; 15. für Obed-Edom gen Mittag,
und für seinen Söhne das Vorrathshaus;
16. [für Schuppim und] für Choßah gen
Abend, neben dem Thore Schallecheth, wo der
Pfad hinaufsteigt, Wache neben Wache. 17. Gen
Morgen sechs Levijim, gen Mitternacht am
Tage vier, gen Mittag am Tage vier; und
an den Vorrathshäusern je zwei; 18. an der
Vorstadt gen Abend vier am Pfade, zwei an
der Vorstadt. 19. Dies sind die Abtheilungen
der Thorwärter von den Söhnen Korchi's und
von den Söhnen Merari's. 20. Und von den
Levijim war Achijah über die Schatzkammern
im Hause Gottes und die Schatzkammern der
Heiligthümer. 21. Die Söhne Ladan's, die
Söhne des Gerschunni Ladan, die Stamm-
häupter Ladan's des Gerschunni, der Jechieli;
22. die Söhne des Jechieli: Setham und Joel
sein Bruder, über die Schatzkammern im
Hause des Ewigen. 23. Vom Amrami, vom
Jizhari, vom Chebroni, vom Ussieli, 24. war
Schebuel, Sohn Gerschom's, Sohnes Mo-
scheh's, Fürst über die Schatzkammern, 25.
und seine Brüder vom Elieser, dessen Sohn
Rechabjahu, und dessen Sohn Jeschajahu,
und dessen Sohn Joram, und dessen Sohn
Sichri, und dessen Sohn Schelomith, 26. dieser
Schelomith und seine Brüder waren über alle
Schatzkammern der Heiligthümer, welche der
König David und die Stammhäupter, und
die Obersten über Tausende und Hunderte,
und die Heerführer geheiligt, 27. aus den
Kriegen und von der Beute hatten sie es ge-
heiligt, zu festigen das Haus des Ewigen;
28. und Alles, was Schemuel der Schauer,
und Schaul, Sohn Kisch', und Abner, Sohn
Ner's, und Joab, Sohn Zerujah's, geheiligt
hatten, Jeder, der geheiligt hatte, war unter

וַיֵּצֵא גוֹרָלוֹ צָפוֹנָה׃ (טו) לְעֹבֵד אֱדֹם
נֶגְבָּה וּלְבָנָיו בֵּית הָאֲסֻפִּים׃ (טז) לְשֻׁפִּים
וּלְחֹסָה לַמַּעֲרָב עִם שַׁעַר שַׁלֶּכֶת בַּמְסִלָּה
הָעוֹלָה מִשְׁמָר לְעֻמַּת מִשְׁמָר׃ (יז)
לַמִּזְרָח הַלְוִיִּם שִׁשָּׁה לַצָּפוֹנָה לַיּוֹם
אַרְבָּעָה לַנֶּגְבָּה לַיּוֹם אַרְבָּעָה וְלָאֲסֻפִּים
שְׁנַיִם שְׁנָיִם׃ (יח) לַפַּרְבָּר לַמַּעֲרָב
אַרְבָּעָה לַמְסִלָּה שְׁנַיִם לַפַּרְבָּר׃ (יט)
אֵלֶּה מַחְלְקוֹת הַשֹּׁעֲרִים לִבְנֵי הַקָּרְחִי
וְלִבְנֵי מְרָרִי׃ (כ) וְהַלְוִיִּם אֲחִיָּה עַל־
אוֹצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּלְאֹצְרוֹת הַקֳּדָשִׁים׃
(כא) בְּנֵי לַעְדָּן בְּנֵי הַגֵּרְשֻׁנִּי לְלַעְדָּן רָאשֵׁי
הָאָבוֹת לְלַעְדָּן הַגֵּרְשֻׁנִּי יְחִיאֵלִי׃ (כב)
בְּנֵי יְחִיאֵלִי זֵתָם וְיוֹאֵל אָחִיו עַל־אֹצְרוֹת
בֵּית יְהוָה׃ (כג) לַעַמְרָמִי לַיִּצְהָרִי
לַחֶבְרוֹנִי לָעָזִּיאֵלִי׃ (כד) וּשְׁבֻאֵל בֶּן־
גֵּרְשׁוֹם בֶּן־מֹשֶׁה נָגִיד עַל־הָאֹצָרוֹת׃
(כה) וְאֶחָיו לֶאֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָהוּ בְנוֹ
וִישַׁעְיָהוּ בְנוֹ וְיֹרָם בְּנוֹ וְזִכְרִי בְנוֹ
וּשְׁלֹמוֹת בְּנוֹ׃ (כו) הוּא ׀ שְׁלֹמוֹת וְאֶחָיו
עַל כָּל־אֹצְרוֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ
דָּוִיד הַמֶּלֶךְ וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְשָׂרֵי־
הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וְשָׂרֵי הַצָּבָא׃ (כז) מִן־
הַמִּלְחָמוֹת וּמִן־הַשָּׁלָל הִקְדִּישׁוּ לְחַזֵּק
לְבֵית יְהוָה׃ (כח) וְכֹל הַהִקְדִּישׁ שְׁמוּאֵל
הָרֹאֶה וְשָׁאוּל בֶּן־קִישׁ וְאַבְנֵר בֶּן־נֵר
וְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה כֹּל הַמַּקְדִּישׁ עַל יַד־

v. 22. נ״א יְחִיאֵלִי v. 23. נ״א לַעַמְרָמִי
v. 25. ושלומית קרי
v. 26. עטי׳ וְרָאשֵׁי

שְׁלֹמִית וְאֶחָיו׃ (כט) לַיִּצְהָרִי כְּנַנְיָהוּ
וּבָנָיו לַמְּלָאכָה הַחִיצוֹנָה עַל־יִשְׂרָאֵל
לְשֹׁטְרִים וּלְשֹׁפְטִים׃ (ל) לַחֶבְרוֹנִי
חֲשַׁבְיָהוּ וְאֶחָיו בְּנֵי־חַיִל אֶלֶף וּשְׁבַע־
מֵאוֹת עַל פְּקֻדַּת יִשְׂרָאֵל מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן
מַעְרָבָה לְכֹל מְלֶאכֶת יְהוָה וְלַעֲבֹדַת
הַמֶּלֶךְ׃ (לא) לַחֶבְרוֹנִי יְרִיָּה הָרֹאשׁ
לַחֶבְרוֹנִי לְתֹלְדֹתָיו לְאָבוֹת בִּשְׁנַת
הָאַרְבָּעִים לְמַלְכוּת דָּוִיד נִדְרָשׁוּ וַיִּמָּצֵא
בָהֶם גִּבּוֹרֵי חַיִל בְּיַעְזֵיר גִּלְעָד׃ (לב)
וְאֶחָיו בְּנֵי־חַיִל אַלְפַּיִם וּשְׁבַע מֵאוֹת
רָאשֵׁי הָאָבוֹת וַיַּפְקִידֵם דָּוִיד הַמֶּלֶךְ עַל־
הָרְאוּבֵנִי וְהַגָּדִי וַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשִּׁי
לְכָל־דְּבַר הָאֱלֹהִים וּדְבַר הַמֶּלֶךְ׃

כז (א) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל ׀ לְמִסְפָּרָם רָאשֵׁי
הָאָבוֹת ׀ וְשָׂרֵי הָאֲלָפִים ׀ וְהַמֵּאוֹת
וְשֹׁטְרֵיהֶם הַמְשָׁרְתִים אֶת־הַמֶּלֶךְ לְכֹל ׀
דְּבַר הַמַּחְלְקוֹת הַבָּאָה וְהַיֹּצֵאת חֹדֶשׁ
בְּחֹדֶשׁ לְכֹל חָדְשֵׁי הַשָּׁנָה הַמַּחֲלֹקֶת הָאַחַת
עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (ב) עַל הַמַּחֲלֹקֶת
הָרִאשׁוֹנָה לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן יָשָׁבְעָם בֶּן־

כצ"ל v. 31.
כצ"ל v. 1.

der Aufsicht Schelomith's und seiner Brüder.
29. Vom Jizhari waren Kenanjahu und seine Söhne für die äußeren Geschäfte in Jisrael als Vorsteher und Richter.
30. Vom Chebroni Chaschabjahu und seine Brüder, tapfere Männer, ein tausend sieben hundert über Jisrael bestellet diesseits des Jardens gegen Abend, für alles Werk des Ewigen und für den Dienst des Königs.
31. Vom Chebroni Jerijah, das Haupt des Chebroni, nach ihren Geschlechtern der Stammhäuser, im vierzigsten Jahre der Regierung David's wurden sie untersucht, und man fand unter ihnen tapfere Helden in Jaser Gilead.
32. Und seine Brüder, tapfere Männer, zwei tausend sieben hundert Familienhäupter, und der König David bestellte sie über den Rubeni und Gadi und den halben Stamm des Menaschi für alle Angelegenheit Gottes und Angelegenheit des Königs. —

XXX. Das Heer, die Stammfürsten, die Beamten.

27. 1. Aber die Söhne Jisrael's nach ihrer Zahl, die Stammhäupter und die Obersten über Tausende und Hunderte, und ihre Vorsteher, die dem Könige dieneten in allen Dingen der Abtheilungen, der alle Monde des Jahres Mond für Mond antretenden und abtretenden, jede Abtheilung vier und zwanzig tausend.
2. Ueber die erste Abtheilung für den ersten Mond Jaschabeam, Sohn Sabdiel's, und in

27. 16) Das Heer, die Stammfürsten, die Beamten. Daß D., nachdem er keine Kriege mehr führte, für den Frieden eine Organisation des Heeres versuchte; daß er, um gegen die Einfälle der benachbarten Völker geschützt zu sein, einen Theil des Heeres in den Waffen erhielt, um aber Niemanden von der Bearbeitung seines Landes abzuhalten und nicht Soldaten zu haben, die nur Soldaten wären, andern Theils aber um das ganze Volk streitbar zu erhalten, unter den Truppencorps alle Monate abwechseln ließ, läßt sich von einem so erfahrenen Könige wohl voraussetzen. Anstoß erregte, daß diese monatlichen Truppentheile 24000 Mann gewesen, also wieder die 24, die überall bei den Priestern und Levijim zum Vorschein kamen. Indeß könnte man gerade diese Zahl aufgeben, ohne daß man dem übrigen Berichte die Glaubhaftigkeit entzöge, welche die spezielle Aufführung der Abtheilungsanführer, deren Namen sämmtlich unter den Helden D.'s schon vorkommen, und die Verbindung mit den übrigen Nachrichten begründet. Da es sich hier um Männer von 20sten bis 50sten Jahre handelt, ist die Gesammtsumme von 288,000 Mann nicht zu groß gefaßt. Zugleich wird angegeben, daß die Stammabtheilung blieb, so wie auch die alte mosaische Eintheilung in Rotten

seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 3. Von den Söhnen Perez' war das Haupt aller Heerführer für den ersten Mond. 4. Und über die Abtheilung des zweiten Mondes Dodai der Achochi, bei seiner Abtheilung Mikloth der Fürst, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 5. Der dritte Heerführer für den dritten Mond Benajahu, Sohn Jehojada's, des Priesters, das Haupt, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend; 6. das ist Benajahu der Held der Dreißig und über die Dreißig, und bei seiner Abtheilung Ammisabad, sein Sohn. 7. Der vierte für den vierten Mond Aßahel, der Bruder Joab's, und Sebadjah, sein Sohn, nach ihm, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 8. Der fünfte für den fünften Mond der Fürst Schamhuth der Jisrach, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 9. Der sechste für den sechsten Mond Ira, Sohn Ikkesch', der Thekoi, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 10. Der siebente für den siebenten Mond Chelez der Peloni von den Söhnen Ephrajim's, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 11. Der achte für den achten Mond Sibchai der Chuschathi vom Sarchi, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 12. Der neunte für den neunten Mond Abieser der Anathothi vom Benjemini, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig

זַבְדִּיאֵל וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה
אָלֶף׃ (ג) מִן־בְּנֵי־פֶרֶץ הָרֹאשׁ לְכָל־שָׂרֵי
הַצְּבָאוֹת לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן׃ (ד) וְעַל
מַחֲלֹקֶת ׀ הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי דּוֹדַי הָאֲחוֹחִי
וּמַחֲלֻקְתּוֹ וּמִקְלוֹת הַנָּגִיד וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ
עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (ה) שַׂר הַצָּבָא
הַשְּׁלִישִׁי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי בְּנָיָהוּ בֶן־
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן רֹאשׁ וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים
וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (ו) הוּא בְנָיָהוּ גִּבּוֹר
הַשְּׁלֹשִׁים וְעַל־הַשְּׁלֹשִׁים וּמַחֲלֻקְתּוֹ
עַמִּיזָבָד בְּנוֹ׃ (ז) הָרְבִיעִי לַחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי
עֲשָׂהאֵל אֲחִי יוֹאָב וּזְבַדְיָה בְנוֹ אַחֲרָיו
וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃
(ח) הַחֲמִישִׁי לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי הַשַּׂר
שַׁמְהוּת הַיִּזְרָח וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים
וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (ט) הַשִּׁשִּׁי לַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי
עִירָא בֶן־עִקֵּשׁ הַתְּקוֹעִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ
עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (י) הַשְּׁבִיעִי
לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי חֶלֶץ הַפְּלוֹנִי מִן־בְּנֵי
אֶפְרָיִם וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה
אָלֶף׃ (יא) הַשְּׁמִינִי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי
סִבְּכַי הַחֻשָׁתִי לַזַּרְחִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ
עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (יב) הַתְּשִׁיעִי
לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי אֲבִיעֶזֶר הָעַנְּתֹתִי
לַבִּנְיָמִינִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה

הש׳ בפתח v. 8.
נ״א הָעַנְתּוֹתִי v. 12. נ״א לַבֵּ׳ או לַבִּ׳ או לַבְּ׳ ibid.
לבן ימיני ק׳ ibid.

von Tausenden und Hunderten (V. 1.) — 2. Jaschobeam 11, 11. wo er aber ein Sohn Chachmoni's genannt ist. — 4. Dodai der Achochi, dessen Sohn 11, 12. vorkommt. — 5. Benajahu 11, 22. — 7. Aßael 11, 26. — 8. Schamhuth 11, 27. wo er aber der Harori heißt. — 9. Ira 11, 28. — 10. Chelez 11, 27. — 11. Sibchai 11, 29. —

tausend. 13. Der zehnte für den zehnten Mond Maharai der Netophathi vom Sarchi, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend 14. Der eilfte für den eilften Mond Benajah der Pirathoni von den Söhnen Ephrajim's, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 15. Der zwölfte für den zwölften Mond Cheldai der Netophathi vom Athniel, und in seiner Abtheilung vier und zwanzig tausend. 16. Und über die Stämme Jisrael's, über den Rubeni war Fürst Eliefer, Sohn Sichri's, über den Schimeoni Schephatjahu, Sohn Machah's; 17. über Levi Chaschabjahu, Sohn Kemuel's; über Aharon Zadok; 18. über Jehudah Elihu, von den Brüdern David's; über Jissachar Omri, Sohn Michael's; 19. über Sebulun Jischmajahu, Sohn Obadjahus; über Naphthali Jerimoth, Sohn Asriel's; 20. über die Söhne Ephrajim's Hoschea, Sohn Asasjahu's; über den halben Stamm Menascheh Joel, Sohn Pedajahu's; 21. über die Hälfte Menascheh's in Gilead Jiddo, Sohn Secharjahu's; über Binjamin Jaaßiël, Sohn Abner's; 22. über Dan Asarel, Sohn Jerocham's; dies waren die Fürsten der Stämme Jisrael's. 23. David hatte aber ihre Zahl vom zwanzigsten Jahre und darüber nicht aufgenommen, denn der Ewige hatte verheißen, Jisrael zu mehren wie die Sterne des Himmels. 24. Joab, Sohn Zerujah's, fing zu zählen an, und beendete es nicht, denn darüber war Zorn auf Jisrael. So kam die Zahl nicht in die Erzählung der Zeitgeschichte des Königs David. 25. Und

אָלֶף׃ (יג) הָעֲשִׂירִי לַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי
מַהְרַי הַנְּטוֹפָתִי לַזַּרְחִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ
עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (יד) עַשְׁתֵּי־עָשָׂר
לְעַשְׁתֵּי עָשָׂר הַחֹדֶשׁ בְּנָיָה הַפִּרְעָתוֹנִי
מִן־בְּנֵי אֶפְרָיִם וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים
וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃ (טו) הַשְּׁנֵים עָשָׂר לִשְׁנֵים
עָשָׂר הַחֹדֶשׁ חֶלְדַּי הַנְּטוֹפָתִי לְעָתְנִיאֵל
וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף׃
(טז) וְעַל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לָראוּבֵנִי נָגִיד
אֱלִיעֶזֶר בֶּן־זִכְרִי לַשִּׁמְעוֹנִי שְׁפַטְיָהוּ בֶּן־
מַעֲכָה׃ (יז) לְלֵוִי חֲשַׁבְיָה בֶּן־קְמוּאֵל
לְאַהֲרֹן צָדוֹק׃ (יח) לִיהוּדָה אֱלִיהוּ מֵאֲחֵי
דָוִיד לְיִשָּׂשכָר עָמְרִי בֶּן־מִיכָאֵל׃ (יט)
לִזְבוּלֻן יִשְׁמַעְיָהוּ בֶּן־עֹבַדְיָהוּ לְנַפְתָּלִי
יְרִימוֹת בֶּן־עַזְרִיאֵל׃ (כ) לִבְנֵי אֶפְרַיִם
הוֹשֵׁעַ בֶּן־עֲזַזְיָהוּ לַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה יוֹאֵל
בֶּן־פְּדָיָהוּ׃ (כא) לַחֲצִי הַמְנַשֶּׁה גִּלְעָדָה
יִדּוֹ בֶּן־זְכַרְיָהוּ לְבִנְיָמִן יַעֲשִׂיאֵל בֶּן־אַבְנֵר׃
(כב) לְדָן עֲזַרְאֵל בֶּן־יְרֹחָם אֵלֶּה שָׂרֵי
שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃ (כג) וְלֹא־נָשָׂא דָוִיד
מִסְפָּרָם לְמִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּלְמָטָּה כִּי
אָמַר יְהוָה לְהַרְבּוֹת אֶת־יִשְׂרָאֵל כְּכוֹכְבֵי
הַשָּׁמָיִם׃ (כד) יוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה הֵחֵל
לִמְנוֹת וְלֹא כִלָּה וַיְהִי בָזֹאת קֶצֶף עַל־
יִשְׂרָאֵל וְלֹא עָלָה הַמִּסְפָּר בְּמִסְפַּר דִּבְרֵי
הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד׃ (כה) וְעַל אֹצְרוֹת

נ״א מַהֲרַי v. 13. עטי׳ עַשְׁתֵּי v. 14.
נ״א לְיִשָּׂשׂכָר v. 18. עטי׳ לִזְבוּלֻן v. 19.

12. Abiefer 11,28. — 13. Macharai 11,30. — 14. Benajah 11,31. — 15. Chelbai heißt 11,30. Cheled. — 16. Unter den folgenden Stammfürsten sind die von Gad und Aschur ausgelassen. — 25. Die folgenden Verse deuten auf die Besitzthümer der alten Könige. Sie bestanden also: 1) in Schätzen und Vorräthen (V. 25.), von denen die ersteren größten=

über die Schatzkammern des Königs Asmaveth, Sohn Adiel's, und über die Vorräthe im Felde, in den Städten und Dörfern und Thürmen Jehonathan, Sohn Ussijahu's. 26. Und über die Feldarbeiter beim Landbau Esri, Sohn Kelub's. 27. Und über die Weinberge Schimëi der Ramathi, und über die Weinvorräthe, die in den Weinbergen, Sabdi der Schiphmi. 28. Und über die Oelgärten und Sykomoren, die in der Niederung, Baal Chanan der Gederi, und über die Oelvorräthe Joasch. 29. Und über die Rinder, die in Scharon weideten, Schitrai der Scharoni, und über die Rinder in den Thälern Schaphat, Sohn Adlai's. 30. Und über die Kamele Obil der Jischmaeli, und über die Eselinnen Jechdejahu der Meronothi. 31. Und über die Schafe Jasis der Hagri; alle diese waren Oberste über die Habe des Königs David. 32. Und Jehonathan, Vetter David's, war Rath, ein einsichtsvoller und gesetzkundiger Mann, und Jechiel, Sohn Chachmoni's, bei den Söhnen des Königs. 33. Und Achitophel Rath des Königs und Chuschai der Arki Genosse des Königs. 34. Und nach Achitophel Jehojada, Sohn Benajahu's, und Ebjathar, und Heerführer des Königs Joab. —

XXXI. Endliche Vorbereitungen David's zum Tempelbau und David's Tod.

28. 1. Und David versammelte alle Obersten Jisrael's, die Obersten der Stämme

המלך עזמות בן־עדיאל ועל־האצרות
בשדה בערים ובכפרים ובמגדלות
יהונתן בן־עזיהו: (כו) ועל עשי מלאכת
השדה לעבדת האדמה עזרי בן־כלוב:
(כז) ועל־הכרמים שמעי הרמתי ועל
שבכרמים לאצרות היין זבדי השפמי:
(כח) ועל־הזיתים והשקמים אשר
בשפלה בעל חנן הגדרי ועל אצרות
השמן יועש: (כט) ועל־הבקר הרעים
בשרון שטרי השרוני ועל־הבקר
בעמקים שפט בן־עדלי: (ל) ועל־
הגמלים אוביל הישמעלי ועל־האתנות
יחדיהו המרנתי: (לא) ועל־הצאן יזיז
ההגרי כל־אלה שרי הרכוש אשר
למלך דויד: (לב) ויהונתן דוד־דויד
יועץ איש־מבין וסופר הוא ויחיאל בן־
חכמוני עם־בני המלך: (לג) ואחיתפל
יועץ למלך וחושי הארכי רע המלך:
(לד) ואחרי אחיתפל יהוידע בן־בניהו
ואביתר ושר־צבא למלך יואב:

כח (א) ויקהל דויד את־כל־שרי ישראל

שרטי קרי v. 29. נ״א בעמקים ibid.

theils erbeutet, später durch Abgaben (schon unter Schelomoh) erhoben wurden, die letzteren wohl theils in Getreidevorräthen (vgl. V. 27. 28.) gegen Mißwachs, theils in Militair-Effekten bestanden. 2) In Grundbesitz, der aus Aeckern (V. 26.), Weinbergen (V. 27.), Oelgärten und Sykomorgründen (V. 28.) bestand. Diesen Grundbesitz erwarben die Könige theils durch Konfiskationen (s. II. S. 593.), theils durch Urbarmachung unkultivirten Bodens, theils durch Eroberung. 3) In Heerden, die vielfach als Tribut von den besiegten Völkern und Königen genommen wurden s. II. S. 608. — 28. Die Sykomoren s. II. S. 545. — 29. Scharon s. S. 636. — 30. Daß über die Kamele Obil der Jischmaelit und über die Schafe Jasis der Hagri gesetzt waren, bezeugt, daß der König einen großen Theil seiner Heerden in die Ost- und Süd-Wüsten sandte zu freier Weide, wie alle größeren Heerdenbesitzer. —

28. 17) Endliche Vorbereitungen D.'s zum Tempelbau und sein Tod. (Kapp. 28. 29.) S. Einleitung zu Kap. 22. David hielt eine, bereits 23, 1. 2. erwähnte Reichsversammlung, der er Schelomoh als König vorstellte, welchem er zugleich die Entwürfe zu dem Tempelbau und der Priester- und Leviten-Organisation, so wie die

und die Obersten der Abtheilungen, die dem Könige dieneten, und die Obersten über Tausende und die Obersten über Hunderte und die Obersten über alle Habe und Vieh des Königs und seiner Söhne, mit den Hofleuten und Helden und jedem tapfere Helden, nach Jeruschalajim. 2. Und der König David erhob sich auf seine Füße, und sprach: Höret mich, meine Brüder und mein Volk! Ich hatte es in meinem Herzen, ein Haus zu bauen zur Ruhestätte für die Bundeslade des Ewigen und zum Schemel der Füße unsres Gottes, und ich bereitete den Bau vor. 3. Aber Gott sprach zu mir: Nicht du sollst ein Haus bauen meinem Namen, denn ein Mann des Krieges bist du und Blut hast du vergossen. 4. Und der Ewige, der Gott Jisrael's, erkor mich aus meinem ganzen Vaterhause, König über Jisrael zu sein auf immer, denn Jehudah erkor er zum Fürsten, und im Hause Jehudah's meines Vaters Haus, und unter meines Vaters Söhnen hatte er an mir Wohlgefallen, König zu sein über ganz Jisrael. 5. Und aus allen meinen Söhnen, denn viele Söhne gab mir der Ewige, erkor er Schelomoh, meinen Sohn, zu sitzen auf dem Throne des Königthums des Ewigen über Jisrael. 6. Und er sprach zu mir: Schelomoh, dein Sohn, er soll mein Haus und meine Höfe bauen, denn ich habe ihn mir zum Sohn erkoren, und ich will ihm zum Vater sein; 7. und ich werde sein Königthum verfestigen auf immer, wenn er stark sein wird, meine Gebote und meine Rechte zu thun, wie jetzt. 8. Und nun, vor den Augen des ganzen Jisrael, der

שָׂרֵי הַשְּׁבָטִים וְשָׂרֵי הַמַּחְלְקוֹת
הַמְשָׁרְתִים אֶת־הַמֶּלֶךְ וְשָׂרֵי הָאֲלָפִים
וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת וְשָׂרֵי כָל־רְכוּשׁ־וּמִקְנֶה
לַמֶּלֶךְ וּלְבָנָיו עִם־הַסָּרִיסִים וְהַגִּבּוֹרִים
וּלְכָל־גִּבּוֹר חָיִל אֶל־יְרוּשָׁלָ͏ִם׃ (ב) וַיָּקָם
דָּוִיד הַמֶּלֶךְ עַל־רַגְלָיו וַיֹּאמֶר שְׁמָעוּנִי
אַחַי וְעַמִּי אֲנִי עִם־לְבָבִי לִבְנוֹת בֵּית
מְנוּחָה לַאֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה וְלַהֲדֹם רַגְלֵי
אֱלֹהֵינוּ וַהֲכִינוֹתִי לִבְנוֹת׃ (ג) וְהָאֱלֹהִים
אָמַר לִי לֹא־תִבְנֶה בַיִת לִשְׁמִי כִּי אִישׁ
מִלְחָמוֹת אַתָּה וְדָמִים שָׁפָכְתָּ׃ (ד) וַיִּבְחַר
יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בִּי מִכֹּל בֵּית־אָבִי
לִהְיוֹת לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם כִּי
בִיהוּדָה בָּחַר לְנָגִיד וּבְבֵית יְהוּדָה בֵּית
אָבִי וּבִבְנֵי אָבִי בִּי רָצָה לְהַמְלִיךְ עַל־
כָּל־יִשְׂרָאֵל׃ (ה) וּמִכָּל־בָּנַי כִּי רַבִּים
בָּנִים נָתַן לִי יְהוָה וַיִּבְחַר בִּשְׁלֹמֹה בְנִי
לָשֶׁבֶת עַל־כִּסֵּא מַלְכוּת יְהוָה עַל־
יִשְׂרָאֵל׃ (ו) וַיֹּאמֶר לִי שְׁלֹמֹה בִנְךָ הוּא־
יִבְנֶה בֵיתִי וַחֲצֵרוֹתָי כִּי־בָחַרְתִּי בוֹ לִי
לְבֵן וַאֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב׃ (ז) וַהֲכִינוֹתִי
אֶת־מַלְכוּתוֹ עַד־לְעוֹלָם אִם־יֶחֱזַק לַעֲשׂוֹת
מִצְוֹתַי וּמִשְׁפָּטַי כַּיּוֹם הַזֶּה׃ (ח) וְעַתָּה
לְעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל קְהַל־יְהוָה וּבְאָזְנֵי

נ״א חָיִל v. 1.
נ״א בֵּית v. 4. נ״א הוּא־ v. 6.

zu jenem Zwecke gesammelten Schätze übergab. Die versammelten Fürsten und Großen spendeten gleichfalls, und huldigten dem Schelomoh, der nun, überall Gehorsam findend, regierte, an seines, dann verstorbenen Vaters Stelle. Daß dieser Bericht an sich der Erzählung 1 Kön. 1. nicht widerspricht, daß der Chronist geradezu andeutet, diese Reichsversammlung sei nach der, plötzlich und nur für die Bewohner Jerusch.'s geschehenen Proklamation Schelomoh's als König vor sich gegangen (29, 22. שנית), ist bereits mehrfach erwiesen. Vielmehr setzt die Eilfertigkeit des Vorgangs 1 Kön. 1. eine weitere Zeremonie für ganz Jisr. voraus. Der Chronist konnte aber jenen um so eher übergehen, als er alle Intriguen im Hause. D.'s mit Stillschweigen übergeht. — 1. Die im vor. Kap. Benannten. — 11. תבנית ist

Versammlung des Ewigen, und vor den Ohren
unsres Gottes, wahret und suchet alle Gebote
des Ewigen, eures Gottes, damit ihr im Be=
sitz habet das gute Land, und euren Kindern es
vererbet nach euch auf immer. 9. Du aber,
mein Sohn Schelomoh, erkenne den Gott deines
Vaters und diene ihm mit ganzem Herzen und
mit williger Seele, denn alle Herzen untersuchet
der Ewige, und alles Gebilde der Gedanken
versteht er; wenn du ihn suchen wirst, wird er
dir erfunden, und wenn du ihn verlassen wirst,
wird er dich verstoßen auf immer! 10. Siehe
jetzt, daß der Ewige dich erwählt hat, ein Haus
zu bauen zum Heiligthume, sei stark und thue
es. 11. Da übergab David seinem Sohne Sche=
lomoh das Vorbild der Halle und ihrer Häuser
und Schatzkammern und Söller und inneren Zim=
mer und des Hauses der Sühnplatte; 12. und
das Vorbild alles dessen, was ihm im Geiste war,
von den Höfen des Hauses des Ewigen, und von
allen Gemächern ringsum, von den Schatzkam=
mern des Hauses Gottes und von den Schatzkam=
mern der Heiligthümer; 13. und von den Ab=
theilungen der Priester und Levijim und von
aller Arbeit beim Dienste im Hause des Ewigen
und von allen Geräthen des Dienstes im Hause
des Ewigen; 14. vom Golde am Gewicht des
Goldes für alle Geräthe jedes Dienstes, von allen
Silbergeräthen, nach dem Gewicht für alle Ge=
räthe jedes Dienstes; 15. und das Gewicht für
die goldenen Leuchter und ihre goldenen Lam=
pen, nach dem Gewicht jeglichen Leuchters und
seiner Lampen, und für die silbernen Leuchter,
nach dem Gewicht des Leuchters und seiner Lam=
pen, nach dem Dienste aller Leuchter; 16. und das

אֱלֹהֵינוּ שִׁמְרוּ וְדִרְשׁוּ כָּל־מִצְוֺת יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם לְמַעַן תִּירְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה
וְהִנְחַלְתֶּם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם עַד־עוֹלָם׃
(ט) וְאַתָּה שְׁלֹמֹה־בְנִי דַע אֶת־אֱלֹהֵי
אָבִיךָ וְעָבְדֵהוּ בְּלֵב שָׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ חֲפֵצָה
כִּי כָל־לְבָבוֹת דּוֹרֵשׁ יְהוָה וְכָל־יֵצֶר
מַחֲשָׁבוֹת מֵבִין אִם־תִּדְרְשֶׁנּוּ יִמָּצֵא לָךְ
וְאִם־תַּעַזְבֶנּוּ יַזְנִיחֲךָ לָעַד׃ (י) רְאֵה ׀
עַתָּה כִּי־יְהוָה בָּחַר בְּךָ לִבְנוֹת־בַּיִת
לַמִּקְדָּשׁ חֲזַק וַעֲשֵׂה׃ (יא) וַיִּתֵּן דָּוִיד
לִשְׁלֹמֹה בְנוֹ אֶת־תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת־
בָּתָּיו וְגַנְזַכָּיו וַעֲלִיֹּתָיו וַחֲדָרָיו הַפְּנִימִים
וּבֵית הַכַּפֹּרֶת׃ (יב) וְתַבְנִית כֹּל אֲשֶׁר
הָיָה בָרוּחַ עִמּוֹ לְחַצְרוֹת בֵּית־יְהוָה וּלְכָל־
הַלְּשָׁכוֹת סָבִיב לְאֹצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים
וּלְאֹצְרוֹת הַקֳּדָשִׁים׃ (יג) וּלְמַחְלְקוֹת
הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וּלְכָל־מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת
בֵּית־יְהוָה וּלְכָל־כְּלֵי עֲבוֹדַת בֵּית־יְהוָה׃
(יד) לַזָּהָב בַּמִּשְׁקָל לַזָּהָב לְכָל־כְּלֵי עֲבוֹדָה
וַעֲבוֹדָה לְכֹל כְּלֵי הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקָל לְכָל־
כְּלֵי עֲבוֹדָה וַעֲבוֹדָה׃ (טו) וּמִשְׁקָל
לִמְנֹרוֹת הַזָּהָב וְנֵרֹתֵיהֶם זָהָב בְּמִשְׁקַל־
מְנוֹרָה וּמְנוֹרָה וְנֵרֹתֶיהָ וְלִמְנֹרוֹת הַכֶּסֶף
בְּמִשְׁקָל לִמְנוֹרָה וְנֵרֹתֶיהָ כַּעֲבוֹדַת
מְנוֹרָה וּמְנוֹרָה׃ (טז) וְאֶת־הַזָּהָב מִשְׁקָל

v. 11. נ״א וְאֶת־

der technische Ausdruck für das Modell, das nach 2 M. 25, 9. 40. Moscheh zu der Stiftshütte gesehen. גנזך ἅπ. λεγ. aus גנז und der Diminutivsylbe ךְ=. הכפרת die „Sühnplatte" ist der (von den zwei Tafeln abgesehen) wichtigste Theil der Lade (s. I. S. 453), das בית הכפ׳ ist also das „Allerheiligste." — 12. „Was er im Geiste hatte," d. h. was D. am und für den Tempel fertigen wollte, wie er den Tempel errichtet haben wollte. — 14. D. übergab das Vorbild, das Modell von Allem, und hierzu gehörten die Maßangaben nach dem Gewicht der edlen Metalle. Diese letzteren selbst sind hier nicht gemeint, da sie 29, 2. noch besonders erwähnt werden. — 15. 16. 1 Kön. 7, 48. 49. wird

לְשֻׁלְחֲנוֹת הַמַּעֲרֶכֶת לְשֻׁלְחַן וְשֻׁלְחָן
וְכֶסֶף לְשֻׁלְחֲנוֹת הַכָּסֶף׃ (יז) וְהַמִּזְלָגוֹת
וְהַמִּזְרָקוֹת וְהַקְּשָׂוֹת זָהָב טָהוֹר וְלִכְפוֹרֵי
הַזָּהָב בְּמִשְׁקָל לִכְפוֹר וּכְפוֹר וְלִכְפוֹרֵי
הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקָל לִכְפוֹר וּכְפוֹר׃ (יח)
וּלְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת זָהָב מְזֻקָּק בַּמִּשְׁקָל
וּלְתַבְנִית הַמֶּרְכָּבָה הַכְּרוּבִים זָהָב
לְפֹרְשִׂים וְסֹכְכִים עַל־אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה׃
(יט) הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד יְהוָה עָלַי הִשְׂכִּיל
כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית׃ (כ) וַיֹּאמֶר דָּוִיד
לִשְׁלֹמֹה בְנוֹ חֲזַק וֶאֱמַץ וַעֲשֵׂה אַל־תִּירָא
וְאַל־תֵּחָת כִּי יְהוָה אֱלֹהִים אֱלֹהַי עִמָּךְ
לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ עַד־לִכְלוֹת כָּל־
מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית־יְהוָה׃ (כא) וְהִנֵּה
מַחְלְקוֹת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְכָל־עֲבוֹדַת
בֵּית הָאֱלֹהִים וְעִמְּךָ בְכָל־מְלָאכָה לְכָל־
נָדִיב בַּחָכְמָה לְכָל־עֲבוֹדָה וְהַשָּׂרִים וְכָל־
הָעָם לְכָל־דְּבָרֶיךָ׃

כט (א) וַיֹּאמֶר דָּוִיד הַמֶּלֶךְ לְכָל־הַקָּהָל

v. 20. נ״א חֲזָק

Gewicht des Goldes für die Schichttische, für jeglichen Tisch, und des Silbers für die silbernen Tische; 17. und von den Gabeln und Becken und Röhren von reinem Golde, und von den goldenen Bechern nach dem Gewichte jeglichen Bechers, und von den silbernen Bechern nach dem Gewicht jeglichen Bechers; 18. und vom Räucheraltar von geläutertem Golde an Gewicht, und das Vorbild jenes Wagens, der goldenen Cherubim, die ausgebreitet bedecken die Bundeslade des Ewigen; 19. Alles in Schrift „von Handen Gottes, mich belehrend", alle Arbeiten des Vorbildes. 20. Da sprach David zu seinem Sohne Schelomoh: Sei stark und fest und thue es, fürchte nicht und zage nicht, denn der Ewige, Gott, mein Gott, ist mit dir, er wird dich nicht verstoßen und dich nicht verlassen bis du vollendet alles Werk der Arbeit am Hause des Ewigen. 21. Und dies sind die Abtheilungen der Priester und Levijim zu jedem Dienste im Hause Gottes; und mit dir sind in jedem Werke alle Kunstverständige für die ganze Arbeit und die Fürsten und das ganze Volk nach deinen Worten.

29. 1. Und der König David sprach zu der ganzen Versammlung: Mein Sohn Schelomoh,

von 10 goldenen Leuchtern berichtet, welche Schelomoh statt des einen in der Stiftshütte gemacht; dagegen nur von einem goldenen Tische für die Schaubrode (לחם המערכת in den BB. Esr. Nech. und Chron.). — 17. כפור in früheren Büchern (2M., Ps., Ijob) „Reif," Esr. und Chron. „Becher." — 18. המרכבה ist als damals gebräuchlicher, poetischer Ausdruck für die Cherubim zu fassen, nachdem sich der Cherub als „Träger Gottes" festgestellt hatte, wie schon Ps. 18, 11. וירכב על כרוב, s. I. S. 454. So (Pseudo-) Raschi: המרכבה הם הכרובים שהשכינה רוכבת עליהם, während Rdak. an die ganze Vision Jecheskel's dachte. — 19. In etwas dunkelen Worten wird angedeutet, daß alle diese Anordnungen, Maßangaben und Modelle David nach göttlicher Eingebung aufgesetzt. Die tradit. Erkl. theilen diese Ehre zwischen ihm und Schemuel, und stützen sich darauf, daß der Tempel nicht minder wichtig als die Stiftshütte, um eine göttliche Einwirkung zu veranlassen; wohingegen die Neueren gerade in dieser Nachahmung eine Erfindung des Chron. sehen. Bemerkenswerth ist eben das Dunkel der Worte, während der Chron. sonst so plan und klar. Denn Alles hierbei beruht auf den Worten מיד ה׳ עלי השכיל, die der Verf. einschiebt, und die mitten in der Erzählung durch עלי als Worte David's, und durch עלי השכיל alterthümlich, poetisch erscheinen. —

29. 1. S. Anm. zu 22, 5. — אבני שהם ומלאים aus 2 M. 25, 7. פוך ist „Bleiglanz" stibium, das zum Schminken der Augenlieder (s. II. S. 637. 951.), aber auch zum Verzieren der Steine (wohl namentlich der Ritzen und

der einzige, den Gott erwählt hat, ist noch jung und zart, und das Werk groß, denn nicht eines Menschen soll die Veste sein, sondern des Ewigen, Gottes. 2. Und mit all meiner Kraft habe ich bereitet für das Haus meines Gottes Gold zu Gold und Silber zu Silber und Kupfer zu Kupfer, Eisen zu Eisen und Holz zu Holz, Schoham- und Einfaßsteine, Steine in Bleiglanz und buntfarbige, und allerlei Edelgestein und Marmorsteine in Menge. 3. Und außerdem, in meinem Wohlgefallen am Hause meines Gottes, gab ich aus meinem besondern Eigenthum an Gold und Silber dem Hause meines Gottes noch über Alles was ich dem heiligen Hause bereitet habe: 4. drei tausend Kikkar Gold von Ophirgold und sieben tausend geläutertes Silber die Wände der Häuser zu überziehen, 5. zu allem Golde und zu allem Silber und zu aller Arbeit durch die Künstler. Und wer spendet nun Freiwilliges, seine Hand heute für den Ewigen zu füllen? 6. Da spendeten freiwillig die Fürsten der Geschlechter und die Stammfürsten Jisrael's und die Obersten über Tausende und Hunderte, und die Obersten der Geschäfte des Königs; 7. und gaben zum Dienste im Hause Gottes fünf tausend Kikkar Gold und zehn tausend Dariken und zehn tausend Kikkar Silber und achtzehn tausend Kikkar Kupfer

שלמה בני אחד בחר-בו אלהים נער
ורך והמלאכה גדולה כי לא לאדם
הבירה כי ליהוה אלהים: (ב) ובכל-
כחי הכינותי לבית-אלהי הזהב ׀ לזהב
והכסף לכסף והנחשת לנחשת הברזל
לברזל והעצים לעצים אבני-שהם
ומלואים אבני-פוך ורקמה וכל אבן
יקרה ואבני-שיש לרב: (ג) ועוד ברצותי
בבית אלהי יש-לי סגלה זהב וכסף
נתתי לבית-אלהי למעלה מכל-הכינותי
לבית הקדש: (ד) שלשת אלפים ככרי
זהב מזהב אופיר ושבעת אלפים ככר-
כסף מזקק לטוח קירות הבתים: (ה)
לזהב לזהב ולכסף לכסף ולכל-מלאכה
ביד חרשים ומי מתנדב למלאות ידו
היום ליהוה: (ו) ויתנדבו שרי האבות
ושרי ׀ שבטי ישראל ושרי האלפים
והמאות ולשרי מלאכת המלך: (ז)
ויתנו לעבודת בית-האלהים זהב ככרים
חמשת-אלפים ואדרכנים רבו וכסף
ככרים עשרת אלפים ונחשת רבו
ושמונת אלפים ככרים וברזל מאה-

נ"א בחר- v. 1. עמי' ועוד v. 3.
יתיר ו' על פי המסרת v. 5.

Fugen) gebraucht wurde (s. II. S. 887.) רקמה Buntwirkerei s. S. 519. besonders von buntgewirkten Gewändern s. II. S. 169. 1188., aber auch bunte Flagge s. II. S. 1241., Jech. 17, 3. von den bunten Farben des Adlers, hier demnach von buntfarbigen Steinen. שיש ἅπ. λεγ. wie sonst שש weißer Marmor. — 3. Außer dem zum Tempelbau bestimmten Schatze sollen D. noch aus seinem Privatschatze und auf seine Aufforderung die Großen beträchtliche Gaben an Gold und Silber gespendet haben. Aber auch diese Zahlen, obschon sie mit den 22, 14. angegebenen nicht zu vergleichen sind, sind exzessiv. Nach englischer Berechnung würde D. noch 18 Mill. L. St. an Gold und über 2½ Mill. L. St. an Silber aus seinem Privatschatze geschenkt haben (zusammen 143½ Mill. Thaler!!), die Großen 30 Mill. an Gold, über 3½ Mill. an Silber (zusammen 234½ Mill. Thaler!!) Je unmäßiger diese Angaben sind, desto eher müssen wir annehmen, daß die Zahlen von einem Spätern in's Mährchenhafte korrumpirt worden sind. Dies wird dadurch unterstützt, daß die arab. Version 22, 14. nur „1000 Talente Gold und 1000 Talente Silber" hat (was zusammen ca. 6,900,000 L. St. ausmacht,) Josephus 10,000 Talente Gold, und 100,000 Talente Silber. — 7. Dariken s. S. 892. —

und hundert tausend Kikkar Eisen; 8. und bei wem sich Steine fanden, gaben sie sie zum Schatze im Hause des Ewigen unter Aufsicht Jechiel's des Gerschunni. 9. Da freute sich das Volk über die Spendenden, denn mit vollem Herzen spendeten sie dem Ewigen, und auch der König David freute sich eine große Freude. 10. Und David pries den Ewigen vor den Augen der ganzen Versammlung, und David sprach: Gepriesen seist du, Ewiger, Gott Jisrael's, unsres Vaters, von Ewigkeit bis Ewigkeit! 11. Dein, Ewiger, ist die Größe und die Stärke und die Herrlichkeit und der Sieg und die Majestät, ja, Alles im Himmel und auf Erden; dein, Ewiger, ist das Reich, und du bist erhaben über Alles als Haupt. 12. Und der Reichthum und die Ehre kommen von dir, und du herrschest über Alles, und in deiner Hand ist Kraft und Stärke, und in deiner Hand ist's, Alles groß und stark zu machen! 13. Und nun, unser Gott, danken wir dir und loben den Namen deiner Herrlichkeit. 14. Denn was bin ich und was mein Volk, daß wir also zu spenden vermöchten? Sondern von dir ist Alles und von deiner Hand gaben wir dir. 15. Denn Fremdlinge sind wir vor dir und Beisassen gleich allen unsren Vätern; wie Schatten sind unsre Tage auf Erden, und ohne Dauer. 16. Ewiger, unser Gott, all diese Fülle, die wir bereitet haben, dir ein Haus zu bauen für deinen heiligen Namen, von deiner Hand ist sie, und dein ist Alles. 17. Da ich weiß, mein Gott, daß du das Herz prüfest, und an Geradheit Gefallen hast, hab' ich in Geradheit meines Herzens all dies freiwillig gespendet, und nun, dein Volk, das sich hier befindet, sah ich mit Freude dir freiwillig spenden. 18. Ewiger, Gott

אֶלֶף כִּכָּרִים׃ (ח) וְהַנִּמְצָא אִתּוֹ אֲבָנִים
נָתְנוּ לְאוֹצַר בֵּית־יְהוָה עַל יַד־יְחִיאֵל
הַגֵּרְשֻׁנִּי׃ (ט) וַיִּשְׂמְחוּ הָעָם עַל־הִתְנַדְּבָם
כִּי בְּלֵב שָׁלֵם הִתְנַדְּבוּ לַיהוָה וְגַם דָּוִיד
הַמֶּלֶךְ שָׂמַח שִׂמְחָה גְדוֹלָה׃ (י) וַיְבָרֶךְ
דָּוִיד אֶת־יְהוָה לְעֵינֵי כָּל־הַקָּהָל וַיֹּאמֶר
דָּוִיד בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
אָבִינוּ מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם׃ (יא) לְךָ יְהוָה
הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח
וְהַהוֹד כִּי־כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ יְהוָה
הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל ׀ לְרֹאשׁ׃
(יב) וְהָעֹשֶׁר וְהַכָּבוֹד מִלְּפָנֶיךָ וְאַתָּה
מוֹשֵׁל בַּכֹּל וּבְיָדְךָ כֹּחַ וּגְבוּרָה וּבְיָדְךָ
לְגַדֵּל וּלְחַזֵּק לַכֹּל׃ (יג) וְעַתָּה אֱלֹהֵינוּ
מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ וּמְהַלְלִים לְשֵׁם
תִּפְאַרְתֶּךָ׃ (יד) וְכִי מִי אֲנִי וּמִי עַמִּי כִּי־
נַעְצֹר כֹּחַ לְהִתְנַדֵּב כָּזֹאת כִּי־מִמְּךָ הַכֹּל
וּמִיָּדְךָ נָתַנּוּ לָךְ׃ (טו) כִּי־גֵרִים אֲנַחְנוּ
לְפָנֶיךָ וְתוֹשָׁבִים כְּכָל־אֲבֹתֵינוּ כַּצֵּל
יָמֵינוּ עַל־הָאָרֶץ וְאֵין מִקְוֶה׃ (טז) יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ כֹּל הֶהָמוֹן הַזֶּה אֲשֶׁר
הֲכִינֹנוּ לִבְנוֹת־לְךָ בַיִת לְשֵׁם קָדְשֶׁךָ
מִיָּדְךָ הִיא וּלְךָ הַכֹּל׃ (יז) וְיָדַעְתִּי אֱלֹהַי
כִּי אַתָּה בֹּחֵן לֵבָב וּמֵישָׁרִים תִּרְצֶה אֲנִי
בְּיֹשֶׁר לְבָבִי הִתְנַדַּבְתִּי כָל־אֵלֶּה וְעַתָּה
עַמְּךָ הַנִּמְצְאוּ־פֹה רָאִיתִי בְשִׂמְחָה
לְהִתְנַדֶּב־לָךְ׃ (יח) יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם

הוא קרי v. 16. נ״א לְהִתְנַדֵּב־ v. 17.

8. Jechiel vgl. 26, 22. — 10. Die trad. Erkl. bemerken, daß nur Jisrael's, d. i. Jakob's hier erwähnt sei, weil dieser zuerst einen Tempel geweiht habe 1 M. 28, 22. — Die folgende Rede ist für die Situation zu theologisch, um orginell zu sein, da sie die beiden abstrakten Gedanken, daß alle Schätze dem Menschen von Gott zugetheilt werden

יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל אֲבֹתֵינוּ שָׁמְרָה־זֹּאת
לְעוֹלָם לְיֵצֶר מַחְשְׁבוֹת לְבַב עַמֶּךָ וְהָכֵן
לְבָבָם אֵלֶיךָ׃ (יט) וְלִשְׁלֹמֹה בְנִי תֵּן לֵבָב
שָׁלֵם לִשְׁמוֹר מִצְוֹתֶיךָ עֵדְוֹתֶיךָ וְחֻקֶּיךָ
וְלַעֲשׂוֹת הַכֹּל וְלִבְנוֹת הַבִּירָה אֲשֶׁר־
הֲכִינוֹתִי׃ (כ) וַיֹּאמֶר דָּוִיד לְכָל־הַקָּהָל
בָּרְכוּ־נָא אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וַיְבָרְכוּ
כָל־הַקָּהָל לַיהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיהֶם וַיִּקְּדוּ
וַיִּשְׁתַּחֲווּ לַיהוָה וְלַמֶּלֶךְ׃ (כא) וַיִּזְבְּחוּ
לַיהוָה ׀ זְבָחִים וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת לַיהוָה
לְמָחֳרַת הַיּוֹם הַהוּא פָּרִים אֶלֶף אֵילִים
אֶלֶף כְּבָשִׂים אֶלֶף וְנִסְכֵּיהֶם וּזְבָחִים
לָרֹב לְכָל־יִשְׂרָאֵל׃ (כב) וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ
לִפְנֵי יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא בְּשִׂמְחָה גְדוֹלָה
וַיַּמְלִיכוּ שֵׁנִית לִשְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִיד וַיִּמְשְׁחוּ
לַיהוָה לְנָגִיד וּלְצָדוֹק לְכֹהֵן׃ (כג) וַיֵּשֶׁב
שְׁלֹמֹה עַל־כִּסֵּא יְהוָה ׀ לְמֶלֶךְ תַּחַת־
דָּוִיד אָבִיו וַיַּצְלַח וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו כָּל־
יִשְׂרָאֵל׃ (כד) וְכָל־הַשָּׂרִים וְהַגִּבֹּרִים וְגַם
כָּל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִיד נָתְנוּ יָד תַּחַת שְׁלֹמֹה
הַמֶּלֶךְ׃ (כה) וַיְגַדֵּל יְהוָה אֶת־שְׁלֹמֹה
לְמַעְלָה לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן עָלָיו
הוֹד מַלְכוּת אֲשֶׁר לֹא־הָיָה עַל־כָּל־מֶלֶךְ
לְפָנָיו עַל־יִשְׂרָאֵל׃ (כו) וְדָוִיד בֶּן־יִשָׁי
מָלַךְ עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל׃ (כז) וְהַיָּמִים אֲשֶׁר
מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּחֶבְרוֹן
מָלַךְ שֶׁבַע שָׁנִים וּבִירוּשָׁלִַם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים

v. 19. עטי׳ נָות ׳רָה v. 21. נ״א אֵלִים
v. 23. פתח באתנח v. 26. קמץ בז״ק

Abraham's, Jizchak's und Jisrael's, unsrer Väter, wahre dies ewig als Gebilde der Gedanken im Herzen deines Volkes, und bereite ihr Herz zu dir! 19. Und meinem Sohne Schelomoh gieb ein Herz vollkommen zu wahren deine Gebote, deine Zeugnisse und deine Satzungen, und Alles zu thun, und die Veste zu bauen, die ich vorbereitet. 20. Dann sprach David zu der ganzen Versammlung: Preiset doch den Ewigen, euren Gott! Und die ganze Versammlung pries den Ewigen, den Gott ihrer Väter, und sie bückten und beugten sich vor dem Ewigen und vor dem Könige. 21. Und sie schlachteten dem Ewigen Schlachtopfer und opferten Ganzopfer dem Ewigen, am andern Morgen dieses Tages, ein tausend Stiere, ein tausend Widder, ein tausend Lämmer und die Trankopfer dazu, und Schlachtopfer in Menge für ganz Jisrael. 22. Da aßen und tranken sie von dem Ewigen an selbigem Tage in großer Freude, und huldigten zum zweiten Male Schelomoh, dem Sohne David's, und salbten ihn dem Ewigen zum Fürsten und Zadok zum Priester. 23. Und Schelomoh saß auf dem Throne des Ewigen als König, statt seines Vaters David, und war glücklich, und ganz Jisrael gehorchte ihm. 24. Und alle Fürsten und Helden und auch alle Söhne des Königs David unterwarfen sich dem König Schelomoh. 25. Und der Ewige machte Schelomoh überaus groß vor den Augen des ganzen Jisrael, und legte auf ihn die Majestät des Königthums, wie sie auf keinem Könige vor ihm über Jisrael gewesen. 26. Und David, Sohn Jischai's, hatte über ganz Jisrael regiert. 27. Und die Zeit, die er über Jisrael regiert, war vierzig Jahre, in Chebron hatte er sieben Jahre regiert, und in Jeruschalajim hatte er drei und dreißig

und daß unser Leben kurz und für hienieden ohne Dauer sei, breit ausführt. — 22. שנית, das erste Mal ist die

וְשָׁלוֹשׁ׃ (כח) וַיָּמָת בְּשֵׂיבָה טוֹבָה שְׂבַע
יָמִים עֹשֶׁר וְכָבוֹד וַיִּמְלֹךְ שְׁלֹמֹה בְנוֹ
תַּחְתָּיו׃ (כט) וְדִבְרֵי דָּוִיד הַמֶּלֶךְ
הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הִנָּם כְּתוּבִים עַל־
דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה וְעַל־דִּבְרֵי נָתָן
הַנָּבִיא וְעַל־דִּבְרֵי גָּד הַחֹזֶה׃ (ל) עִם כָּל־
מַלְכוּתוֹ וּגְבוּרָתוֹ וְהָעִתִּים אֲשֶׁר עָבְרוּ
עָלָיו וְעַל־יִשְׂרָאֵל וְעַל כָּל־מַמְלְכוֹת
הָאֲרָצוֹת׃

regiert.
28. Dann starb er in hohem Alter, satt an Jahren, Reichthum und Ehre, und Schelomoh, sein Sohn, regierte statt seiner.
29. Und die Geschichte des Königs David, die frühere und die spätere, siehe, sie ist niedergeschrieben in der Geschichte Schemuel's des Schauers und in der Geschichte Nathan's des Propheten und in der Geschichte Gad's des Sehers,
30. sammt seiner ganzen Regierung und Tapferkeit und den Zeitereignissen, die ergangen sind über ihn und über Jisrael und über alle Reiche der Länder.

Verkündigung in Jerusch gemeint 1 Kön. 1. — 29. Ueber die vom Chron. zitirten Schriften s. Einleit. zum Buche. —

דברי הימים ב

Chronicorum II.

Zweites Buch der Chronik.

א (א) וַיִּתְחַזֵּק שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִיד עַל־
מַלְכוּתוֹ וַיהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ וַיְגַדְּלֵהוּ
לְמָעְלָה׃ (ב) וַיֹּאמֶר שְׁלֹמֹה לְכָל־יִשְׂרָאֵל
לְשָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וְלַשֹּׁפְטִים וּלְכֹל
נָשִׂיא לְכָל־יִשְׂרָאֵל רָאשֵׁי הָאָבוֹת׃ (ג)
וַיֵּלְכוּ שְׁלֹמֹה וְכָל־הַקָּהָל עִמּוֹ לַבָּמָה
אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן כִּי־שָׁם הָיָה אֹהֶל מוֹעֵד
הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה
בַּמִּדְבָּר׃ (ד) אֲבָל אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הֶעֱלָה

נ״א הָעֱלָה v. 4.

I. Schelomoh's Traum zu Gibeon.

1. 1. Und es befestigte sich Schelomoh,
Sohn David's, in seinem Königthume, und der
Ewige, sein Gott, war mit ihm, und machte
ihn ausnehmend groß. 2. Da befahl Schelomoh
dem ganzen Jisrael, den Obersten über Tau-
sende und Hunderte und den Richtern und jedem
Fürsten im ganzen Jisrael, den Stammhäup-
tern, 3. daß sie gingen, Schelomoh und die
ganze Versammlung mit ihm, zur Höhe, die zu
Gibeon; denn daselbst war das Zelt der Zusam-
menkunft Gottes, welches Moscheh, der Diener
des Ewigen, in der Wüste gemacht. 4. Aber die

1. III. Die Regierung Schelomoh's (Kapp. 1—9.) 1) Schelomoh's Traum zu Gibeon (1, 1—13.) Das Faktum, welches hier berichtet wird, ist auch 1 Kön. 3, 4—15. erzählt. Obschon keine Differenz zwischen beiden Berichten statt findet, und die Gedanken in ähnliche Weise gekleidet sind, so sind die Worte doch mehr abweichend als an anderen Orten, und zwar sind die des B. der Könige viel einfacher, ursprünglicher gehalten (z. B. לב חכם ונבון, wo der Chron. die Abstrakt. חכמה ומדע), so daß nicht eine Entnahme aus einer andern Quelle von Seiten des Chron., sondern zweier Geschichtschreiber eigene Bearbeitung eines und desselben Faktums anzunehmen ist. Indeß hat man doch hervorgehoben, daß der Chron. hier das vom B. der Kön. bemerkte „Opfern auf den Höhen" übergeht, und dagegen das mosaische Zelt auf der Höhe zu Gibeon stehen läßt. Wir haben schon in der Anm. zu 1 Chron. 16, 37. das Nöthige hierüber beigebracht, und bemerken noch: das Opfern auf den Höhen wird vom B. der Kön. insbesondere angeführt, um den Tempelbau zu motiviren (3, 2.); mit der Höhe auf Gibeon bringt aber das Buch der Kön. es unpassend in Verbindung, da bei sündhaften Opfern eine Offenbarung Gottes nicht stattfinden konnte; vielmehr spricht gerade dieser Umstand für das Stehen des mos. Stiftzeltes (אהל מועד) zu Gibeon; das Vorhandensein des Letztern zu Schelomoh's Zeit

Lade Gottes hatte David aus Kirjath Jearim dahingebracht, wo David ihr einen Ort begründet, denn er hatte für sie ein Zelt in Jeruschalajim aufgeschlagen. 5. Doch den kupfernen Altar, den Bezalel, Sohn Uri's, Sohnes Chur's, gemacht, hatte er vor die Wohnung des Ewigen gesetzt, und ihn suchten Schelomoh und die Versammlung auf. 6. Und Schelomoh brachte daselbst auf dem kupfernen Altar vor dem Ewigen am Zelte der Zusammenkunft dar, darauf brachte er tausend Ganzopfer dar. 7. In selbiger Nacht erschien Gott dem Schelomoh und sprach zu ihm: Fordere, was soll ich dir geben? 8. Da sprach Schelomoh zu Gott: Du hast an meinem Vater David große Liebe gethan und mich an seiner Statt zum Könige gemacht. 9. Nun, Ewiger, Gott, bewähre sich dein Wort an meinem Vater David; da du mich zum Könige gemacht über ein Volk, zahlreich wie der Staub der Erde: 10. gieb mir jetzt Weisheit und Erkenntniß, daß ich ausziehe vor diesem Volke und einziehe, denn wer vermöchte zu richten dieses dein großes Volk? 11. Und Gott sprach zu Schelomoh: Dieweil du Dies in deinem Herzen hast, und nicht Reichthum, Güter und Ehre und das Leben deiner Hasser erbatest, und auch langes Leben erbatest du nicht, sondern du hast dir Weisheit und Erkenntniß erbeten, daß du mein Volk richtest, darüber ich dich zum Könige gemacht: 12. so sei die Weisheit und Erkenntniß dir gegeben, und auch Reichthum und Güter und Ehre werde ich dir geben, wie dergleichen keinem Könige vor dir war und nach dir sein wird. 13. Und Schelomoh zog von der Höhe zu Gibeon nach Je-

דָּוִיד מִקִּרְיַת יְעָרִים בְּהֵכִין לוֹ דָּוִיד כִּי
נָטָה־לוֹ אֹהֶל בִּירוּשָׁלִָם׃ (ה) מִזְבַּח
הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה בְּצַלְאֵל בֶּן־אוּרִי
בֶן־חוּר שָׂם לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְהוָה וַיִּדְרְשֵׁהוּ
שְׁלֹמֹה וְהַקָּהָל׃ (ו) וַיַּעַל שְׁלֹמֹה שָׁם
עַל־מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר
לְאֹהֶל מוֹעֵד וַיַּעַל עָלָיו עֹלוֹת אָלֶף׃
(ז) בַּלַּיְלָה הַהוּא נִרְאָה אֱלֹהִים לִשְׁלֹמֹה
וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁאַל מָה אֶתֶּן־לָךְ׃ (ח) וַיֹּאמֶר
שְׁלֹמֹה לֵאלֹהִים אַתָּה עָשִׂיתָ עִם־דָּוִיד
אָבִי חֶסֶד גָּדוֹל וְהִמְלַכְתַּנִי תַּחְתָּיו׃
(ט) עַתָּה יְהוָה אֱלֹהִים יֵאָמֵן דְּבָרְךָ עִם
דָּוִיד אָבִי כִּי אַתָּה הִמְלַכְתַּנִי עַל־עַם רַב
כַּעֲפַר הָאָרֶץ׃ (י) עַתָּה חָכְמָה וּמַדָּע
תֶּן־לִי וְאֵצְאָה לִפְנֵי הָעָם־הַזֶּה וְאָבוֹאָה
כִּי־מִי יִשְׁפֹּט אֶת־עַמְּךָ הַזֶּה הַגָּדוֹל׃
(יא) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לִשְׁלֹמֹה יַעַן אֲשֶׁר
הָיְתָה זֹאת עִם־לְבָבֶךָ וְלֹא שָׁאַלְתָּ עֹשֶׁר
נְכָסִים וְכָבוֹד וְאֵת נֶפֶשׁ שֹׂנְאֶיךָ וְגַם־
יָמִים רַבִּים לֹא שָׁאָלְתָּ וַתִּשְׁאַל־לְךָ
חָכְמָה וּמַדָּע אֲשֶׁר תִּשְׁפּוֹט אֶת־עַמִּי
אֲשֶׁר הִמְלַכְתִּיךָ עָלָיו׃ (יב) הַחָכְמָה
וְהַמַּדָּע נָתוּן לָךְ וְעֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד
אֶתֶּן־לָךְ אֲשֶׁר ׀ לֹא־הָיָה כֵן לַמְּלָכִים
אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ וְאַחֲרֶיךָ לֹא יִהְיֶה־כֵּן׃
(יג) וַיָּבֹא שְׁלֹמֹה לַבָּמָה אֲשֶׁר־בְּגִבְעוֹן

נ״א שָׁם v. 5. נ״א דְּבָרְךָ v. 9.
נ״א וּמַדָּע v. 11.

ist durch 1 Kön. 8, 4. außer Zweifel. Man vgl. noch das. 3, 15. — 2. Der Chron. motivirt das Opfer zu Gibeon als beim Regierungsantritt Schelomoh's viel besser, und ist die Berufung der Großen hierzu, die das B. der Kön. nicht berichtet, sehr angemessen. — 6. Vgl. 1 Kön. 3, 4. — 7. Vgl. 1 Kön. 3, 5. — 8. Vgl. 1 Kön. 3, 6. 7. — 10. Vgl.

ruschalajim, von dem Zelte der Zusammenkunft, und regierte über Jisrael. —

II. Schelomoh's Reiterei und Pracht.

14. Und Schelomoh brachte zusammen Wagen und Reiter, und hatte tausend und vierhundert Wagen und zwölftausend Reiter, und legte sie in die Wagenstädte und zum Könige in Jeruschalajim. 15. Und der König machte das Silber und Gold in Jeruschalajim den Steinen gleich, und die Zedern machte er den Sykomoren gleich, die in der Niederung in Menge sind. 16. Und die Ausführung der Rosse, welche Schelomoh hatte, war aus Mizrajim, und eine Gesellschaft von Kaufleuten des Königs holten eine Koppel für den Preis. 17. Und sie brachten und führten aus Mizrajim ein Gespann aus um sechshundert (Schekel) an Silber und ein Roß um hundert und funfzig, und also führten sie aus durch ihre Hand für alle Könige der Chitthim und für die Könige Aram's. — 18. Und Schelomoh befahl, ein Haus zu bauen dem Namen des Ewigen und ein Haus zu seinem Königssitze.

III. Vorbereitungen zum Tempelbau.

2. 1. Da zählte Schelomoh siebenzig tausend Lastträger und achtzig tausend Hauer auf dem Gebirge und Aufseher über sie drei tausend und sechs hundert. 2. Und Schelomoh sandte zu Churam, König von Zor, sprechend: Wie du mit meinem Vater David gethan, und ihm Zedern schicktest, sich ein Haus zu bauen, darin zu

יְרוּשָׁלַםִ מִלִּפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּמְלֹךְ עַל־
יִשְׂרָאֵל׃ (יד) וַיֶּאֱסֹף שְׁלֹמֹה רֶכֶב
וּפָרָשִׁים וַיְהִי־לוֹ אֶלֶף וְאַרְבַּע־מֵאוֹת
רֶכֶב וּשְׁנֵים־עָשָׂר אֶלֶף פָּרָשִׁים וַיַּנִּיחֵם
בְּעָרֵי הָרֶכֶב וְעִם־הַמֶּלֶךְ בִּירוּשָׁלָםִ׃
(טו) וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת־הַכֶּסֶף וְאֶת־הַזָּהָב
בִּירוּשָׁלַםִ כָּאֲבָנִים וְאֶת־הָאֲרָזִים נָתַן
כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר־בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב׃ (טז)
וּמוֹצָא הַסּוּסִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה מִמִּצְרָיִם
וּמִקְוֵא סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ מִקְוֵא יִקְחוּ בִּמְחִיר׃
(יז) וַיַּעֲלוּ וַיּוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם מֶרְכָּבָה בְּשֵׁשׁ
מֵאוֹת כֶּסֶף וְסוּס בַּחֲמִשִּׁים וּמֵאָה וְכֵן
לְכָל־מַלְכֵי הַחִתִּים וּמַלְכֵי אֲרָם בְּיָדָם
יוֹצִיאוּ׃ (יח) וַיֹּאמֶר שְׁלֹמֹה לִבְנוֹת בַּיִת
לְשֵׁם יְהוָה וּבַיִת לְמַלְכוּתוֹ׃

ב (א) וַיִּסְפֹּר שְׁלֹמֹה שִׁבְעִים אֶלֶף אִישׁ
סַבָּל וּשְׁמוֹנִים אֶלֶף אִישׁ חֹצֵב בָּהָר
וּמְנַצְּחִים עֲלֵיהֶם שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ
מֵאוֹת׃ (ב) וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶל־חוּרָם
מֶלֶךְ־צֹר לֵאמֹר כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִם־דָּוִיד
אָבִי וַתִּשְׁלַח־לוֹ אֲרָזִים לִבְנוֹת לוֹ בַיִת

א׳ במקום ה׳ v. 16. א׳ במקום ה׳ ibid.
נ״א מַלְכֵי v. 17.
נ״א וַתִּשׁ v. 2. נ״א לִבְנוֹת־לוֹ ibid.

1 Kön. 3, 9. — 11—13. Vgl. 1 Kön. 3, 11—13. — 14—17. 2) Schelomoh's Reiterei und Pracht (1, 14—17.), wörtlich 1 Kön. 10, 26—29. wozu s. Anm., nur daß der Chron. V. 15. aus „Silber" — „Gold und Silber" macht. Man vgl. noch die Anm. I. S. 918. Die Landstraße für Pferde von Aeg. nach Syrien und Phönizien ging allein durch die Länder Schelomoh's, und so konnte den Handel mit den aegypt. Rossen Schelomoh leicht zu einem Regal machen. — 18. Der V. gehört zum Folgenden, und leitet zum Tempelbau über. —

2. 3) Der Tempelbau Kapp. 2—7.) a.) Vorbereitungen (K. 2.) Ganz wie im vor. Kap. haben wir eine eigene freie Bearbeitung desselben Faktums, welches 1 Kön. 5. berichtet wird. Auch hier die Thatsache dieselbe, hie und da ähnliche Phrasen, z. B. V. 1. und 17 mit 1 Kön. 5, 15. 16. V. 11. mit das. V. 7., und doch sonst so viel Verschiedenheit des Ausdrucks, und zwar des einfachern, natürlichern im B. der Kön., des gesuchtern und einseitigern beim Chron., daß die Bearbeitung des Chrom. ohne eine etwaige andere Quelle offenbar ist. Man hat auch hier mancherlei kleinliche

לָשֶׁבֶת בּוֹ׃ (ג) הִנֵּה אֲנִי בוֹנֶה־בַּיִת לְשֵׁם
יְהוָה אֱלֹהָי לְהַקְדִּישׁ לוֹ לְהַקְטִיר לְפָנָיו
קְטֹרֶת־סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת תָּמִיד וְעֹלוֹת
לַבֹּקֶר וְלָעֶרֶב לַשַּׁבָּתוֹת וְלֶחֳדָשִׁים
וּלְמוֹעֲדֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם זֹאת עַל־
יִשְׂרָאֵל׃ (ד) וְהַבַּיִת אֲשֶׁר־אֲנִי בוֹנֶה
גָּדוֹל כִּי־גָדוֹל אֱלֹהֵינוּ מִכָּל־הָאֱלֹהִים׃
(ה) וּמִי יַעֲצָר־כֹּחַ לִבְנוֹת־לוֹ בַיִת כִּי
הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלֻהוּ וּמִי
אֲנִי אֲשֶׁר אֶבְנֶה־לּוֹ בַיִת כִּי אִם־לְהַקְטִיר
לְפָנָיו׃ (ו) וְעַתָּה שְׁלַח־לִי אִישׁ־חָכָם
לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת וּבַבַּרְזֶל
וּבָאַרְגְּוָן וְכַרְמִיל וּתְכֵלֶת וְיֹדֵעַ לְפַתֵּחַ
פִּתּוּחִים עִם־הַחֲכָמִים אֲשֶׁר עִמִּי בִּיהוּדָה
וּבִירוּשָׁלִַם אֲשֶׁר הֵכִין דָּוִיד אָבִי׃ (ז)
וּשְׁלַח־לִי עֲצֵי אֲרָזִים בְּרוֹשִׁים וְאַלְגּוּמִּים

נ׳א־בַּיִת v. 3. קמץ בלא א״סף ibid.
נ״א אַלְגוּמִּים v. 7. דגש אחר שורק ibid.

wohnen … 3. Siehe, ich baue ein Haus dem Namen des Ewigen, meines Gottes, es ihm zu heiligen, vor ihm Räucherwerk von Spezereien zu räuchern, und Schichtbrod [darzubringen] beständig und Ganzopfer am Morgen und am Abend, an den Schabbathen und Neumonden und den Festen des Ewigen, unsres Gottes, ewiglich liegt dies Jisrael ob. 4. Aber das Haus, das ich baue, soll groß sein, denn größer ist unser Gott als alle Götter. 5. Zwar wer hätte die Kraft, ihm ein Haus zu bauen? denn die Himmel und der Himmel Himmel umfassen ihn nicht; und wer bin ich, daß ich ihm ein Haus baue, es sei denn, um vor ihm zu räuchern? 6. Nun aber sende mir einen kunstverständigen Mann zu arbeiten in Gold und Silber und Kupfer und Eisen und in Purpurroth und Karmesin und Tiefblau, und der versteht geschnittene Arbeit zu machen, zu den Verständigen, die bei mir sind in Jehudah und Jeruschalajim, die mein Vater David gerüstet. 7. Und schicke mir Zedernbäume, Zypressen und

Verschiedenheiten hervorgehoben. Daß im B. der Kön. Chiram zuerst eine Gesandtschaft an Schelomoh schickt, wahrscheinlich um ihn zur Thronbesteigung zu beglückwünschen (vgl. 2 Schem. K. 10.), daß Chiram seinen Gesandten beim Chron. ein Schreiben mitgiebt (V. 10. vgl. 2 Schem. 11, 14.), daß Schelomoh vor Allem um einen geschickten Künstler bittet (V. 6.) und Chiram diesen sendet V. 12. 13., was durch 1 Kön. 7, 13. 14. vollständig bestätigt wird, (nur daß da dessen Mutter von Naphthali, beim Chron. von Dan stammt, was die jüd. Komm. so auslegen, daß der Vater von Naphthali stammte und nur nach Zor gewandert war;) daß endlich der Chron. von den 30,000 jisraelit. Arbeitern nichts erwähnt, alles Dies bildet keinen Widerspruch. Außerdem ist es aufgefallen, daß im B. Kön. Chiram eine Entschädigung an Viktualien „für sein Haus", also für seinen Hof fordert und Schelomoh „jährlich" 20,000 Cor (so viel wie ein Chomer vgl. Jech. 45, 14.) Weizen und 20 Cor Oel „für Chirams Haus" liefert, während beim Chron. Schelomoh für die Arbeiter 20,000 Cor Weizen, 20,000 Cor Gerste, 20,000 Bath Wein und 20,000 Bath Oel verspricht, und Chiram sie dann fordert. Allerdings ist richtig, was schon die jüd. Komm., dann Schulz, J. H. Michaelis und A. bemerkten, daß das B. Kön. eine jährliche Lieferung für Chiram's Hof, der Chron. eine einmalige für die auf dem Lebanon beschäftigten Arbeiter im Sinne hatten. Aber ob Beides neben einander statt fand? Immer bleibt die Zahl 20,000 bei Beiden auffällig, doch sind 20 Cor Oel zu 20,000 Cor Weizen gar kein Verhältniß, wogegen der Chron. ein viel richtigers Verhältniß giebt, da ein Bath ein Zehntel von einem Cor ist. Endlich stimmen beide Relationen in der Zahl der Arbeiter überein; während aber das B. der Kön. 3300 Aufseher nennt, giebt der Chron. 3600 an, wie auch richtig in der Gesammtzahl 153,600 Mann. Die jüd. Komm. sagen, die beim B. der Kön. fehlenden 300 wären „über Alle" gewesen. Aber hingegen nennt 1 Kön. 9, 23. noch 550 Obervorsteher über die Arbeit, während 2 Chron. 8, 10. in der Parallelstelle nur 250. Hierin scheint die Verschiedenheit ausgeglichen, da die Gesammtzahl der Aufseher nun 3850 bei Beiden ist. — 5. Aus dem Gebete Schelomoh's 1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 6, 18. — 6. ארגון nur hier, die aram. Form für ארגמן Dan. 5, 7. 16. 29. Fürst hält sie für die ältere Form, nähmlich ארג und die Endung ־ון (in נשתון, מרחשון.) — כרמיל nur hier, V. 13. und 3, 14. nach Fürst von כרם und die Endung ־יל, Wurm, aus dem die Farbe gemacht wird, dann diese Farbe

Sandelholz vom Lebanon, denn ich weiß, daß deine Knechte verstehen, die Bäume des Lebanon zu fällen, und siehe, meine Knechte seien mit deinen Knechten, 8. auf daß mir Holz in Menge zugerüstet werde, denn das Haus, das ich baue, soll groß und wundersam sein. 9. Und siehe, den Holzhauern, die die Bäume fällen, werde ich ausgeschlagenen Weizen geben, deinen Knechten zwanzig tausend Cor, und Gerste zwanzig tausend Cor, und Wein zwanzig tausend Bath, und Oel zwanzig tausend Bath. 10. Da antwortete Churam, König von Zor, in einem Schreiben und sandte es Schelomoh: In Liebe zu seinem Volke hat dich der Ewige zum Könige darüber gesetzt. 11. Und Churam sagte: Gepriesen sei der Ewige, der Gott Jisrael's, der den Himmel und die Erde gemacht, daß er dem Könige David einen weisen Sohn, ausgerüstet mit Verstand und Einsicht, gegeben, der ein Haus bauen will dem Ewigen und ein Haus zu seinem Königssitze. 12. Und nun sandte ich einen Kunstverständigen, mit Einsicht ausgerüsteten Mann, den Churam Abi, 13. den Sohn eines Weibes aus den Töchtern Dan's, und sein Vater war ein Zori; er versteht zu arbeiten in Gold und Silber, in Kupfer, Eisen, in Steinen und Hölzern, in Purpurroth, in Tiefblau und Byssus und Karmesin, und allerlei geschnittene Arbeit zu machen, und allerlei Sinnreiches zu ersinnen, was ihm aufgegeben wird, mit deinen Verständigen und den Verständigen meines Herrn, deines Vaters David. 14. Und nun den Weizen und die Gerste, das Oel und den Wein, davon mein Herr gesprochen, sende er seinen Knechten. 15. Wir aber wollen Bäume vom Lebanon fällen nach deinem ganzen Bedarf, und sie dir

מֵהַלְּבָנוֹן כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי אֲשֶׁר עֲבָדֶיךָ
יוֹדְעִים לִכְרוֹת עֲצֵי לְבָנוֹן וְהִנֵּה עֲבָדַי
עִם־עֲבָדֶיךָ׃ (ח) וּלְהָכִין לִי עֵצִים לָרֹב
כִּי הַבַּיִת אֲשֶׁר־אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל וְהַפְלֵא׃
(ט) וְהִנֵּה לַחֹטְבִים לְכֹרְתֵי הָעֵצִים נָתַתִּי
חִטִּים ׀ מַכּוֹת לַעֲבָדֶיךָ כֹּרִים עֶשְׂרִים
אֶלֶף וּשְׂעֹרִים כֹּרִים עֶשְׂרִים אָלֶף וְיַיִן
בַּתִּים עֶשְׂרִים אֶלֶף וְשֶׁמֶן בַּתִּים עֶשְׂרִים
אָלֶף׃ (י) וַיֹּאמֶר חוּרָם מֶלֶךְ־צֹר בִּכְתָב
וַיִּשְׁלַח אֶל־שְׁלֹמֹה בְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־
עַמּוֹ נְתָנְךָ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ׃ (יא) וַיֹּאמֶר
חוּרָם בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
עָשָׂה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן
לְדָוִיד הַמֶּלֶךְ בֵּן חָכָם יוֹדֵעַ שֵׂכֶל וּבִינָה
אֲשֶׁר יִבְנֶה־בַּיִת לַיהוָה וּבַיִת לְמַלְכוּתוֹ׃
(יב) וְעַתָּה שָׁלַחְתִּי אִישׁ־חָכָם יוֹדֵעַ בִּינָה
לְחוּרָם אָבִי׃ (יג) בֶּן־אִשָּׁה מִן־בְּנוֹת דָּן
וְאָבִיו אִישׁ־צֹרִי יוֹדֵעַ לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב
וּבַכֶּסֶף בַּנְּחֹשֶׁת בַּבַּרְזֶל בָּאֲבָנִים וּבָעֵצִים
בָּאַרְגָּמָן בַּתְּכֵלֶת וּבַבּוּץ וּבַכַּרְמִיל וּלְפַתֵּחַ
כָּל־פִּתּוּחַ וְלַחְשֹׁב כָּל־מַחֲשָׁבֶת אֲשֶׁר
יִנָּתֶן־לוֹ עִם־חֲכָמֶיךָ וְחַכְמֵי אֲדֹנִי דָּוִיד
אָבִיךָ׃ (יד) וְעַתָּה הַחִטִּים וְהַשְּׂעֹרִים
הַשֶּׁמֶן וְהַיַּיִן אֲשֶׁר אָמַר אֲדֹנִי יִשְׁלַח
לַעֲבָדָיו׃ (טו) וַאֲנַחְנוּ נִכְרֹת עֵצִים מִן־
הַלְּבָנוֹן כְּכָל־צָרְכֶּךָ וּנְבִיאֵם לְךָ רַפְסֹדוֹת

v. 13. נ״א בַּזָּהָב

selbst, wie früher תולעת שני, sanskr. Krimi, pers. Kirm. — Die Steinschneiderei s. I. S. 519. — 7. Zeder s. I. S. 604. Zypresse s. I. S. 31. אלגומים s. II. S. 543. — 9. מכות, von den jüd. Komm. mit כתית ausgeschlagen, ausgestoßen aus den Halmen, erkl., wie es sonst nicht vorkömmt (part. plur. fem.) Indeß ist es auffallend, daß gerade an derselben Stelle im B. Kön. V. 11. das sonst nicht vorkommende מַכֹּלֶת steht. — 15. רפסדות nur hier, wofür

als Flöße auf dem Meere nach Japho zuführen,
und du kannst sie nach Jeruschalajim hinauf-
schaffen. 16. Da zählte Schelomoh alle Fremd-
linge, die Männer, welche im Lande Jisrael,
nach der Zählung, wie sie sein Vater David ge-
zählt, und es fanden sich ein hundert und funf-
zig tausend und sechs hundert. 17. Und er
machte aus ihnen siebenzig tausend Lastträger und
achtzig tausend Hauer auf dem Gebirge und drei
tausend sechs hundert Aufseher, das Volk zur
Arbeit anzuhalten.

VI. Der Tempelbau.

3. 1. Und Schelomoh fing an, das Haus
des Ewigen in Jeruschalajim zu bauen, auf dem
Berge Morijah, der seinem Vater David gezeigt
worden, an dem Orte, den David bereitet hatte,
auf der Tenne Arnan's des Jebußi. 2. Er fing
an zu bauen im zweiten Monde am zweiten, im
vierten Jahre seiner Regierung. 3. Und dies
war die Grundlage von Schelomoh, um zu
bauen das Haus Gottes: die Länge, an Ellen
nach dem ältern Maße, sechzig Ellen, und die
Breite zwanzig Ellen. 4. Und die Halle in der
Länge nach der Breite des Hauses zwanzig El-
len und die Höhe ein hundert und zwanzig, und

עַל־יָם יָפוֹ וְאַתָּה תַּעֲלֶה אֹתָם יְרוּשָׁלִָם׃
(טז) וַיִּסְפֹּר שְׁלֹמֹה כָּל־הָאֲנָשִׁים הַגֵּירִים
אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַסְּפָר אֲשֶׁר
סְפָרָם דָּוִיד אָבִיו וַיִּמָּצְאוּ מֵאָה וַחֲמִשִּׁים
אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃ (יז)
וַיַּעַשׂ מֵהֶם שִׁבְעִים אֶלֶף סַבָּל וּשְׁמֹנִים
אֶלֶף חֹצֵב בָּהָר וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ
מֵאוֹת מְנַצְּחִים לְהַעֲבִיד אֶת־הָעָם׃

ג (א) וַיָּחֶל שְׁלֹמֹה לִבְנוֹת אֶת־בֵּית־יְהוָה
בִּירוּשָׁלִַם בְּהַר הַמּוֹרִיָּה אֲשֶׁר נִרְאָה
לְדָוִיד אָבִיהוּ אֲשֶׁר הֵכִין בִּמְקוֹם דָּוִיד
בְּגֹרֶן אָרְנָן הַיְבוּסִי׃ (ב) וַיָּחֶל לִבְנוֹת
בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשֵּׁנִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע
לְמַלְכוּתוֹ׃ (ג) וְאֵלֶּה הוּסַד שְׁלֹמֹה לִבְנוֹת
אֶת־בֵּית הָאֱלֹהִים הָאֹרֶךְ אַמּוֹת בַּמִּדָּה
הָרִאשׁוֹנָה אַמּוֹת שִׁשִּׁים וְרֹחַב אַמּוֹת
עֶשְׂרִים׃ (ד) וְהָאוּלָם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֹרֶךְ
עַל־פְּנֵי רֹחַב־הַבַּיִת אַמּוֹת עֶשְׂרִים וְהַגֹּבַה

die Parallelstelle דברות, Pseudo-Raschi überträgt es selbst mit dem deutschen Worte: „Flöße", nach Fürst von רפס, רפש (gleich רמם) gehen, fließen und der Endung ־וֹד— (also nicht zusammengesetzt aus רֶמֶשׁ und רַפַּד oder talm. אַסְדָּא, was noch Gesen.). — Japho, Joppe s. II. S. 104. 1425. — 16. Die Aushebung der Fremden d. h. der im Lande übriggebliebenen Kanaaniter, von denen übrigens nur die arbeitsfähigen Männer gezählt wurden, wird ausdrücklich 1 Kön. 9, 20. 21. berichtet, so daß es vom Verf. 5, 15. 16. geradezu zu bemerken vergessen worden. V. 13. 14. damit verglichen, erweist es sich, daß der Chron. recht berichtet. Diese zu den besiegten Völkern gehörigen und übriggelassenen Männer waren wahrscheinlich in Abtheilungen gebracht, die abwechselnd zum Frohndienste angehalten wurden, waren dafür frei von Geldabgaben, erhielten während des Dienstes Unterhalt und vielleicht auch einigen Lohn. Es liegt in diesem Vorgang nichts besonderes, sondern hat er zahllose Beispiele in der alten und neuen Geschichte des Orients und der nicht sehr alten Gesch. einiger europ. Gegenden für sich. —

3. b.) Der Bau des Tempels selbst. (Kapp. 3. 4.) Im Ganzen übereinstimmend, Manches auslassend, Einiges ergänzend, zum größten Theil verschieden an Worten bis zu 4, 11., wo fast wörtliche Uebereinstimmung eintritt, berichten die Kapp. 3. 4. was 1 Kön. Kapp. 6. 7. gegeben ist. Ueber das Verhältniß beider Relationen zu einander giebt Keil die genaueste und klarste Uebersicht, wodurch Vieles beseitigt wird, was am Chron. hier gerügt ward. Wir bedienen uns seiner Worte. „2 Chr. 3, 1. 2. wird der Ort angegeben, auf welchem der Tempel erbaut wurde, und das Jahr der Regierung Schelomoh's, in welchem der Bau begann. 1 Kön. 6, 1. fehlt die Angabe des Orts, dagegen ist noch die Zeitrechnung nach dem Auszuge der Jisraeliten aus Aegypten hinzugefügt. — V. 3. und 4. Größe des Tempels, vgl. 1 Kön. 6, 2. 3. — V. 4. (Ende) die Bemerkung, daß der Tempel inwendig mit Gold überzogen war, die sich 1 Kön. 6, 21. und 22. zwei Mal findet. — Nun fehlt in der Chron. die Notiz 1 Kön. 6, 4., daß der Tempel Fenster hatte, ferner die Beschreibung der um den Tempel herum-

מֵאָה וְעֶשְׂרִים וַיְצַפֵּהוּ מִפְּנִימָה זָהָב
טָהוֹר׃ (ה) וְאֵת הַבַּיִת הַגָּדוֹל חִפָּה עֲצֵי
בְּרוֹשִׁים וַיְחַפֵּהוּ זָהָב טוֹב וַיַּעַל עָלָיו
תִּמֹרִים וְשַׁרְשְׁרֹת׃ (ו) וַיְצַף אֶת־הַבַּיִת
אֶבֶן יְקָרָה לְתִפְאָרֶת וְהַזָּהָב זְהַב פַּרְוָיִם׃

er überzog sie inwendig mit reinem Golde.
5. Und das große Haus bekleidete er mit Zypressenholz, und bekleidete es mit gutem Golde, und brachte Palmen und Ketten an.
6. Und er überzog das Haus mit kostbarem Gestein zur Pracht, und das Gold war Gold von Parvajim.

gebauten Nebengebäude und einige andere Bemerkungen (1Kön. 6,5—13.) — V. 5—7. entsprechend 1Kön. 6,14—18.21. 22. 29. und 30. enthalten die Beschreibung der inneren Verzierungen des Heiligthums. Beide Berichte sagen, daß alle Bild= und Schnitzwerke mit Gold überzogen waren, selbst der Fußboden im innern und äußern Heiligthume war nach 1Kön. 6,29. mit Gold überzogen, wovon die Chron. nichts berichtet. — V. 8—9. vgl. 1Kön. 6, 19. und 20. Beschreibung des Allerheiligsten, dessen Wände mit Gold überkleidet waren, wie beide Verff. bemerken. Nur giebt die Chronik hier das Gewicht des dazu verbrauchten Goldes an, und bemerkt noch, daß die Obersäle auch inwendig mit Gold überzogen waren. Dieses wird zwar im B. der Könige nicht ausdrücklich angegeben, liegt aber in den Worten K. 6,30., daß das ganze Gebäude inwendig, nichts ausgenommen, mit Gold überzogen war. — V. 10—13. Beschreibung der im Allerheiligsten befindlichen Cherubim, die nach beiden Relationen ebenfalls vergoldet waren (vgl. 1Kön. 6, 23—28.). — V. 14. wird der Vorhang beschrieben, welchen das Buch der Könige nicht erwähnt, dafür aber die vergoldeten Thüren beschreibt (V. 31—35.), wovon die Chronik schweigt. — V. 15—17. Beschreibung der Säulen Boas und Jachin, welche 1Kön. 7, 15—22. ausführlicher gegeben wird. — 2 Chr. 4, 1. Erwähnung des metallenen Brandopferaltars, dessen hier im Buche der Kön. nicht gedacht wird; nur 1 Kön. 8, 64. (vgl. 2Chr. 7, 7.) wird er beiläufig erwähnt. — V. 2—5. das eherne Meer, vgl. 1 Kön. 7, 23—26. — Hier werden 1 Kön. 7, 27—37. noch zehn eherne Gestelle, auf welchen die 2 Chr. 4, 6. und 1 Chr. 7, 38. erwähnten Becken standen, beschrieben, welche die Chron. nicht erwähnt. — V. 7—10. fehlen im Buche der Kön. Die in V. 7. genannten zehn goldenen Leuchter werden unter dem V. 11—22. und 1 Kön. 7, 41—50 aufgezählten vom Künstler Hiram verfertigten Geräthen wieder angegeben, wo 1 Kön. 7, 49. auch die Zahl zehn bemerkt ist. Der V. 9. beschriebene Vorhof der Priester wird 1 Kön. 6, 36. erwähnt. Endlich die in V. 8. genannten zehn vergoldeten Schaubrodtische und 100 goldenen Schaalen kommen 1 Kön. 7, 48. und 50 vor; doch ist dort die Zahl der Schaalen nicht angemerkt, und von den Tischen heißt es blos: Schelomoh ließ machen den Schaubrodtisch (את השלחן), auf welchem die Schaubrode lagen, von Gold. Dieser Stelle zufolge haben viele Neuere, selbst von Meyer (Temp. Sal. S. 48.) die Angabe der Chron. von den 10 Schaubrodtischen verworfen. Allein dies ist eine gewaltsame und unbegründete Annahme, welche blos darauf beruht, daß in der Stiftshütte und im Serubabelschen Tempel nur ein Schaubrodtisch war. Allein in beiden war auch nur ein goldener Leuchter, der an der Südseite des Heiligthums stand, gegenüber dem Schaubrodtische an der Nordseite. Im Salomonischen Tempel waren aber, wie in Uebereinstimmung mit der Chron. 1 Kön. 7, 49. berichtet wird, 10 goldene Leuchter, welche nicht an der Südseite, sondern zu beiden Seiten, auf jeder fünf, standen. So standen auch nach 2Chr. 4, 8. die zehn Tische, auf jeder Seite fünf, wonach vor jedem Tische ein Leuchter stand. Die Zahl der Leuchter bürgt für die Richtigkeit der Zahl der Tische. Dem widerspricht auch das Buch der Kön. nicht. Es erwähnt blos den (nicht einen) Schaubrodtisch, weil, wie Reland richtig bemerkt hat, immer nur ein Tisch mit Schaubroden belegt, und nur ein Leuchter, der vor diesem Tische stehende, angezündet ward. Diese Annahme wird durch 2Chr. 13, 11. als richtig erwiesen, wo Abia sagt: „Wir legen die Schaubrode auf den reinen Tisch, und zünden den goldenen Leuchter jeden Abend an.“ Im Buche der Kön. ist die Zahl der Tische nicht angegeben, weil, wie bemerkt, die ganze Stelle. 2Chr. 4, 7—10. fehlt.“ (So weit Keil, indeß leidet diese Erklär. doch an Gezwungenheit, da konstant im Buche der Kön. 10 Leuchter und 1 Tisch, in der Chron. 10 Leuchter und 10 Tische erwähnt werden, vgl. 1 Chron. 28, 16.) — Es bleibt nun noch zu bemerken, daß V. 4. die Höhe der Tempelhalle von 120 Ellen, wie Cappellus, Michaelis, Hirt, von Meyer, da der Tempel selbst nur 30 Ellen hoch, und bei den alten Tempeln die Halle gewöhnlich niedriger war als das Hauptgebäude, annehmen, ein Schreibefehler ist, ebenso die 35 Ellen der Säulen V. 15., da die 18 Ellen auch durch 2 Kön. 25, 17. und Jirm. 52, 21. verbürgt sind; endlich die 3000 Bath statt 2000 des ehernen Meeres. — S. übrigens die Anmerk. zum B. der Kön., die betr. Stellen. — 1. Morijah s. I. S. 101. „Die Tenne Arnan's“ s. zu 1Chr. K. 21. — 2. 1 Kön. 7, 37. — 5. In der Beschreibung, welche das Buch der Kön. giebt, kommen Palmbäume als Wandverzierung öfter vor. Wir haben uns die Sache so zu denken. Je älter die Architektur, desto näher steht sie noch der Nachahmung natürlicher Gegenstände. Daher finden wir für diese älteste Beschreibung eines alten Bauwerkes nirgends mehr Analogie als in den Resten der altägypt. Baukunst. Da sind nun die beiden häufigsten Formen: die Palme als Schaft der Säulen, die Lilie als Kapital; in Paläst. kommt nun der Granatapfel hinzu, als ein daselbst häufigeres Produkt, als in Aeg. — 6. Bemerkenswerth ist, daß in der ganzen Beschreibung Steine mit Skulpturarbeit, so gewöhnlich in Aegypt. wer bei allen antiken Bauwerken,

7. Und er bekleidete das Haus, die Balken, die
Schwellen und seine Wände und seine Thüren
mit Gold, und grub Cherubim an den Wän-
den ein. 8. Und er machte das Haus des Al-
lerheiligsten, seine Länge nach der Breite des
Hauses zwanzig Ellen und seine Breite zwanzig
Ellen, und er überzog es mit gutem Golde, an
sechshundert Kikkar. 9. Und das Gewicht des
Goldes zu den Nägeln an funfzig Schekel, und
die Söller bekleidete er mit Gold. 10. Und er
machte im Hause des Allerheiligsten zwei Cheru-
bim, Bildhauer-Arbeit, und sie überzogen sie
mit Gold. 11. Und die Flügel der Cherubim
waren zwanzig Ellen lang; ein Flügel des
einen, von fünf Ellen, berührte die Wand
des Hauses, und der andere Flügel, acht
Ellen, berührte den Flügel des andern Cherubs.
12. Und ein Flügel des andern Cherubs, fünf
Ellen, berührte die Wand des Hauses, und
der andere Flügel, fünf Ellen, stieß an den
Flügel des andern Cherubs. 13. So waren
die Flügel dieser Cherubim zwanzig Ellen aus-
gebreitet; und sie standen auf ihren Füßen,
und ihre Gesichter nach innen gewandt. 14.
Und er machte den Vorhang von Tiefblau
und Purpurroth und Karmesin und Byssus,
und brachte darauf Cherubim an. 15. Und
er machte vor dem Hause zwei Säulen, fünf
und dreißig Ellen die Länge, und der Knauf
auf ihrer Spitze fünf Ellen. 16. Und er
machte Ketten in der Offenbarungsstätte, und
that sie auf die Spitze der Säulen, und machte
ein hundert Granatäpfel, und that sie an die

(ז) וַיְחַף אֶת־הַבַּיִת הַקֹּרוֹת הַסִּפִּים
וְקִירוֹתָיו וְדַלְתוֹתָיו זָהָב וּפִתַּח כְּרוּבִים
עַל־הַקִּירוֹת׃ (ח) וַיַּעַשׂ אֶת־בֵּית־קֹדֶשׁ
הַקֳּדָשִׁים אָרְכּוֹ עַל־פְּנֵי רֹחַב־הַבַּיִת
אַמּוֹת עֶשְׂרִים וְרָחְבּוֹ אַמּוֹת עֶשְׂרִים
וַיְחַפֵּהוּ זָהָב טוֹב לְכִכָּרִים שֵׁשׁ מֵאוֹת׃
(ט) וּמִשְׁקָל לְמִסְמְרוֹת לִשְׁקָלִים חֲמִשִּׁים
זָהָב וְהָעֲלִיּוֹת חִפָּה זָהָב׃ (י) וַיַּעַשׂ בְּבֵית־
קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים כְּרוּבִים שְׁנַיִם מַעֲשֵׂה
צַעֲצֻעִים וַיְצַפּוּ אֹתָם זָהָב׃ (יא) וְכַנְפֵי
הַכְּרוּבִים אָרְכָּם אַמּוֹת עֶשְׂרִים כְּנַף
הָאֶחָד לְאַמּוֹת חָמֵשׁ מַגַּעַת לְקִיר הַבַּיִת
וְהַכָּנָף הָאַחֶרֶת אַמּוֹת חָמֵשׁ מַגִּיעַ לִכְנַף
הַכְּרוּב הָאַחֵר׃ (יב) וּכְנַף הַכְּרוּב הָאֶחָד
אַמּוֹת חָמֵשׁ מַגִּיעַ לְקִיר הַבַּיִת וְהַכָּנָף
הָאַחֶרֶת אַמּוֹת חָמֵשׁ דְּבֵקָה לִכְנַף הַכְּרוּב
הָאַחֵר׃ (יג) כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים הָאֵלֶּה
פֹּרְשִׂים אַמּוֹת עֶשְׂרִים וְהֵם עֹמְדִים עַל־
רַגְלֵיהֶם וּפְנֵיהֶם לַבָּיִת׃ (יד) וַיַּעַשׂ אֶת־
הַפָּרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְכַרְמִיל וּבוּץ
וַיַּעַל עָלָיו כְּרוּבִים׃ (טו) וַיַּעַשׂ לִפְנֵי
הַבַּיִת עַמּוּדִים שְׁנַיִם אַמּוֹת שְׁלֹשִׁים
וְחָמֵשׁ אֹרֶךְ וְהַצֶּפֶת אֲשֶׁר־עַל־רֹאשׁוֹ אַמּוֹת
חָמֵשׁ׃ (טז) וַיַּעַשׂ שַׁרְשְׁרוֹת בַּדְּבִיר וַיִּתֵּן
עַל־רֹאשׁ הָעַמֻּדִים וַיַּעַשׂ רִמּוֹנִים מֵאָה

v. 15. נ״א ויעש

gar nicht vorkommen; alle Verzierungen waren aus Holz geschnitzt, mit Metall überzogen oder in Metall gegossen. — פרוים ἅπ. λεγ. Rdak: Ortsname, and. jüd. Komm. roth כרם פרים, Bochart: Taprobana (Zeylon), Gesen. nach dem Sanskr. pûrva östlich. — 13. Der Chron. fügt hinzu: die Cherubim standen auf ihren Beinen, ihre Gesichter לַבָּיִת, de Wette: „gerichtet gegen das Haus," was keinen bestimmten Sinn giebt, da sie ja in dem Hause standen; Zunz: „einwärts", richtiger, nämlich analog den Cherubim auf der Bundeslade: das Antlitz zu einander und auf die Sühnplatte herabgewandt (s. I. S. 453.) Vgl. ביתה 4, 14. — 15. צפת ἅπ. λεγ. für כפתר, Sept. κεφαλίς, von צָפַת gleich צָבַת. —

Ketten. 17. Und er richtete die Säulen vor dem Tempel auf, eine zur Rechten und eine zur Linken, und nannte den Namen der zur Rechten Jachin, und den Namen der zur Linken Boas.

4. 1. Und er machte einen kupfernen Altar, zwanzig Ellen seine Länge und zwanzig Ellen seine Breite und zehn Ellen seine Höhe. 2. Und er machte das gegossene Meer, zehn Ellen von seinem einen Rande bis zu seinem andern Rande, gerundet ringsum, und fünf Ellen seine Höhe, und eine Schnur von dreißig Ellen umfaßte es ringsum. 3. Und Bilder von Rindern unter jenem ringsum umgaben es, zehn Ellen umfingen sie das Meer ringsum, zwei Reihen die Rinder, gegossen in seinem Gusse. 4. Es stand auf zwölf Rindern, drei gerichtet gegen Mitternacht, und drei gerichtet gegen Abend, und drei gerichtet gegen Mittag, und drei gerichtet gegen Aufgang, und das Meer über denselben oben darüber und alle ihre Hintertheile nach innen zu. 5. Und seine Dicke war eine Hand breit, und sein Rand wie die Arbeit eines Becherrandes, einer Lilienblüthe; inhaltlich faßte es drei tausend Bath. 6. Und er machte zehn Becken, und setzte fünf rechts und fünf links, darin abzuwaschen: die Stücke des Ganzopfers spülten sie darin ab, und das Meer war für die Priester sich darin zu waschen. 7. Und er machte zehn goldene Leuchter nach ihrer Vorschrift, und setzte in dem Tempel fünf rechts und fünf links. 8. Und er machte zehn Tische, und stellte in

וַיִּתֵּן בַּשַּׁרְשְׁרוֹת׃ (יז) וַיָּקֶם אֶת־הָעַמּוּדִים
עַל־פְּנֵי הַהֵיכָל אֶחָד מִיָּמִין וְאֶחָד
מֵהַשְּׂמֹאול וַיִּקְרָא שֵׁם־הַיְמִינִי יָכִין וְשֵׁם
הַשְּׂמָאלִי בֹּעַז׃

ד (א) וַיַּעַשׂ מִזְבַּח נְחֹשֶׁת עֶשְׂרִים אַמָּה
אָרְכּוֹ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רָחְבּוֹ וְעֶשֶׂר אַמּוֹת
קוֹמָתוֹ׃ (ב) וַיַּעַשׂ אֶת־הַיָּם מוּצָק עֶשֶׂר
בָּאַמָּה מִשְּׂפָתוֹ אֶל־שְׂפָתוֹ עָגוֹל ׀ סָבִיב
וְחָמֵשׁ בָּאַמָּה קוֹמָתוֹ וְקָו שְׁלֹשִׁים בָּאַמָּה
יָסֹב אֹתוֹ סָבִיב׃ (ג) וּדְמוּת בְּקָרִים תַּחַת
לוֹ סָבִיב ׀ סָבִיב סוֹבְבִים אֹתוֹ עֶשֶׂר
בָּאַמָּה מַקִּיפִים אֶת־הַיָּם סָבִיב שְׁנַיִם
טוּרִים הַבָּקָר יְצוּקִים בְּמֻצַקְתּוֹ׃ (ד)
עוֹמֵד עַל־שְׁנֵים עָשָׂר בָּקָר שְׁלֹשָׁה פֹנִים ׀
צָפוֹנָה וּשְׁלוֹשָׁה פֹּנִים יָמָּה וּשְׁלֹשָׁה ׀
פֹּנִים נֶגְבָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים מִזְרָחָה וְהַיָּם
עֲלֵיהֶם מִלְמָעְלָה וְכָל־אֲחֹרֵיהֶם בָּיְתָה׃
(ה) וְעָבְיוֹ טֶפַח וּשְׂפָתוֹ כְּמַעֲשֵׂה שְׂפַת־
כּוֹס פֶּרַח שׁוֹשַׁנָּה מַחֲזִיק בַּתִּים שְׁלֹשֶׁת
אֲלָפִים יָכִיל׃ (ו) וַיַּעַשׂ כִּיּוֹרִים עֲשָׂרָה
וַיִּתֵּן חֲמִשָּׁה מִיָּמִין וַחֲמִשָּׁה מִשְּׂמֹאול
לְרָחְצָה בָהֶם אֶת־מַעֲשֵׂה הָעוֹלָה יָדִיחוּ
בָם וְהַיָּם לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ׃ (ז) וַיַּעַשׂ
אֶת־מְנֹרוֹת הַזָּהָב עֶשֶׂר כְּמִשְׁפָּטָם וַיִּתֵּן
בַּהֵיכָל חָמֵשׁ מִיָּמִין וְחָמֵשׁ מִשְּׂמֹאול׃
(ח) וַיַּעַשׂ שֻׁלְחָנוֹת עֲשָׂרָה וַיַּנַּח בַּהֵיכָל

v. 17. יתיר ו׳ v. 3. עטי׳ בְּקָרִים v. 6. עטי׳ מֵהַשְּׂמֹאול

4. 3. דמות בקרים, statt dessen steht in dem ganz parallelen 1 K. 7, 24. פקעים, und man hat dies für einen, allerdings sehr leichten Schreibefehler gehalten; allein gegen Ende des V. steht wieder: שנים טורים הבקר für שני טורים הפקעים. Es erscheint daher vielmehr die Ansicht des Chron. zu sein, daß außer den Rindern, auf

dem Tempel fünf rechts und fünf links, und machte ein hundert goldene Schalen. 9. Und er machte den Hof der Priester und den großen Vorhof und Thüren zum Vorhof, und überzog ihre Flügel mit Kupfer. 10. Und das Meer setzte er auf die rechte Seite morgenwärts neben die Mittagsseite. 11. Und Churam machte die Töpfe und die Schaufeln und die Schalen, und so vollendete Chiram das Werk zu fertigen, welches er dem König Schelomoh machte im Hause Gottes. 12. Zwei Säulen und die gewundenen zwei Knäufe auf der Spitze der Säulen, und die zwei Gitter, die beiden gewundenen Knäufe zu bedecken, welche auf der Spitze der Säulen waren. 13. Und vier hundert Granatäpfel für die zwei Gitter, zwei Reihen von Granatäpfeln zu einem Gitter, die beiden gewundenen Knäufe auf den Säulen zu bedecken; 14. und die Gestelle machte er und die Becken machte er auf den Gestellen; 15. das eine Meer und die zwölf Rinder unter ihm; 16. und die Töpfe und die Schaufeln und die Gabeln und all die Geräthe dazu machte Churam Abiv dem König Schelomoh für das Haus des Ewigen von geglättetem Kupfer.

חֲמִשָּׁה מִיָּמִין וַחֲמִשָּׁה מִשְּׂמֹאול וַיַּעַשׂ
מִזְרְקֵי זָהָב מֵאָה׃ (ט) וַיַּעַשׂ חֲצַר
הַכֹּהֲנִים וְהָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה וּדְלָתוֹת
לָעֲזָרָה וְדַלְתוֹתֵיהֶם צִפָּה נְחֹשֶׁת׃ (י)
וְאֶת־הַיָּם נָתַן מִכֶּתֶף הַיְמָנִית קֵדְמָה
מִמּוּל נֶגְבָּה׃ (יא) וַיַּעַשׂ חוּרָם אֶת־
הַסִּירוֹת וְאֶת־הַיָּעִים וְאֶת־הַמִּזְרָקוֹת וַיְכַל
חִירָם לַעֲשׂוֹת אֶת־הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר עָשָׂה
לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּבֵית הָאֱלֹהִים׃ (יב)
עַמּוּדִים שְׁנַיִם וְהַגֻּלּוֹת וְהַכֹּתָרוֹת עַל־
רֹאשׁ הָעַמֻּדִים שְׁתָּיִם וְהַשְּׂבָכוֹת שְׁתַּיִם
לְכַסּוֹת אֶת־שְׁתֵּי גֻּלּוֹת הַכֹּתָרוֹת אֲשֶׁר
עַל־רֹאשׁ הָעַמּוּדִים׃ (יג) וְאֶת־הָרִמּוֹנִים
אַרְבַּע מֵאוֹת לִשְׁתֵּי הַשְּׂבָכוֹת שְׁנַיִם
טוּרִים רִמּוֹנִים לַשְּׂבָכָה הָאֶחָת לְכַסּוֹת
אֶת־שְׁתֵּי גֻּלּוֹת הַכֹּתָרוֹת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי
הָעַמּוּדִים׃ (יד) וְאֶת־הַמְּכֹנוֹת עָשָׂה וְאֶת־
הַכִּיֹּרוֹת עָשָׂה עַל־הַמְּכֹנוֹת׃ (טו) אֶת־
הַיָּם אֶחָד וְאֶת־הַבָּקָר שְׁנֵים־עָשָׂר
תַּחְתָּיו׃ (טז) וְאֶת־הַסִּירוֹת וְאֶת־הַיָּעִים
וְאֶת־הַמִּזְלָגוֹת וְאֶת־כָּל־כְּלֵיהֶם עָשָׂה
חוּרָם אָבִיו לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְבֵית יְהוָה

נ״א חוּרָם או חִירָם v. 11. חורם ק׳ ibid.

welchen das eherne Meer stand (V. 4.), auch noch Rinder Basreliefmäßig in den Wandungen des Meeres angebracht waren, aus deren Mäulern vielleicht das Wasser mit ablief s. II. S. 525. — 11. Von hier ab wörtlich wie 1 Kön. 7, 40 ff. Richtiger hat der Chron. סירות für כירות, da diese schon erwähnt worden. — 12. Granatbaum s. I. S. 742. Die beistehende Abbildung zeigt, wie anwendbar die Frucht zur Verzierung war. 14. Beide עשה Schreibefehler für עשר 1 Kön. V. 43. — 16. המולגות für המזרקות die sonst zusammen genannt werden. — 17. Der Chron. Zeredah für Zarthan, welche ebenso wie Zererah identisch. —



Punica Granatum. Der Granatapfel.

17. Im Farbenkreise ließ sie der König gießen, in dichter Erde, zwischen Succoth und Zeredathah. 18. Und Schelomoh machte alle diese Geräthe in großer Menge, denn das Gewicht des Erzes ward nicht erforscht. 19. Auch machte Schelomoh alle die Geräthe, welche im Hause Gottes waren, den goldenen Altar und die Tische und auf ihnen das Schaubrod, 20. und die Leuchter und ihre Lampen, sie anzuzünden nach Vorschrift vor der Offenbarungsstätte, von köstlichem Golde, 21. und die Blumen und die Lampen und die Lichtschneuzen von Gold, alles lauter Gold, 22. und die Messer und die Schalen und die Becher und die Rauchpfannen von köstlichem Golde, und den Eingang des Hauses, seine inneren Thüren zum Allerheiligsten und die Thüren des Hauses, des Tempels von Gold. —

נחשת מרוק: (יז) בככר הירדן יצקם המלך בעבי האדמה בין סכות ובין צרדתה: (יח) ויעש שלמה כל־הכלים האלה לרב מאד כי לא נחקר משקל הנחשת: (יט) ויעש שלמה את כל־הכלים אשר בית האלהים ואת מזבח הזהב ואת־השלחנות ועליהם לחם הפנים: (כ) ואת־המנרות ונרתיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור: (כא) והפרח והנרות והמלקחים זהב הוא מכלות זהב: (כב) והמזמרות והמזרקות והכפות והמחתות זהב סגור ופתח הבית דלתותיו הפנימיות לקדש הקדשים ודלתי הבית להיכל זהב:

V. Einweihung des Tempels.

5. 1. Und so ward fertig alles Werk, welches Schelomoh machte für das Haus des Ewigen. Und Schelomoh brachte hinein das von seinem Vater David Geheiligte, und das Silber und das Gold und alle Geräthe gab er in den Schatz des Hauses Gottes. 2. Damals versammelte Schelomoh die Aeltesten Jisraels und alle Häupter der Stämme, die obersten Familienhäupter der Söhne Jisrael's nach Jeruschalajim, um hinaufzubringen die Bundeslade des Ewigen aus der Stadt David's, das ist Zijon. 3. Und es versammelte sich zum Könige die ganze Mannschaft Jisrael's, am Feste, das ist im siebenten Monde. 4. Und es kamen alle Aeltesten Jisrael's, und die Levijim erhoben die Lade, 5. und brachten hinauf die

ה (א) ותשלם כל־המלאכה אשר־עשה שלמה לבית יהוה ויבא שלמה את־קדשי ׀ דויד אביו ואת־הכסף ואת־הזהב ואת־כל־הכלים נתן באצרות בית האלהים: (ב) אז יקהיל שלמה את־זקני ישראל ואת־כל־ראשי המטות נשיאי האבות לבני ישראל אל־ירושלם להעלות את־ארון ברית־יהוה מעיר דויד היא ציון: (ג) ויקהלו אל־המלך כל־איש ישראל בחג הוא החדש השבעי: (ד) ויבאו כל זקני ישראל וישאו הלוים את־הארון: (ה) ויעלו את־

5. c.) Die Einweihung des Tempels (Kapp. 5—7.) Dieses große Stück ist wörtlich genau übereinstimmend mit 1Kön. 7, 51. K. 8. 9, 1—9. wozu s. die Anmerkungen. Außer hie und da verschiedenen Wortformen finden sich die im Folgenden angeführten Verschiedenheiten. — 3. Der Chron. läßt den (nicht nothwendigen) Namen des Monats aus. — 4. Der Chron. läßt die Levijim die Lade tragen, während B. Kön. die Priester sie tragen. Da auch im

Lade und das Zelt der Zusammenkunft und alle heiligen Geräthe, die im Zelte waren, die brachten hinauf die Priester, die Levijim. 6. Und der König Schelomoh und die ganze Gemeinde Jisrael's, die sich zu ihm versammelt hatte vor der Lade, opferten Schafe und Rinder, die nicht zu zählen und nicht zu rechnen waren vor Menge. 7. Und die Priester brachten die Bundeslade des Ewigen hinein an ihren Ort, in die Offenbarungsstätte des Hauses, in's Allerheiligste, unter die Flügel der Cherubim. 8. Und die Cherubim breiteten aus die Flügel über den Ort der Lade, und die Cherubim bedeckten die Lade und ihre Stangen von oben her. 9. Doch hatte man die Stangen zu lang gemacht, und man konnte sehen die Enden der Stangen von der Lade her vor der Offenbarungsstätte, konnte sie aber nicht sehen von draußen. So waren sie daselbst bis auf diesen Tag. 10. Nichts war in der Lade außer den beiden Tafeln, die Moscheh hineingethan auf Choreb, als der Ewige mit den Söhnen Jisrael's einen Bund schloß, da sie ausgezogen aus Mizrajim. 11. Und es geschah, als die Priester herausgingen aus dem Heiligen — denn alle Priester, die sich fanden, hatten sich geheiligt, die Abtheilungen brauchten nicht beachtet zu werden; 12. und die Levijim, die Sänger allesammt, als Aßaph, Heman, Jeduthun und ihre Söhne und ihre Brüder, in Byssus gekleidet, mit Zymbeln und Harfen und Zithern, an der Morgenseite des Altars stehend, und mit ihnen ein hundert und zwanzig Priester auf Trompeten blasend; 13. und als wie Einer

הָאָרוֹן וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־כָּל־כְּלֵי
הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר בָּאֹהֶל הֶעֱלוּ אֹתָם הַכֹּהֲנִים
הַלְוִיִּם׃ (ו) וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְכָל־עֲדַת
יִשְׂרָאֵל הַנּוֹעָדִים עָלָיו לִפְנֵי הָאָרוֹן
מְזַבְּחִים צֹאן וּבָקָר אֲשֶׁר לֹא־יִסָּפְרוּ וְלֹא
יִמָּנוּ מֵרֹב׃ (ז) וַיָּבִיאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת־אֲרוֹן
בְּרִית־יְהוָה אֶל־מְקוֹמוֹ אֶל־דְּבִיר הַבַּיִת
אֶל־קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים אֶל־תַּחַת כַּנְפֵי
הַכְּרוּבִים׃ (ח) וַיִּהְיוּ הַכְּרוּבִים פֹּרְשִׂים
כְּנָפַיִם עַל־מְקוֹם הָאָרוֹן וַיְכַסּוּ הַכְּרוּבִים
עַל־הָאָרוֹן וְעַל־בַּדָּיו מִלְמָעְלָה׃ (ט)
וַיַּאֲרִיכוּ הַבַּדִּים וַיֵּרָאוּ רָאשֵׁי הַבַּדִּים
מִן־הָאָרוֹן עַל־פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ
הַחוּצָה וַיְהִי־שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ (י) אֵין
בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי הַלֻּחוֹת אֲשֶׁר־נָתַן מֹשֶׁה
בְּחֹרֵב אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם׃ (יא) וַיְהִי בְּצֵאת
הַכֹּהֲנִים מִן־הַקֹּדֶשׁ כִּי כָּל־הַכֹּהֲנִים
הַנִּמְצְאִים הִתְקַדָּשׁוּ אֵין לִשְׁמוֹר
לְמַחְלְקוֹת׃ (יב) וְהַלְוִיִּם הַמְשֹׁרְרִים
לְכֻלָּם לְאָסָף לְהֵימָן לִידִתוּן וְלִבְנֵיהֶם
וְלַאֲחֵיהֶם מְלֻבָּשִׁים בּוּץ בִּמְצִלְתַּיִם
וּבִנְבָלִים וְכִנֹּרוֹת עֹמְדִים מִזְרָח לַמִּזְבֵּחַ
וְעִמָּהֶם כֹּהֲנִים לְמֵאָה וְעֶשְׂרִים
מַחְצְרִרִים בַּחֲצֹצְרוֹת׃ (יג) וַיְהִי כְאֶחָד

v. 12. יתיר ר׳

Buche der Kön. V. 4. die Levijim neben den Priestern genannt werden, so ist dies nicht von Bedeutung. — 9. Der Chron. hat „von der Lade her" statt „vom Heiligthum her" ohne Verschiedenheit des Sinnes. — 11—13. Nach den Worten מן הקדש V. 11. und vor die Worte והבית מלא וגו׳ V. 13., die 1 Kön. 8, 10. unmittelbar auf einander folgen, schiebt der Chron. nicht ungeschickt einen Zusatz ein, in welchem er den höchsten Augenblick der Weihe sehr effektvoll ausmalt, insonders auf Grund der früher von ihm dargestellten, von David entworfenen Abtheilungen der Priester und Leviten, insonders der Sanger. —

die Trompeter und Sänger spielten mit Einer Stimme, lobend und dankend dem Ewigen, und als sie die Stimme erhoben mit Trompeten und Zymbeln und Saitenspielen, und da sie lobeten den Ewigen, „daß er gütig, denn ewig währet seine Gnade“: da ward das Haus voll des Gewölks, das Haus des Ewigen, 14. und nicht vermochten die Priester zu stehen, um zu dienen, wegen des Gewölkes, denn die Herrlichkeit des Ewigen erfüllete das Haus Gottes.

6. 1. Da sprach Schelomoh: Der Ewige hat gesprochen, im Dunkel zu wohnen. 2. Ich habe gebauet ein Wohnhaus für dich, und eine Stätte für deinen Sitz auf ewig! 3. Und der König wandte sein Angesicht, und segnete die ganze Versammlung Jisraels; und die ganze Versammlung Jisrael's war stehend. 4. Und er sprach: Gepriesen sei der Ewige, der Gott Jisrael's, der geredet mit seinem Munde zu David, meinem Vater, und mit seiner Hand es erfüllet, da er sprach: 5. seit dem Tage, an welchem ich hinausführte mein Volk aus dem Lande Mizrajim, erwählte ich keine Stadt aus allen Stämmen Jisrael's, ein Haus zu bauen, daß mein Name daselbst wäre, und erwählte ich keinen Mann, Fürst zu sein über mein Volk Jisrael; 6. da erwählte ich Jeruschalajim, daß mein Name daselbst sei, und erwählte David, über mein Volk Jisrael zu sein. 7. Uud es war im Herzen meines Vaters David, ein Haus zu bauen dem Namen des Ewigen, des Gottes Jisrael's; 8. da sprach der Ewige zu David, meinem Vater: dieweil es in deinem Herzen ist, ein Haus meinem Namen zu bauen, thust du wohl, daß es in deinem Herzen ist; 9. doch du sollst das Haus nicht bauen, sondern dein Sohn, der aus deinen Landen kommt, er soll das Haus meinem

לַמְחַצְּרִים וְלַמְשֹׁרְרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל־
אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהֹדוֹת לַיהוָה וּכְהָרִים קוֹל
בַּחֲצֹצְרוֹת וּבִמְצִלְתַּיִם וּבִכְלֵי הַשִּׁיר
וּבְהַלֵּל לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ
וְהַבַּיִת מָלֵא עָנָן בֵּית יְהוָה׃ (יד) וְלֹא־
יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמוֹד לְשָׁרֵת מִפְּנֵי הֶעָנָן
כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בֵּית הָאֱלֹהִים׃

ו (א) אָז אָמַר שְׁלֹמֹה יְהוָה אָמַר
לִשְׁכּוֹן בָּעֲרָפֶל׃ (ב) וַאֲנִי בָּנִיתִי בֵית־
זְבֻל לָךְ וּמָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים׃ (ג)
וַיַּסֵּב הַמֶּלֶךְ אֶת־פָּנָיו וַיְבָרֶךְ אֵת כָּל־
קְהַל יִשְׂרָאֵל וְכָל־קְהַל יִשְׂרָאֵל עוֹמֵד׃
(ד) וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּפִיו אֵת דָּוִיד אָבִי וּבְיָדָיו
מִלֵּא לֵאמֹר׃ (ה) מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי
אֶת־עַמִּי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא־בָחַרְתִּי בְעִיר
מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לִבְנוֹת בַּיִת לִהְיוֹת
שְׁמִי שָׁם וְלֹא־בָחַרְתִּי בְאִישׁ לִהְיוֹת נָגִיד
עַל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל׃ (ו) וָאֶבְחַר בִּירוּשָׁלַם
לִהְיוֹת שְׁמִי שָׁם וָאֶבְחַר בְּדָוִיד לִהְיוֹת
עַל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל׃ (ז) וַיְהִי עִם־לְבַב דָּוִיד
אָבִי לִבְנוֹת בַּיִת לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (ח) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־דָּוִיד אָבִי
יַעַן אֲשֶׁר הָיָה עִם־לְבָבְךָ לִבְנוֹת בַּיִת
לִשְׁמִי הֱטִיבוֹתָ כִּי הָיָה עִם־לְבָבֶךָ׃
(ט) רַק אַתָּה לֹא תִבְנֶה הַבָּיִת כִּי בִנְךָ
הַיּוֹצֵא מֵחֲלָצֶיךָ הוּא־יִבְנֶה הַבַּיִת לִשְׁמִי׃

v. 13. יתיר צ׳

6. 5. 6. Der Chron. ist hier etwas breiter, indem er die Worte von ולא בחרתי bis בירושלם להיות שמי שם

(י) וַיָּקֶם יְהוָה אֶת־דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֵּר
וָאָקוּם תַּחַת דָּוִיד אָבִי וָאֵשֵׁב ׀ עַל־כִּסֵּא
יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה וָאֶבְנֶה הַבַּיִת
לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃ (יא) וָאָשִׂים
שָׁם אֶת־הָאָרוֹן אֲשֶׁר שָׁם בְּרִית יְהוָה
אֲשֶׁר כָּרַת עִם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ (יב) וַיַּעֲמֹד
לִפְנֵי מִזְבַּח יְהוָה נֶגֶד כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל
וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו׃ (יג) כִּי־עָשָׂה שְׁלֹמֹה כִּיּוֹר
נְחֹשֶׁת וַיִּתְּנֵהוּ בְּתוֹךְ הָעֲזָרָה חָמֵשׁ אַמּוֹת
אָרְכּוֹ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רָחְבּוֹ וְאַמּוֹת שָׁלוֹשׁ
קוֹמָתוֹ וַיַּעֲמֹד עָלָיו וַיִּבְרַךְ עַל־בִּרְכָּיו
נֶגֶד כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו
הַשָּׁמָיְמָה׃ (יד) וַיֹּאמַר יְהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל אֵין־כָּמוֹךָ אֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם
וּבָאָרֶץ שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לַעֲבָדֶיךָ
הַהֹלְכִים לְפָנֶיךָ בְּכָל־לִבָּם׃ (טו) אֲשֶׁר
שָׁמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ דָּוִיד אָבִי אֵת אֲשֶׁר־
דִּבַּרְתָּ לּוֹ וַתְּדַבֵּר בְּפִיךָ וּבְיָדְךָ מִלֵּאתָ
כַּיּוֹם הַזֶּה׃ (טז) וְעַתָּה יְהוָה ׀ אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל שְׁמֹר לְעַבְדְּךָ דָוִיד אָבִי אֵת
אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לּוֹ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ
אִישׁ מִלְּפָנַי יוֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל רַק
אִם־יִשְׁמְרוּ בָנֶיךָ אֶת־דַּרְכָּם לָלֶכֶת
בְּתוֹרָתִי כַּאֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְפָנָי׃ (יז) וְעַתָּה
יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יֵאָמֵן דְּבָרְךָ אֲשֶׁר
דִּבַּרְתָּ לְעַבְדְּךָ לְדָוִיד׃ (יח) כִּי הַאֻמְנָם

כ״א אֲשֶׁר־ v. 11. כ״א עָלָיו v. 13. עמו לו׳ v. 16.

Namen bauen.
10. Und der Ewige hat sein Wort erfüllt, welches er geredet, und ich trat an David's, meines Vaters, Statt und setzte mich auf den Thron Jisrael's, wie der Ewige geredet: da bauete ich das Haus dem Namen des Ewigen, des Gottes Jisrael's.
11. Und ich stellte dahinein die Lade, in welcher der Bund des Ewigen, den er geschlossen mit den Söhnen Jisrael's.
12. Und er stellte sich vor den Altar des Ewigen, der ganzen Versammlung Jisrael's gegenüber, und breitete seine Hände aus.
13. Denn Schelomoh hatte ein Gerüste von Kupfer gemacht, und es in die Mitte des Vorhofes gestellt, fünf Ellen seine Länge und fünf Ellen seine Breite und drei Ellen seine Höhe, und er stellte sich darauf und ließ sich auf seine Kniee nieder, der ganzen Versammlung Jisrael's gegenüber, und breitete seine Hände aus gen Himmel,
14. und sprach: Ewiger, Gott Jisrael's! Nicht wie du ist ein Gott im Himmel und auf Erden, der du bewahrst Bund und Liebe deinen Knechten, die vor dir wandeln mit ganzem Herzen;
15. der du deinem Knechte David, meinem Vater, gehalten, was du zu ihm geredet, du hast es geredet mit deinem Munde und mit deiner Hand hast du es erfüllet, wie es jetzt ist.
16. Und nun, Ewiger, Gott Jisrael's! halte deinem Knechte David, meinem Vater, was du zu ihm geredet, sprechend: es soll dir nie ein Mann fehlen vor mir, der da sitze auf dem Throne Jisrael's, wenn nur deine Söhne ihre Wege wahren, indem sie in meiner Lehre wandeln, wie du gewandelt vor mir;
17. und nun, Ewiger, Gott Jisrael's, möge sich doch bewähren dein Wort, das du geredet zu deinem Knechte, zu David!
18. Zwar in Wahrheit sollte Gott

einschiebt. — 11. B. Kön. 8, 21. מקום לארון. — 12. 13. Der Chron. schiebt hier einen Zusatz ein, indem er Schelomoh ein Gerüste, eine runde, innen hohle Rednertribune (כיור nur hier in diesem Sinne, aber gut von כור hohl, ausgehölt sein,) machen, in dem Vorhof aufstellen, darauf treten, niederknieen und beten läßt. Nichts hindert die Sache so anzunehmen, um so mehr da auch nach 1 Kön. 7, 54. Schelomoh das Gebet knieend gesprochen hat. — 18. Der

wohnen bei den Menschen auf der Erde? Siehe, die Himmel und der Himmel Himmel umfassen dich nicht, wie viel weniger dieses Haus, das ich erbaut habe! 19. Doch du wirst dich wenden zum Gebete deines Knechtes und zu seinem Flehen, Ewiger, mein Gott! indem du hörest auf den Anruf und das Gebet, das dein Knecht vor dir betet; 20. daß deine Augen offen seien über dies Haus Tag und Nacht, über den Ort, von dem du gesprochen, deinen Namen daselbst einzusetzen; daß du hörest auf das Gebet, welches dein Knecht beten wird an diesem Orte. 21. So höre denn auf das Flehen deines Knechtes und deines Volkes Jisrael, welches sie beten werden an diesem Orte, so höre du es von dem Orte deiner Wohnung, vom Himmel, höre es und vergieb. 22. Wenn Jemand sündigt gegen seinen Nächsten und man legt ihm auf einen Schwur, ihn zu beschwören, und es kommt der Schwur vor deinen Altar in diesem Hause: 23. so höre du es vom Himmel und handle, und richte deine Knechte, indem du dem Schuldigen vergiltst, seinen Wandel auf sein Haupt bringend, und den Gerechten gerecht erweisest, ihm nach seiner Gerechtigkeit gebend. 24. Wenn dein Volk Jisrael geschlagen wird vor dem Feinde, weil sie gegen dich gesündigt, und sie bekehren sich zu dir und bekennen deinen Namen und beten und flehen vor dir in diesem Hause: 25. so höre du es vom Himmel und vergieb der Sünde deines Volkes Jisrael, und bringe sie zurück in das Land, welches du ihnen und ihren Vätern gegeben. 26. Wenn der Himmel verschlossen ist, und es giebt keinen Regen, weil sie gesündigt wider dich, und sie beten an diesem Orte und bekennen deinen Namen und bekehren sich von ihrer Sünde, weil du sie gedemüthiget,

יֵשֵׁב אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עַל־הָאָרֶץ הִנֵּה
שָׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלוּךָ אַף
כִּי־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי׃ (יט) וּפָנִיתָ
אֶל־תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל־תְּחִנָּתוֹ יְהוָה
אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל־הָרִנָּה וְאֶל־הַתְּפִלָּה
אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ׃ (כ) לִהְיוֹת
עֵינֶיךָ פְתֻחוֹת אֶל־הַבַּיִת הַזֶּה יוֹמָם
וָלַיְלָה אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ לָשׂוּם
שִׁמְךָ שָׁם לִשְׁמוֹעַ אֶל־הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר
יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה׃ (כא)
וְשָׁמַעְתָּ אֶל־תַּחֲנוּנֵי עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה
תִּשְׁמַע מִמְּקוֹם שִׁבְתְּךָ מִן־הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַעְתָּ
וְסָלָחְתָּ׃ (כב) אִם־יֶחֱטָא אִישׁ לְרֵעֵהוּ
וְנָשָׁא־בוֹ אָלָה לְהַאֲלֹתוֹ וּבָא אָלָה לִפְנֵי
מִזְבַּחֲךָ בַּבַּיִת הַזֶּה׃ (כג) וְאַתָּה ׀ תִּשְׁמַע
מִן־הַשָּׁמַיִם וְעָשִׂיתָ וְשָׁפַטְתָּ אֶת־עֲבָדֶיךָ
לְהָשִׁיב לְרָשָׁע לָתֵת דַּרְכּוֹ בְּרֹאשׁוֹ
וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק לָתֶת לוֹ כְּצִדְקָתוֹ׃
(כד) וְאִם־יִנָּגֵף עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אוֹיֵב
כִּי יֶחֶטְאוּ־לָךְ וְשָׁבוּ וְהוֹדוּ אֶת־שְׁמֶךָ
וְהִתְפַּלְלוּ וְהִתְחַנְּנוּ לְפָנֶיךָ בַּבַּיִת הַזֶּה׃
(כה) וְאַתָּה תִּשְׁמַע מִן־הַשָּׁמַיִם וְסָלַחְתָּ
לְחַטַּאת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וַהֲשֵׁיבוֹתָם אֶל־
הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתָּה לָהֶם וְלַאֲבֹתֵיהֶם׃
(כו) בְּהֵעָצֵר הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר כִּי
יֶחֶטְאוּ־לָךְ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה
וְהוֹדוּ אֶת־שְׁמֶךָ מֵחַטָּאתָם יְשׁוּבוּן כִּי

נ״א וְאֵם־ או וְאִם־ .v. 24
נ״א וְהִתְפַּלְּלוּ .v. 26

27. so höre du es im Himmel und vergieb der
Sünde deiner Knechte und deines Volkes Jis-
rael, da du ihnen gezeigt hast den guten Weg,
worauf sie wandeln sollen, und gieb Regen
auf dein Land, welches du deinem Volke ge-
geben zum Besitzthum. 28. Wenn Hungersnoth
im Lande ist, wenn Pest ist, wenn Getreide-
brand, Verwelkung, Heuschreck und Ungeziefer
sind, wenn seine Feinde ihm die Thore belagern
im Lande, bei jeder Plage und jeder Krankheit:
29. jedes Gebet, jedes Flehen, das dann ge-
schehen wird von irgend einem Menschen und
von deinem ganzen Volke Jisrael, wenn sie
erkennen, ein jeglicher seine Plage und sein
Weh, und ihre Hände ausbreiten zu diesem
Hause, 30. das höre du vom Himmel, der
Stätte deiner Wohnung, und vergieb und gieb
einem Jeglichen ganz nach seinem Wandel, wie
du sein Herz erkennest, denn du allein kennest
das Herz der Menschensöhne; 31. auf daß sie
dich fürchten, in deinen Wegen zu wandeln alle
Zeit, die sie leben auf dem Boden, den du
unseren Vätern gegeben. 32. Aber auch auf
den Fremden, der nicht von deinem Volke
Jisrael und aus fernem Lande kommt um deines
großen Namens und deiner starken Hand und
deines ausgereckten Armes willen, und sie kommen
und beten zu diesem Hause: 33. so höre du vom
Himmel, von der Stätte deiner Wohnung, und
thue Alles, um das der Fremde zu dir rufet, auf
daß alle Völker der Erde erkennen deinen Namen,
dich zu fürchten wie dein Volk Jisrael, daß sie
erkennen, daß dein Name genannt wird über
dieses Haus, welches ich gebauet. 34. Wenn
dein Volk ausziehet zum Streite wider seine
Feinde, auf dem Wege, den du sie senden wirst,
und sie beten zu dir gerichtet nach dieser Stadt,
die du erwählet hast, und nach dem Hause,

תַּעֲנֵם׃ (כז) וְאַתָּה ׀ תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם
וְסָלַחְתָּ לְחַטַּאת עֲבָדֶיךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל
כִּי תוֹרֵם אֶל־הַדֶּרֶךְ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יֵלְכוּ־
בָהּ וְנָתַתָּה מָטָר עַל־אַרְצְךָ אֲשֶׁר־נָתַתָּה
לְעַמְּךָ לְנַחֲלָה׃ (כח) רָעָב כִּי־יִהְיֶה בָאָרֶץ
דֶּבֶר כִּי־יִהְיֶה שִׁדָּפוֹן וְיֵרָקוֹן אַרְבֶּה וְחָסִיל
כִּי יִהְיֶה כִּי יָצַר־לוֹ אֹיְבָיו בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו
כָּל־נֶגַע וְכָל־מַחֲלָה׃ (כט) כָּל־תְּפִלָּה כָל־
תְּחִנָּה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְכָל־הָאָדָם וּלְכֹל עַמְּךָ
יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעוּ אִישׁ נִגְעוֹ וּמַכְאֹבוֹ
וּפָרַשׂ כַּפָּיו אֶל־הַבַּיִת הַזֶּה׃ (ל) וְאַתָּה
תִּשְׁמַע מִן־הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ וְסָלַחְתָּ
וְנָתַתָּה לָאִישׁ כְּכָל־דְּרָכָיו אֲשֶׁר תֵּדַע
אֶת־לְבָבוֹ כִּי־אַתָּה לְבַדְּךָ יָדַעְתָּ אֶת־לְבַב
בְּנֵי הָאָדָם׃ (לא) לְמַעַן יִירָאוּךָ לָלֶכֶת
בִּדְרָכֶיךָ כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר־הֵם חַיִּים עַל־
פְּנֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבֹתֵינוּ׃
(לב) וְגַם אֶל־הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא־מֵעַמְּךָ
יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא ׀ מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן
שִׁמְךָ הַגָּדוֹל וְיָדְךָ הַחֲזָקָה וּזְרוֹעֲךָ הַנְּטוּיָה
וּבָאוּ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל־הַבַּיִת הַזֶּה׃ (לג) וְאַתָּה
תִּשְׁמַע מִן־הַשָּׁמַיִם מִמְּכוֹן שִׁבְתֶּךָ וְעָשִׂיתָ
כְּכֹל אֲשֶׁר־יִקְרָא אֵלֶיךָ הַנָּכְרִי לְמַעַן
יֵדְעוּ כָל־עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת־שְׁמֶךָ וּלְיִרְאָה
אֹתְךָ כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְלָדַעַת כִּי־שִׁמְךָ
נִקְרָא עַל־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי׃
(לד) כִּי־יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל־אוֹיְבָיו
בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ
דֶּרֶךְ הָעִיר הַזֹּאת אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת

welches ich deinem Namen gebauet, 35. so höre
vom Himmel ihr Gebet und ihr Flehen und
schaffe ihnen Recht. 36. Wenn sie sündigen
wider dich — denn es ist kein Mensch, der nicht
sündigt — und du zürnest über sie und du giebst
sie hin vor dem Feind, daß ihre Sieger sie ge-
fangen führen in ein fernes oder nahes Land,
37. und sie nehmen es zu Herzen im Lande,
wohin sie gefangen geführt sind, und sie bekehren
sich und flehen zu dir im Lande ihrer Gefangen-
schaft, sprechend: wir haben gesündigt, wir haben
uns vergangen, und haben gefrevelt! 38. und
sie bekehren sich zu dir mit ganzem Herzen und
ganzer Seele im Lande ihrer Gefangenschaft,
wohin man sie gefangen weggeführt, und beten
gerichtet nach dem Lande, das du ihren Vätern
gegeben, und nach der Stadt, die du erwählet,
und nach dem Hause, das ich deinem Namen
gebaut: 39. so höre du vom Himmel, von der
Stätte deiner Wohnung, ihr Gebet und ihr Flehen
und schaffe ihnen Recht, und vergieb deinem
Volke, was sie gesündigt wider dich. 40. Jetzt,
mein Gott, laß doch deine Augen offen sein und
deine Ohren aufmerken auf das Gebet an diesem
Orte. 41. Und jetzt, erheb' dich, Ewiger, Gott,
zu deiner Ruhestatt, du und die Lade deiner
Macht! Deine Priester, Ewiger, Gott, sei'n mit
Sieg bekleidet, und deine Frommen freuen sich des
Guten. 42. Ewiger, Gott, weise das Antlitz
deines Gesalbten nicht ab, gedenke der Gutthaten
deines Dieners David!

אֲשֶׁר־בָּנִיתִי לִשְׁמֶךָ׃ (לה) וְשָׁמַעְתָּ מִן־
הַשָּׁמַיִם אֶת־תְּפִלָּתָם וְאֶת־תְּחִנָּתָם וְעָשִׂיתָ
מִשְׁפָּטָם׃ (לו) כִּי יֶחֶטְאוּ־לָךְ כִּי אֵין אָדָם
אֲשֶׁר לֹא־יֶחֱטָא וְאָנַפְתָּ בָם וּנְתַתָּם לִפְנֵי
אוֹיֵב וְשָׁבוּם שׁוֹבֵיהֶם אֶל־אֶרֶץ רְחוֹקָה
אוֹ קְרוֹבָה׃ (לז) וְהֵשִׁיבוּ אֶל־לְבָבָם בְּאֶרֶץ
אֲשֶׁר נִשְׁבּוּ־שָׁם וְשָׁבוּ ׀ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלֶיךָ
בְּאֶרֶץ שִׁבְיָם לֵאמֹר חָטָאנוּ הֶעֱוִינוּ
וְרָשָׁעְנוּ׃ (לח) וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל־לִבָּם
וּבְכָל־נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ שִׁבְיָם אֲשֶׁר־שָׁבוּ
אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר־נָתַתָּה
לַאֲבֹתָם וְהָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ וְלַבַּיִת אֲשֶׁר־
בָּנִיתִי לִשְׁמֶךָ׃ (לט) וְשָׁמַעְתָּ מִן־הַשָּׁמַיִם
מִמְּכוֹן שִׁבְתְּךָ אֶת־תְּפִלָּתָם וְאֶת־
תְּחִנֹּתֵיהֶם וְעָשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם וְסָלַחְתָּ
לְעַמְּךָ אֲשֶׁר חָטְאוּ־לָךְ׃ (מ) עַתָּה אֱלֹהַי
יִהְיוּ־נָא עֵינֶיךָ פְּתֻחוֹת וְאָזְנֶיךָ קַשֻּׁבוֹת
לִתְפִלַּת הַמָּקוֹם הַזֶּה׃ (מא) וְעַתָּה קוּמָה
יְהוָה אֱלֹהִים לְנוּחֶךָ אַתָּה וַאֲרוֹן עֻזֶּךָ
כֹּהֲנֶיךָ יְהוָה אֱלֹהִים יִלְבְּשׁוּ תְשׁוּעָה
וַחֲסִידֶיךָ יִשְׂמְחוּ בַטּוֹב׃ (מב) יְהוָה
אֱלֹהִים אַל־תָּשֵׁב פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ זָכְרָה
לְחַסְדֵי דָּוִיד עַבְדֶּךָ׃

נ"א וְהִתְחַנְּנוּ v. 37.

נ"א אֲשֶׁר v. 38. נ"א לַאֲבוֹתָם ibid.

מלרע v. 41. נ"א כֹּהֲנֶיךָ ibid.

Chron. hat noch את האדם „bei den Menschen" vor על הארץ. — 40—42. Der Chron. endigt V. 39. wie Kön. 8, 50. in der Mitte אשר חטאו לך. Die folg. Worte und Verse des B. Kön. bis V. 53. fehlen; statt dessen hat der Chron. V. 40., der jedoch noch an V. 52. des B. Kön. anklingt; und V. 41. 42., die nichts anders als Ps. 132. V. 9. 10. und 1. sind, hinzugesetzt, aber als ganz unvermittelte Anfügung, s. S. 327. —

7. 1. Und als Schelomoh vollendet hatte zu beten, da fuhr Feuer vom Himmel herab, und verzehrte das Ganzopfer und die Schlachtopfer, und die Herrlichkeit des Ewigen erfüllete das Haus. 2. Und nicht vermochten die Priester in das Haus des Ewigen zu kommen, denn die Herrlichkeit des Ewigen erfüllete das Haus des Ewigen. 3. Und alle Söhne Jisrael's sahen, wie das Feuer herabfuhr und die Herrlichkeit des Ewigen auf das Haus, und beugten das Antlitz zur Erde auf das Pflaster, und beteten an und dankten dem Ewigen, „denn er ist gütig, denn ewig währet seine Gnade." 4. Und der König und das ganze Volk opferten Opfer vor dem Ewigen. 5. Und der König Schelomoh opferte als Schlachtopfer zwei und zwanzig tausend Rinder und ein hundert zwanzig tausend Schafe, und so weiheten das Haus Gottes der König und das ganze Volk. 6. Und die Priester standen auf ihren Wachten, und die Levijim mit den Geräthen des Saitenspiels des Ewigen, die David der König gefertigt, zu danken dem Ewigen, „denn ewig währt seine Gnade," da David durch ihre Hand lobete, und die Priester trompeten ihnen gegenüber, und ganz Jisrael stand. 7. Und Schelomoh heiligte das Innere des Vorhofes, welcher vor dem Hause des Ewigen ist, denn er bereitete daselbst die Ganzopfer und die Fettstücke der Friedensopfer; denn der kupferne Altar, den Schelomoh gemacht, vermochte nicht das Ganzopfer und das Speiseopfer und die Fettstücke zu fassen. 8. Und so feierte Sche-

ז (א) וּכְכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל וְהָאֵשׁ יָרְדָה מֵהַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל הָעֹלָה וְהַזְּבָחִים וּכְבוֹד יְהוָֹה מָלֵא אֶת־הַבָּיִת׃ (ב) וְלֹא יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לָבוֹא אֶל־בֵּית יְהוָֹה כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָֹה אֶת־בֵּית יְהוָֹה׃ (ג) וְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֹאִים בְּרֶדֶת הָאֵשׁ וּכְבוֹד יְהוָֹה עַל־הַבָּיִת וַיִּכְרְעוּ אַפַּיִם אַרְצָה עַל־הָרִצְפָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ וְהוֹדוֹת לַיהוָֹה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃ (ד) וְהַמֶּלֶךְ וְכָל־הָעָם זֹבְחִים זֶבַח לִפְנֵי יְהוָֹה׃ (ה) וַיִּזְבַּח הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אֶת־זֶבַח הַבָּקָר עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף וְצֹאן מֵאָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף וַיַּחְנְכוּ אֶת־בֵּית הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ וְכָל־הָעָם׃ (ו) וְהַכֹּהֲנִים עַל־מִשְׁמְרוֹתָם עֹמְדִים וְהַלְוִיִּם בִּכְלֵי־שִׁיר יְהוָֹה אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִיד הַמֶּלֶךְ לְהֹדוֹת לַיהוָֹה כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ בְּהַלֵּל דָּוִיד בְּיָדָם וְהַכֹּהֲנִים מַחְצְצְרִים נֶגְדָּם וְכָל־יִשְׂרָאֵל עֹמְדִים׃ (ז) וַיְקַדֵּשׁ שְׁלֹמֹה אֶת־תּוֹךְ הֶחָצֵר אֲשֶׁר לִפְנֵי בֵית־יְהוָֹה כִּי־עָשָׂה שָׁם הָעֹלוֹת וְאֵת חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים כִּי־מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר־עָשָׂה שְׁלֹמֹה לֹא יָכוֹל לְהָכִיל אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַמִּנְחָה וְאֶת־הַחֲלָבִים׃ (ח) וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה אֶת־הֶחָג בָּעֵת הַהִיא

נ״א הַכֹּהֲנִים v. 2.

נ״א אֲשֶׁר עָשָׂה v. 6. נ״א הַמֶּלֶךְ ibid. יתיר צ׳ ibid.

7. 1. Der Chron. läßt nach den Eingangsworten des 1Kön. 8, 54. die Segnung der Versammlung durch Schelomoh V.54—61. aus, fährt V.4. mit den Worten V.62. fort, schiebt aber V.1—3., in denen er jedoch auch Worte, welche 5,13.14. so wie 1Kön. 8, 10. 11. gestanden, wiederholt, ein, in welchen besonders mitgetheilt wird, daß Feuer vom Himmel fiel und die Opferstücke verzehrte. Es ist dies ganz analog mit 3M. 9, 24 bei den ersten Opfern in der Stiftshütte, und, da ja auch 1 Kön. das Haus von einer Wolke füllen läßt, daß die Priester nicht zu stehen vermochten, so ist der Bericht des Chron. nicht zu wundersam, obgleich die ganze Ausdrucksweise (על הרצפה, das והודות לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו) erweist, daß er vom Chron. selbst herrührt. — 6. Auch diesen V. schiebt der Chron. ein, um insonders die

lomoh das Fest in selbiger Zeit sieben Tage und ganz Jisrael mit ihm, eine sehr große Versammlung, von Chamath an bis zum Bache Mizrajim's. 9. Und sie feierten am achten Tage eine Festversammlung, denn die Weihe des Altars feierten sie sieben Tage und das Fest sieben Tage. 10. Und am drei und zwanzigsten Tage des siebenten Mondes entließ er das Volk zu ihren Zelten, fröhlich und wohlgemuth über das Gute, welches der Ewige gethan an David und an Schelomoh und an seinem Volke Jisrael. 11. So vollendete Schelomoh das Haus des Ewigen und das Haus des Königs, und Alles, was Schelomoh in den Sinn kam, am Hause des Ewigen und an seinem Hause zu machen, war gelungen. 12. Da erschien der Ewige dem Schelomoh in der Nacht, und sprach zu ihm: Ich habe dein Gebet erhört, und diesen Ort mir zum Hause der Opfer erwählt. 13. So ich den Himmel verschließen werde, daß kein Regen ist, und so ich die Heuschrecken entbiete, das Land abzufressen, oder wenn ich Pest schicke unter mein Volk, 14. und es demüthigt sich mein Volk, darauf mein Name genannt wird, und sie beten und suchen mein Angesicht, und kehren um von ihren bösen Wegen: so werde ich es hören vom Himmel und ihrer Sünde vergeben und ihr Land heilen. 15. Jetzt werden meine Augen offen sein und meine Ohren aufmerken auf das Gebet an diesem Orte. 16. Und jetzt habe ich erwählt und geheiligt dieses Haus, daß mein Name daselbst sei auf immer, und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein alle Zeit. 17. Und wenn du vor mir wandelst, wie David, dein Vater, wandelte, und indem du thuest nach allem, wie ich's geboten, und meine Satzungen und meine Rechte

שִׁבְעַת יָמִים וְכָל־יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל
מְאֹד מִלְּבוֹא חֲמָת עַד־נַחַל מִצְרָיִם׃
(ט) וַיַּעֲשׂוּ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצָרֶת כִּי ׀ חֲנֻכַּת
הַמִּזְבֵּחַ עָשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים וְהֶחָג שִׁבְעַת
יָמִים׃ (י) וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה לַחֹדֶשׁ
הַשְּׁבִיעִי שִׁלַּח אֶת־הָעָם לְאָהֳלֵיהֶם
שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב עַל־הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה
יְהוָה לְדָוִיד וְלִשְׁלֹמֹה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ׃
(יא) וַיְכַל שְׁלֹמֹה אֶת־בֵּית יְהוָה וְאֶת־בֵּית
הַמֶּלֶךְ וְאֵת כָּל־הַבָּא עַל־לֵב שְׁלֹמֹה
לַעֲשׂוֹת בְּבֵית־יְהוָה וּבְבֵיתוֹ הִצְלִיחַ׃
(יב) וַיֵּרָא יְהוָה אֶל־שְׁלֹמֹה בַּלָּיְלָה וַיֹּאמֶר
לוֹ שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתֶךָ וּבָחַרְתִּי בַּמָּקוֹם
הַזֶּה לִי לְבֵית זָבַח׃ (יג) הֵן אֶעֱצֹר הַשָּׁמַיִם
וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר וְהֵן־אֲצַוֶּה עַל־חָגָב
לֶאֱכוֹל הָאָרֶץ וְאִם־אֲשַׁלַּח דֶּבֶר בְּעַמִּי׃
(יד) וְיִכָּנְעוּ עַמִּי אֲשֶׁר נִקְרָא־שְׁמִי עֲלֵיהֶם
וְיִתְפַּלְלוּ וִיבַקְשׁוּ פָנַי וְיָשֻׁבוּ מִדַּרְכֵיהֶם
הָרָעִים וַאֲנִי אֶשְׁמַע מִן־הַשָּׁמַיִם וְאֶסְלַח
לְחַטָּאתָם וְאֶרְפָּא אֶת־אַרְצָם׃ (טו) עַתָּה
עֵינַי יִהְיוּ פְתֻחוֹת וְאָזְנַי קַשֻּׁבוֹת לִתְפִלַּת
הַמָּקוֹם הַזֶּה׃ (טז) וְעַתָּה בָּחַרְתִּי וְהִקְדַּשְׁתִּי
אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה לִהְיוֹת שְׁמִי שָׁם עַד־עוֹלָם
וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל־הַיָּמִים׃ (יז) וְאַתָּה
אִם־תֵּלֵךְ לְפָנַי כַּאֲשֶׁר הָלַךְ דָּוִיד אָבִיךָ
וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ וְחֻקַּי וּמִשְׁפָּטַי

v. 13. נ״א אֶעֱצֹר
v. 16. נ״א ־שְׁמִי

Musik der Levijim zu feiern. — 9. 10. Die Verse sind nicht wörtlich genau, doch ihr Sinn derselbe, denn B. Kön. und Chron. lassen das Fest 7 Tage und die Weihe 7 Tage währen. — 12—15. Einschiebsel des Chron., um unmittelbar auf das von Schelomoh gesprochene Gebet als erhört hinzuweisen, denn auf dieses findet wörtlicher Bezug statt. —

wahrest; 18. so will ich den Thron deines Königthums bestätigen, wie ich es beschlossen mit David, deinem Vater, sprechend: es soll dir nie ein Mann fehlen, der herrsche über Jisrael. 19. Wenn ihr euch aber abwendet, und verlasset meine Satzungen und meine Gebote, die ich vor euch ertheilt, und gehet hin und dienet anderen Göttern, und betet sie an: 20. so werde ich sie ausreißen aus meinem Lande hinweg, welches ich ihnen gegeben, und dieses Haus, das ich meinem Namen geheiligt, werde ich verwerfen vor meinem Angesichte, und will es machen zum Sprüchwort und zur Stichelrede unter allen Völkern. 21. Und dieses Haus, das so erhaben war, wer daran vorübergeht, wird sich entsetzen und sprechen: weshalb hat der Ewige also gethan diesem Lande und diesem Hause? 22. Und man wird sagen: dieweil sie verließen den Ewigen, den Gott ihrer Väter, welcher sie herausgeführt aus dem Lande Mizrajim, und sich hielten an andere Götter und sie anbeteten und ihnen dienten: darum hat er über sie gebracht all dieses Unglück. —

VI. Schelomoh's Städtebau, Frohnen, Schiffahrt, Opfer.

8. 1. Und es geschah nach Verlauf von zwanzig Jahren, als Schelomoh gebauet hatte das Haus des Ewigen und sein Haus, 2. da bauete Schelomoh die Städte, welche Churam dem Schelomoh (zurück-)gegeben, aus, und ließ daselbst die Söhne Jisrael's wohnen. 3. Und Schelomoh zog nach Chamath Zoba und ero-

תִּשְׁמוֹר׃ (יח) וַהֲקִימוֹתִי אֵת כִּסֵּא מַלְכוּתֶךָ
כַּאֲשֶׁר כָּרַתִּי לְדָוִיד אָבִיךָ לֵאמֹר לֹא־
יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל׃ (יט) וְאִם־
תְּשׁוּבוּן אַתֶּם וַעֲזַבְתֶּם חֻקּוֹתַי וּמִצְוֹתַי
אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם וַהֲלַכְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם
אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם׃
(כ) וּנְתַשְׁתִּים מֵעַל אַדְמָתִי אֲשֶׁר־נָתַתִּי
לָהֶם וְאֶת־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר־הִקְדַּשְׁתִּי
לִשְׁמִי אַשְׁלִיךְ מֵעַל פָּנָי וְאֶתְּנֶנּוּ לְמָשָׁל
וְלִשְׁנִינָה בְּכָל־הָעַמִּים׃ (כא) וְהַבַּיִת הַזֶּה
אֲשֶׁר־הָיָה עֶלְיוֹן לְכָל־עֹבֵר עָלָיו יִשֹּׁם
וְאָמַר בַּמֶּה עָשָׂה יְהוָה כָּכָה לָאָרֶץ הַזֹּאת
וְלַבַּיִת הַזֶּה׃ (כב) וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ
אֶת־יְהוָה ׀ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצִיאָם
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיַּחֲזִיקוּ בֵּאלֹהִים אֲחֵרִים
וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם וַיַּעַבְדוּם עַל־כֵּן הֵבִיא
עֲלֵיהֶם אֵת כָּל־הָרָעָה הַזֹּאת׃

ח (א) וַיְהִי מִקֵּץ ׀ עֶשְׂרִים שָׁנָה אֲשֶׁר
בָּנָה שְׁלֹמֹה אֶת־בֵּית יְהוָה וְאֶת־בֵּיתוֹ׃
(ב) וְהֶעָרִים אֲשֶׁר נָתַן חוּרָם לִשְׁלֹמֹה
בָּנָה שְׁלֹמֹה אוֹתָם וַיּוֹשֶׁב שָׁם אֶת־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (ג) וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה חֲמָת צוֹבָה

v. 20. נ״א אֲשֶׁר

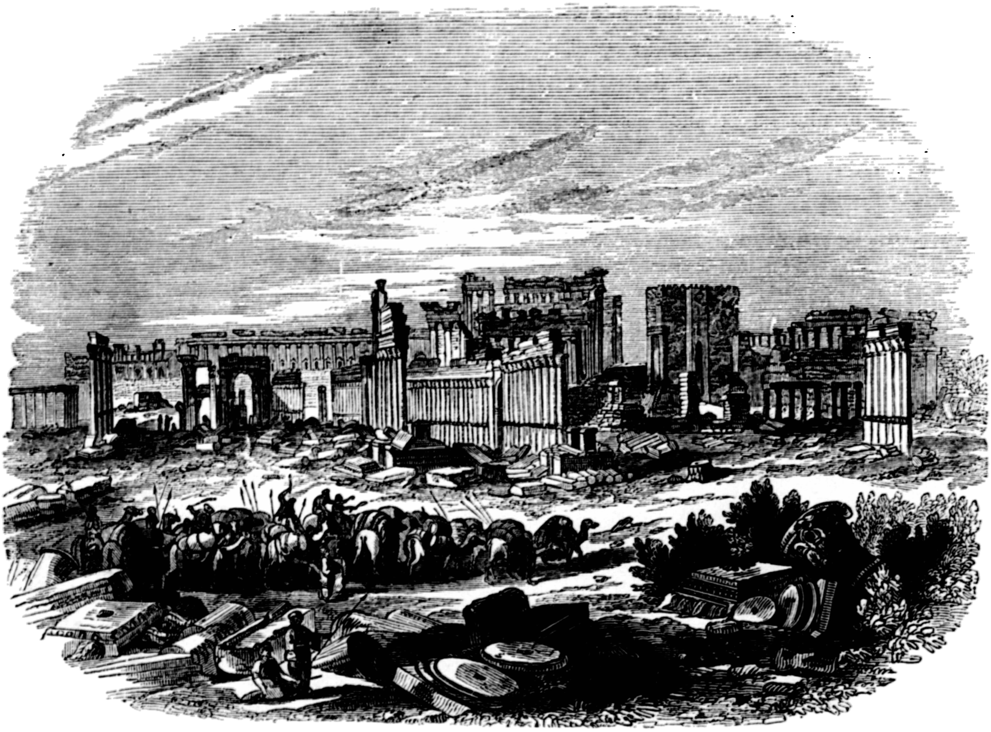
18—22. Wortverschiedenheiten, welche auf die Hinfälligkeit des Thrones David's deuten, (da dessen Nachfolger die Bedingung nicht erfüllten.) —

8. 4) Schelomoh's Städtebau, Frohnen, Schiffahrt, Opfer (K. 8.) parallel, zum Theil wörtlich, mit 1 Kön. 9,10—28., wozu s. Anm. — 2. Es scheint die Angabe mit der 1 Kön. 9,11—13, daß Schelomoh dem Könige Chiram 20 Städte in Galiläa gegeben, diese aber jenem völlig mißfielen, in Widerspruch; aber dieses Mißfallen Chiram's mußte sich faktisch durch Zurückgabe der Städte an Schelomoh äußern, und dadurch erst ward es des Aufzeichnens werth und verursachte die Benennung des Landes „Cabul." Nun erst, um Chiram zu zeigen, was sich aus dem Lande machen ließe, ließ Schelomoh die Städte ausbauen und versetzte zahlreiche Jisraeliten dahin. So auch unter Anderen der Geograph Ritter. — 3. Nur beim Chron. Man nimmt Chamath-Zoba für identisch mit Chamath, Epiphania an; dies soll also nach dem Chron. Schelomoh erobert (And. befestigt) und (V. 4.) das ganze Land an sich gebracht haben, was 1 Kön. 4,24. (5,4.) zu bestätigen scheint. Der Chron. wollte also hiermit die Herrschaft Schelomohs

berte es. 4. Und er bauete Thadmor in der Wüste und alle Städte der Vorrathshäuser, die

וַיְחַזֵּק עָלֶיהָ׃ (ד) וַיִּבֶן אֶת־תַּדְמֹר בַּמִּדְבָּר וְאֵת כָּל־עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת אֲשֶׁר בָּנָה בַּחֲמָת׃

im Norden bezeichnen, wie das Folgende die im Osten (Wüste) andeutet. — 4. Thadmor, Palmyra, s. Anm. II. S. 540.



Palmyra. — Allgemeine Ansicht der Hauptruinen. Nach Cassas.

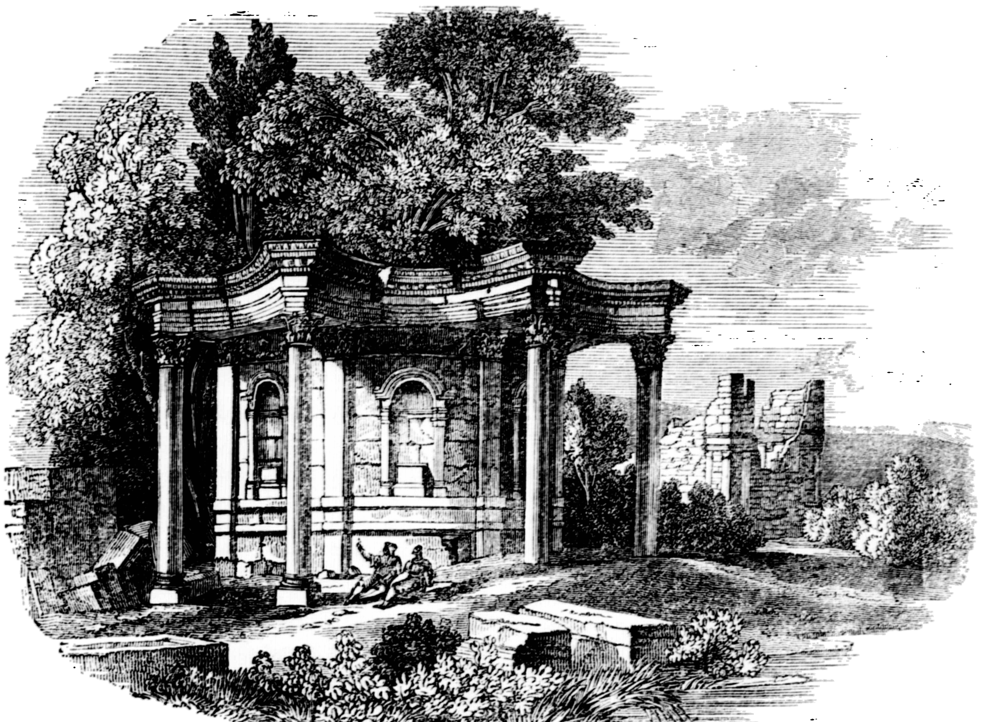
und Abb. III. S. 128. Gelegen in einer schmalen Oase, mitten in einer weiten Sandwüste, aber versehen in Ueberfluß mit herrlichem Wasser, mußte Thadmor, die Palmenstadt, da die Karavanenstraße, auf welcher die Produkte des Ostens vom Pers. Meerbusen und Babylon nach Phönizien, Syrien, Kleinasien gebracht wurden, durch diese Wüste ging, der Ruheplatz, das Emporium für diese Straße werden, um so wichtiger, als von hier ab die Beduinen in Zaum gehalten werden konnten. Wir können es Schelomoh zutrauen, der sich den Seeweg vom rothen und vom mittelländischen Meere sicherte, und das Monopol des aegypt. Pferdehandels sich angeeignet hatte, daß er deßhalb Thadmor gebaut oder ausgebaut und gefestigt hat. Die Phönizier mußten aber hierin einen Grund mehr zur Freundschaft mit Schelomoh finden. Auch zeigen alle späteren Nachrichten uns Palmyra als großen Handelsplatz, der durch die dahin fließenden Reichthümer auch an Pracht und Umfang immerfort gewonnen. Nach einer Tradition soll es vom Nebuchadnezzar zerstört worden sein. Es muß jedoch sich bald wieder erholt haben, da es z. B. in Plinius'Zeit der glänzende Stapelplatz des asiat. Handels war. In den Kriegen zwischen den Römern und Parthern war es neutral. Unter Hadrian und den Antoninen erreichte es seine höchste Macht, aber als Zenobia sich zur Kaiserin erklärte, fiel es, verwüstet von Aurelian. Der Kaiser Justinian befestigte es noch einmal. Dann war Palmyra eine der ersten Eroberungen der Araber unter Abubekr. Aber im 12ten Jahrh. berichtet Benjamin von Tudela über P., als einen zerstörten, öden Platz, in welchem sich 4000 Juden festgesetzt hätten, die ihre Unabhängigkeit vertheidigten. Die Anwesenheit von Juden in P. auch in späteren Zeiten wird durch zahlreiche hebräische Inschriften erwiesen. Die letzte Notiz ist, daß P. 1400 durch die Armee Tamerlan's geplündert und 200,000 Schafe geraubt worden seien. Seit langer Zeit ist es nur von einer ärmlichen arab. Horde bewohnt, deren erbärmliche Hütten in den Hof des großen Tempels eingeklebt sind, und den schärfsten Gegensatz der Gegenwart und Vergangenheit geben. Die Trümmer, die jetzt die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sind alle von dem Styl, den die Griechen und Römer in Asien einführten, und zwar ungefähr aus den ersten

er in Chamath bauete. 5. Und er bauete Beth-
Choron das obere und Beth-Choron das untere,
feste Städte mit Mauern, Thoren und Riegeln,
6. und Baalath und alle Städte der Vorraths-
häuser, die Schelomoh hatte, und alle Städte
für die Wagen, und die Städte für die Reiter,
und Alles, was Schelomoh Lust hatte zu bauen
in Jeruschalajim und im Lebanon und im gan-

(ה) וַיִּבֶן אֶת־בֵּית חוֹרוֹן הָעֶלְיוֹן וְאֶת־בֵּית
חוֹרוֹן הַתַּחְתּוֹן עָרֵי מָצוֹר חוֹמוֹת דְּלָתַיִם
וּבְרִיחַ׃ (ו) וְאֶת־בַּעֲלָת וְאֵת כָּל־עָרֵי
הַמִּסְכְּנוֹת אֲשֶׁר־הָיוּ לִשְׁלֹמֹה וְאֵת כָּל־
עָרֵי הָרֶכֶב וְאֵת עָרֵי הַפָּרָשִׁים וְאֵת ׀ כָּל־
חֵשֶׁק שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר חָשַׁק לִבְנוֹת בִּירוּשָׁלַםִ

עשׂ׳ וַיִּבֶן v. 5. נ״א בַּעֲלַת v. 6.

3 Jahrhunderten der gew. Zeitr. Aus Schelomoh's Zeit mögen die Ruinen und Schutthaufen älterer Gebäude herrühren, die jetzt als mit Gras bedeckte Hügel bemerklich sind. — 5. S. II. S. 51. — 6. Das hier erwähnte Baalath, da es hier, und noch mehr 1 Kön. 9, 18., mit Thadmor und dem Lebanon in Verbindung gebracht ist, scheint am richtigsten mit Baalbek erklärt zu werden, dessen Ruinen N. Br. 34° 1′ 30″ und östl. Länge 36° 11′ liegen. Dafür sprechen die Tra-



Tempel zu Baalbek. Nach Cassas.

ditionen der Umwohnenden, seien es Juden, Christen oder Mohamedaner, welche diese Stadt von Schelomoh gegründet angeben — und diese Landschaft gehörte sicher zu seinen Besitzungen — und der Name „Stadt Baal's" (der Sonne), Baalbek (Thal Baal's), Heliopolis (Stadt der Sonne). Auch Benj. v. Tud. und jüngst Schwarz sind der Meinung. Baalbek liegt anmuthig am Fuße des Antilibanon, in einem reizenden Grunde, jetzt eine kleine Stadt neben ungeheuren Ruinen, in denen auch Viele sich wohnhaft machen. Die Ruinen von Thadmor machen in ihrer Gesammtheit einen größern Eindruck, die von Baalbek im Einzelnen. Sie bestehen zumeist in den Trümmern großer Tempel, namentlich des

zen Lande seiner Herrschaft. 7. Alles Volk, das übriggeblieben vom Chitthi und Emori und Perisi und Chivi und Jebußi, die nicht von Jisrael waren, 8. von ihren Söhnen, die übriggeblieben nach ihnen im Lande, welche die Söhne Jisrael's nicht getilgt hatten, die hob Schelomoh zur Frohn aus bis auf diesen Tag. 9. Aber von den Söhnen Jisrael's machte Schelomoh keine zu Knechten für seine Arbeit, denn sie waren die Krieger und die Obersten seiner Wagenkämpfer und die Obersten seiner Wagen und seiner Reiterei. 10. Und diese sind die Obervorsteher, die der König Schelomoh hatte: zwei hundert funfzig, die über das Volk walteten. 11. Aber die Tochter Pharoh's brachte Schelomoh aus der Stadt David's zu dem Hause, das er für sie gebaut; denn er sprach: Es soll mir kein Weib im Hause David's, des Königs von Jisrael, wohnen, denn heilig ist es, seitdem die Lade des Ewigen dahin gekommen. 12. Damals brachte Schelomoh Ganzopfer dem Ewigen dar auf dem Altar des Ewigen, den er vor der Halle gebaut, 13. nämlich das Tägliche am Tage, zu opfern nach dem Gebote Moscheh's, an den Schabbathen und Neumonden und Festen, dreimal im Jahre, am Feste der ungesäuerten Brode und am Feste der Wochen und am Feste der Hütten. 14. Und er bestellte nach Vorschrift seines Vaters David die Abtheilungen der Priester zu ihrem Dienste, und die Levijim auf ihre Wachten, zu loben und zu dienen neben den Priestern das Tägliche an seinem Tage, und die Thorwärter in ihren Abtheilungen, Thor für Thor; denn also war das

וּבַלְּבָנוֹן וּבְכֹל אֶרֶץ מֶמְשַׁלְתּוֹ׃ (ז) כָּל־
הָעָם הַנּוֹתָר מִן־הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי
וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר לֹא מִיִּשְׂרָאֵל הֵמָּה׃
(ח) מִן־בְּנֵיהֶם אֲשֶׁר נוֹתְרוּ אַחֲרֵיהֶם בָּאָרֶץ
אֲשֶׁר לֹא־כִלּוּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלֵם שְׁלֹמֹה
לְמַס עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ (ט) וּמִן־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר לֹא־נָתַן שְׁלֹמֹה לַעֲבָדִים לִמְלַאכְתּוֹ
כִּי־הֵמָּה אַנְשֵׁי מִלְחָמָה וְשָׂרֵי שָׁלִישָׁיו
וְשָׂרֵי רִכְבּוֹ וּפָרָשָׁיו׃ (י) וְאֵלֶּה שָׂרֵי
הַנִּצִּיבִים אֲשֶׁר־לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה חֲמִשִּׁים
וּמָאתָיִם הָרֹדִים בָּעָם׃ (יא) וְאֶת־בַּת־
פַּרְעֹה הֶעֱלָה שְׁלֹמֹה מֵעִיר דָּוִיד לַבַּיִת
אֲשֶׁר בָּנָה־לָהּ כִּי אָמַר לֹא־תֵשֵׁב אִשָּׁה
לִי בְּבֵית דָּוִיד מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל כִּי־קֹדֶשׁ הֵמָּה
אֲשֶׁר־בָּאָה אֲלֵיהֶם אֲרוֹן יְהוָה׃ (יב) אָז
הֶעֱלָה שְׁלֹמֹה עֹלוֹת לַיהוָה עַל מִזְבַּח
יְהוָה אֲשֶׁר בָּנָה לִפְנֵי הָאוּלָם׃ (יג) וּבִדְבַר־
יוֹם בְּיוֹם לְהַעֲלוֹת כְּמִצְוַת מֹשֶׁה לַשַּׁבָּתוֹת
וְלֶחֳדָשִׁים וְלַמּוֹעֲדוֹת שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים
בַּשָּׁנָה בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג
הַסֻּכּוֹת׃ (יד) וַיַּעֲמֵד כְּמִשְׁפַּט דָּוִיד־אָבִיו
אֶת־מַחְלְקוֹת הַכֹּהֲנִים עַל־עֲבֹדָתָם
וְהַלְוִיִּם עַל־מִשְׁמְרוֹתָם לְהַלֵּל וּלְשָׁרֵת
נֶגֶד הַכֹּהֲנִים לִדְבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ וְהַשּׁוֹעֲרִים
בְּמַחְלְקוֹתָם לְשַׁעַר וָשָׁעַר כִּי כֵן מִצְוַת

יתיר ו׳ v. 10.

Sonnentempels, mit großen Höfen und prächtigstem Portikus. Man sieht da Steine, welche 60 F. lang, 12 F. dick und 12 F. hoch sind, und unbegreiflich lassen, wie sie von Menschenhänden in Bewegung gesetzt wurden. — 10. 250 Aufseher, während 1 Kön. 9, 23. 550, s. Anm. zu Kap. 2. — 11. Hier fügt der Chron. einen Grund, aus welchem Schelomoh die Tochter Pharoh's in ein eigenes Haus gebracht, an, den das B. Kön. nicht hat, und der allerdings mehr Auslegung des Chron. selbst zu sein scheint. — 13. Der Chron giebt genauer an, wann Schelomoh geopfert habe, indem er die alte Notiz (1 Kön. 9, 25.) nach den mos. Satzungen spezialisirt. Es läßt sich dies allerdings nach der

Gebot David's, des Gottesmannes. 15. Und nicht wichen sie vom Gebote des Königs über die Priester und Levijim in allen Dingen und hinsichtlich der Schätze. 16. Und fest ward alles Werk Schelomoh's vom Tage der Gründung des Hauses des Ewigen, bis daß er ganz vollendet hatte das Haus des Ewigen. 17. Damals ging Schelomoh nach Ezjon-Geber und nach Eloth am Ufer des Schilfmeeres im Lande Edom. 18. Und Churam sandte ihm durch seine Knechte Schiffe und Meereskundige Knechte, und sie kamen mit Schelomoh's Knechten nach Ophir und holten von dannen vier hundert und funfzig Kikkar Goldes, und brachten es zum Könige Schelomoh. —

דויד איש־האלהים׃ (טו) ולא סרו מצות
המלך על־הכהנים והלוים לכל־דבר
ולאצרות׃ (טז) ותכן כל־מלאכת שלמה
עד־היום מוסד בית־יהוה ועד־כלתו
שלם בית יהוה׃ (יז) אז הלך שלמה
לעציון־גבר ואל־אילות על־שפת הים
בארץ אדום׃ (יח) וישלח־לו חורם ביד־
עבדיו אניות ועבדים יודעי ים ויבאו
עם־עבדי שלמה אופירה ויקחו משם
ארבע־מאות וחמשים ככר זהב ויביאו
אל־המלך שלמה׃

VII. Besuch der Königin von Scheba; Schelomoh's Reichthum, Schiffahrt, Tod.

9. 1. Und die Königin von Scheba hörte den Ruf Schelomoh's, und sie kam, Schelomoh mit Räthseln zu prüfen, nach Jeruschalajim mit sehr großem Gefolge, und Kamele trugen Gewürze und Gold in Menge und Edelgestein. Und sie kam zu Schelomoh und redete mit ihm Alles, was sie auf ihrem Herzen hatte. 2. Und Schelomoh beantwortete alle ihre Fragen, nichts war verborgen vor Schelomoh, was er ihr nicht sagte. 3. Und als die Königen von Scheba

ט (א) ומלכת־שבא שמעה את־שמע
שלמה ותבוא לנסות את־שלמה
בחידות בירושלם בחיל כבד מאד
וגמלים נשאים בשמים וזהב לרב ואבן
יקרה ותבוא אל־שלמה ותדבר עמו את
כל־אשר היה עם־לבבה׃ (ב) ויגד־לה
שלמה את־כל־דבריה ולא־נעלם דבר
משלמה אשר לא הגיד לה׃ (ג) ותרא

v. 18. יתיר ו׳
v. 1. נ״א שמע

Vollendung des Tempels vorauszusetzen. — 14—16. Zum Schlusse fügt dann der Chron., wie überall, die Versicherung hinzu, daß Schelomoh alle Vorschriften David's hinsichtlich der Priester und Leviten, ihrer Abtheilungen und Dienste mit der Vollendung des Tempels genau in Vollzug gebracht habe. — 17. 18. Fast wörtlich wie 1 Kön. 9, 26—28., wozu s. d. Anm. Wir bemerken noch hinzu, daß aus den Worten des Chron. die des B. Kön. deutlicher werden, daß nämlich Chiram dem Schelomoh nicht bloß Matrosen, sondern auch Schiffe gesandt. Die Transportation ganzer Flotten über Landengen und Landstrecken war im Alterthum ein oft angewandtes Mittel, um Schiffe aus einem Meere ins andere zu bringen. So setzt Herodot voraus, daß Xerxes seine Schiffe leicht hätte über den Isthmus ziehen lassen können. Nach Polyän. hat Dionysius von Sizilien die Triremen über eine Strecke Landes von 1/2 Meile in einem Tage ziehen lassen. Nach Thuzydides brachten die Peloponnesier 60 Schiffe über die Leukadische Landenge. Nach Arrian hat Alexander Schiffe aus dem Indus in den Hydaspes, aus Phönizien in den Euphrath schaffen lassen ff. So brachten auch Phönizier unter Chiram ihre Schiffe in den arab. Meerbusen, um mit den Schiffen Schelomoh's nach Ophir zu fahren und an dem ophiritischen Handel Theil zu nehmen. (Keil.) —

9. 5) **Besuch der Königin von Scheba, Schelomoh's Reichthum, Schiffahrt, Tod.** (K. 9.) Wörtlich übereinstimmend mit 1 Kön. K. 10. — 4. Die Lesart ועלתו 1 Kön. 10, 5. verdient sicher den Vorzug, da

sah alle die Weisheit Schelomoh's und das
Haus, welches er erbauet, 4. und die Speise
seines Tisches und die Wohnung seiner Diener
und die Bestellung seiner Bedienten und
ihre Kleidung, und seine Mundschenken und
ihre Kleidung, und seinen Söller, den er hin-
anstieg zum Hause des Ewigen, war sie ganz
außer sich. 5. Und sie sprach zum Könige:
Wahrheit war die Rede, die ich hörete in
meinem Lande, über deine Sachen und über
deine Weisheit; 6. und ich glaubete ihren
Reden nicht, bis ich kam, und meine Augen
sahen, und siehe, nicht ist mir die Hälfte be-
richtet von der Fülle deiner Weisheit, du über-
trafest das Gerücht, das ich gehört. 7. Heil deinen
Leuten und Heil diesen deinen Dienern, die vor
dir stehen allezeit und deine Weisheit hören!
8. Gepriesen sei der Ewige, dein Gott, der an dir
Gefallen hat, dich auf seinen Thron zu setzen
als König dem Ewigen, deinem Gotte! In der
Liebe deines Gottes für Jisrael, es auf immer
bestehen zu lassen, setzte er dich über sie zum
Könige, Recht und Gerechtigkeit zu üben.
9. Und sie gab dem Könige ein hundert und
zwanzig Kikkar Goldes und Gewürze in großer
Menge und Edelgesteine; es war nie solches
Gewürz, wie die Königin von Scheba dem
Könige Schelomoh gab. 10. Und auch die
Knechte Churam's und die Knechte Schelomoh's,
welche Gold von Ophir brachten, brachten
Sandelholz und Edelgesteine. 11. Und der
König machte vom Sandelholz Treppen im

מַלְכַּת־שְׁבָא אֵת חָכְמַת שְׁלֹמֹה וְהַבַּיִת
אֲשֶׁר בָּנָה׃ (ד) וּמַאֲכַל שֻׁלְחָנוֹ וּמוֹשַׁב
עֲבָדָיו וּמַעֲמַד מְשָׁרְתָיו וּמַלְבּוּשֵׁיהֶם
וּמַשְׁקָיו וּמַלְבּוּשֵׁיהֶם וַעֲלִיָּתוֹ אֲשֶׁר יַעֲלֶה
בֵּית יְהוָה וְלֹא־הָיָה עוֹד בָּהּ רוּחַ׃
(ה) וַתֹּאמֶר אֶל־הַמֶּלֶךְ אֱמֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר
שָׁמַעְתִּי בְּאַרְצִי עַל־דְּבָרֶיךָ וְעַל־חָכְמָתֶךָ׃
(ו) וְלֹא־הֶאֱמַנְתִּי לְדִבְרֵיהֶם עַד אֲשֶׁר־
בָּאתִי וַתִּרְאֶינָה עֵינַי וְהִנֵּה לֹא הֻגַּד־לִי
חֲצִי מַרְבִּית חָכְמָתֶךָ יָסַפְתָּ עַל־הַשְּׁמוּעָה
אֲשֶׁר שָׁמָעְתִּי׃ (ז) אַשְׁרֵי אֲנָשֶׁיךָ וְאַשְׁרֵי
עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה הָעֹמְדִים לְפָנֶיךָ תָּמִיד
וְשֹׁמְעִים אֶת־חָכְמָתֶךָ׃ (ח) יְהִי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ אֲשֶׁר ׀ חָפֵץ בְּךָ לְתִתְּךָ
עַל־כִּסְאוֹ לְמֶלֶךְ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּאַהֲבַת
אֱלֹהֶיךָ אֶת־יִשְׂרָאֵל לְהַעֲמִידוֹ לְעוֹלָם
וַיִּתֶּנְךָ עֲלֵיהֶם לְמֶלֶךְ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט
וּצְדָקָה׃ (ט) וַתִּתֵּן לַמֶּלֶךְ מֵאָה וְעֶשְׂרִים ׀
כִּכַּר זָהָב וּבְשָׂמִים לָרֹב מְאֹד וְאֶבֶן יְקָרָה
וְלֹא הָיָה כַּבֹּשֶׂם הַהוּא אֲשֶׁר נָתְנָה מַלְכַּת־
שְׁבָא לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה׃ (י) וְגַם עַבְדֵי חוּרָם
וְעַבְדֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר־הֵבִיאוּ זָהָב מֵאוֹפִיר
הֵבִיאוּ עֲצֵי אַלְגּוּמִּים וְאֶבֶן יְקָרָה׃ (יא)
וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ אֶת־עֲצֵי הָאַלְגּוּמִּים מְסִלּוֹת

נ״א מַלְכַּת־ v. 3.
עט׳ וְלֹא־ v. 4.
נ״א מַלְכַּת־ v. 9.
דגש אחר שורק v. 10. דגש אחר שורק v. 11.

עליתו nur sehr gezwungen zu erklären ist. Die jüd. Komm. geben es: מעלה שעשה מביתו לעלות לבית ה׳. — 10. Zu den vielen Konjekturen über Algummim (B.Kön. Almuggim, s.II. S.543.) sei noch bemerkt, daß wir allerdings zwei Arten, eine schlechtere, die vom Lebanon kam 2, 7., und eine bessere von Ophir, unterscheiden müssen. Letztere war wahrscheinlich Pinus deodora von Indien, aus deren an lieblichem Geruch, Farbe und Härte unübertrefflichem Holze

Hause des Ewigen und im Hause des Königs und Harfen und Zithern für die Sänger, und dergleichen war vordem nicht gesehen worden im Lande Jehudah. 12. Und der König Schelomoh gab der Königin von Scheba Alles, was ihr gefiel, was sie erbat, außer dem (für das,) was sie dem Könige gebracht hatte; und sie wandte sich und reisete nach ihrem Lande, sie und ihre Knechte. 13. Und es war das Gewicht des Goldes, das bei Schelomoh einkam in Einem Jahre: sechs hundert sechs und sechzig Kikkar Goldes; 14. außer dem, was die Krä=

לְבֵית־יְהוָה וּלְבֵית הַמֶּלֶךְ וְכִנֹּרוֹת וּנְבָלִים
לַשָּׁרִים וְלֹא־נִרְאוּ כָהֵם לְפָנִים בְּאֶרֶץ
יְהוּדָה׃ (יב) וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה נָתַן לְמַלְכַּת־
שְׁבָא אֶת־כָּל־חֶפְצָהּ אֲשֶׁר שָׁאָלָה מִלְּבַד
אֲשֶׁר־הֵבִיאָה אֶל־הַמֶּלֶךְ וַתַּהֲפֹךְ וַתֵּלֶךְ
לְאַרְצָהּ הִיא וַעֲבָדֶיהָ׃ (יג) וַיְהִי מִשְׁקַל
הַזָּהָב אֲשֶׁר־בָּא לִשְׁלֹמֹה בְּשָׁנָה אֶחָת
שֵׁשׁ מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וָשֵׁשׁ כִּכְּרֵי זָהָב׃
(יד) לְבַד מֵאַנְשֵׁי הַתָּרִים וְהַסֹּחֲרִים



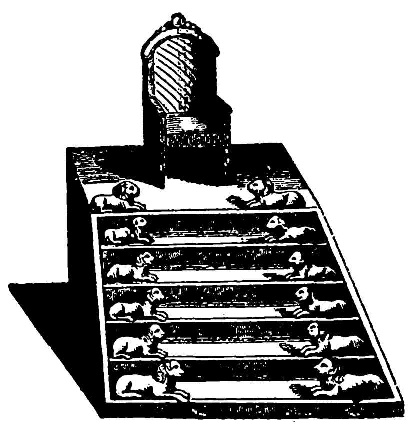
Pinus deodora.

in Indien alle heiligen und werthvollen Dinge gefertigt werden. — 11. 1 Kön. 10, 12. מסעד Geländer statt מסלות. — 12. מלבד אשר הביאה אל המלך statt das. V. 13. מלבד אשר נתן לה כיד המלך שלמה. Wenn man dem Chron. nicht Unsinn zuschreiben will, so muß man annehmen, daß einige wenige Worte hinter מלבד ausgefallen sind, so wie Rdak. erkl.: והמלך שלמה נתן למלכת שבא את כל חפצה אשר שאלה מלבד אשר נתן לה מעצמו בנגד מה שהביאה היא לו. 14. Der Chron. schreibt statt וכל מלכי הָעֶרֶב „alle Könige der Bundesvölker"

מְבִיאִים וְכָל־מַלְכֵי עֲרַב וּפַחוֹת הָאָרֶץ
מְבִיאִים זָהָב וָכֶסֶף לִשְׁלֹמֹה׃ (טו) וַיַּעַשׂ
הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מָאתַיִם צִנָּה זָהָב שָׁחוּט
שֵׁשׁ מֵאוֹת זָהָב שָׁחוּט יַעֲלֶה עַל־הַצִּנָּה
הָאֶחָת׃ (טז) וּשְׁלֹשׁ־מֵאוֹת מָגִנִּים זָהָב
שָׁחוּט שְׁלֹשׁ מֵאוֹת זָהָב יַעֲלֶה עַל־הַמָּגֵן
הָאֶחָת וַיִּתְּנֵם הַמֶּלֶךְ בְּבֵית יַעַר הַלְּבָנוֹן׃
(יז) וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כִּסֵּא־שֵׁן גָּדוֹל וַיְצַפֵּהוּ
זָהָב טָהוֹר׃ (יח) וְשֵׁשׁ מַעֲלוֹת לַכִּסֵּא
וְכֶבֶשׁ בַּזָּהָב לַכִּסֵּא מָאֳחָזִים וְיָדוֹת מִזֶּה
וּמִזֶּה עַל־מְקוֹם הַשָּׁבֶת וּשְׁנַיִם אֲרָיוֹת
עֹמְדִים אֵצֶל הַיָּדוֹת׃ (יט) וּשְׁנֵים עָשָׂר
אֲרָיוֹת עֹמְדִים שָׁם עַל־שֵׁשׁ הַמַּעֲלוֹת
מִזֶּה וּמִזֶּה לֹא־נַעֲשָׂה כֵן לְכָל־מַמְלָכָה׃
(כ) וְכֹל כְּלֵי מַשְׁקֵה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה זָהָב וְכֹל
כְּלֵי בֵית־יַעַר הַלְּבָנוֹן זָהָב סָגוּר אֵין כֶּסֶף
נֶחְשָׁב בִּימֵי שְׁלֹמֹה לִמְאוּמָה׃ (כא) כִּי־
אֳנִיּוֹת לַמֶּלֶךְ הֹלְכוֹת תַּרְשִׁישׁ עִם עַבְדֵי

mer und Handelsleute brachten, und alle Könige
von Arab und die Statthalter des Landes brachten
Gold und Silber dem Schelomoh. 15. Und
der König Schelomoh machte zwei hundert Lang-
schilde von versetztem Golde, sechshundert (Schekel)
an versetztem Gold zog er über einen Langschild,
16. und drei hundert Brustschilde von versetztem
Golde, drei hundert (Schekel) an Gold zog er
über einen Schild, und der König legte sie in
das Haus vom Walde Lebanon. 17. Und der
König machte einen großen Thron von Elfen-
bein und überzog ihn mit reinem Golde.
18. Sechs Stufen waren an dem Thron und
ein goldener Fußschemel an dem Throne fest-
gemacht, und Armlehnen waren zu beiden Sei-
ten am Sitzplatze, und zwei Löwinnen standen
neben den Armlehnen, 19. und zwölf Löwinnen
standen da auf den sechs Stufen von beiden
Seiten; desgleichen war nicht gemacht in irgend
einem Königreiche. 20. Und alle Trinkgeschirre
des Königs Schelomoh waren von Gold, und
alle Geräthe des Hauses vom Walde Lebanon
waren von köstlichem Golde; Silber ward für
nichts geachtet in den Tagen Schelomoh's.
21. Denn Schiffe des Königs fuhren nach
Tharschisch mit den Knechten Churam's, einmal

1 Kön. 10, 15. וכל מלכי עֲרָב „alle Könige Arabiens." Gesen. meint, daß dies unpassend sei, weil von Unterthanen Schelomoh's die Rede sei, und Keil will daher עֶרֶב lesen. Allein die Lesart des B. Kön. bezeichnet auch keine Unterthanen, sondern verbündete Könige, die Schelomoh Gold lieferten, wofür er ihnen Anderes, z. B. Viktualien gab. So heißt es 1 Kön. 9, 14, daß Chiram an Schelomoh 120 Talente Goldes geschickt habe. Da nun Arabien für das Ursprungsland des Goldes gehalten wurde, setzte der Chron. statt des unbestimmten הָעֶרֶב das bestimmte עֲרָב, um so weniger unpassend, als Jirm. 25, 24. beides neben einander steht. — 18. Statt des Thronhimmels erwähnt der Chron. כבש eines Fußschemels von Gold (ἅπ. λεγ. Sept. ὑποπόδιον), ohne damit dem B. Kön. zu widersprechen. Damit paßte aber מאחריו nicht mehr, und das dafür gestellte מאחזים bezieht sich auf מעלות und כבש. — 21. Während B. d. Kön. an dieser Stelle nur von „Tharschisch-Schiffen" spricht, redet der Chron. von „Schiffen, die nach Tharschisch gingen". Wir unterziehen diesen Gegenstand einer nochmaligen Untersuchung zu 20, 36. — 25—28. Die Verse 25. 27. und 28. hatte der Chron. schon 1, 14—17. gegeben, und da viel wörtlicher mit der Parallelstelle 1 Kön. 10, 26—29. übereinstimmend. Hier giebt der Chron. statt dessen V. 25. einen Theil von 1 Kön. 4, 26. macht aber aus 40,000 nur 4000, was gewiß richtiger ist; schiebt V. 26. ganz neu hinein, V. 27. ganz gleich 1 Kön. 10, 27., giebt V. 28. nur einen kleinen Theil des 1 Kön. 10, 28. — 29. S. Einleit. zur Chronik. — 30. 31. S. 1 Kön. 11, 42. 43. —



Schelomoh's Thron. Nach Villalpandus.

חוּרָם אַחַת לְשָׁלוֹשׁ שָׁנִים תָּבוֹאנָה ׀
אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ נֹשְׂאוֹת זָהָב וָכֶסֶף
שֶׁנְהַבִּים וְקוֹפִים וְתוּכִּיִּים׃ (כב) וַיִּגְדַּל
הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מִכֹּל מַלְכֵי הָאָרֶץ לְעֹשֶׁר
וְחָכְמָה׃ (כג) וְכֹל מַלְכֵי הָאָרֶץ מְבַקְשִׁים
אֶת־פְּנֵי שְׁלֹמֹה לִשְׁמֹעַ אֶת־חָכְמָתוֹ
אֲשֶׁר־נָתַן הָאֱלֹהִים בְּלִבּוֹ׃ (כד) וְהֵם
מְבִיאִים אִישׁ מִנְחָתוֹ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי
זָהָב וּשְׂלָמוֹת נֵשֶׁק וּבְשָׂמִים סוּסִים
וּפְרָדִים דְּבַר־שָׁנָה בְּשָׁנָה׃ (כה) וַיְהִי
לִשְׁלֹמֹה אַרְבַּעַת אֲלָפִים אֻרְיוֹת סוּסִים
וּמַרְכָּבוֹת וּשְׁנֵים־עָשָׂר אֶלֶף פָּרָשִׁים
וַיַּנִּיחֵם בְּעָרֵי הָרֶכֶב וְעִם־הַמֶּלֶךְ
בִּירוּשָׁלִָם׃ (כו) וַיְהִי מוֹשֵׁל בְּכָל־
הַמְּלָכִים מִן־הַנָּהָר וְעַד־אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים
וְעַד גְּבוּל מִצְרָיִם׃ (כז) וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת־
הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלִַם כָּאֲבָנִים וְאֵת הָאֲרָזִים
נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר־בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב׃
(כח) וּמוֹצִיאִים סוּסִים מִמִּצְרַיִם לִשְׁלֹמֹה
וּמִכָּל־הָאֲרָצוֹת׃ (כט) וּשְׁאָר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה
הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרוֹנִים הֲלֹא־הֵם כְּתוּבִים
עַל־דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא וְעַל־נְבוּאַת אֲחִיָּה
הַשִּׁילוֹנִי וּבַחֲזוֹת יֶעְדִּי הַחֹזֶה עַל יָרָבְעָם
בֶּן־נְבָט׃ (ל) וַיִּמְלֹךְ שְׁלֹמֹה בִירוּשָׁלִַם
עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה׃ (לא)
וַיִּשְׁכַּב שְׁלֹמֹה עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרֻהוּ בְּעִיר
דָּוִיד אָבִיו וַיִּמְלֹךְ רְחַבְעָם בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃

in drei Jahren kamen die Schiffe von Thar-
schisch, tragend Gold und Silber, Elfenbein und
Affen und Pfauen. 22. Und der König Sche-
lomoh ward größer als alle Könige der Erde
an Reichthum und Weisheit. 23. Und alle Kö-
nige der Erde besuchten Schelomoh, um seine
Weisheit zu hören, die Gott ihm in's Herz ge-
legt; 24. und von ihnen brachte ein jeglicher
sein Geschenk, silberne und goldene Geräthe
und Kleider, Waffen und Gewürze, Pferde und
Maulthiere, Jahr aus, Jahr ein. 25. Und
Schelomoh hatte vier tausend Gespanne für
Rosse und Wagen, und zwölf tausend
Reiter, und legte sie in die Wagenstädte
und zum Könige in Jeruschalajim. 26. Und
er herrschte über alle Könige vom Strome
bis zum Lande der Pelischthim und bis zur
Gränze Mizrajim's. 27. Und der König machte
das Silber in Jeruschalajim den Steinen gleich,
und die Zedern machte er den Sykomoren
gleich, die in der Niederung in Menge sind.
28. Und man führte Rosse aus Mizrajim für
Schelomoh und aus allen Ländern aus. 29.
Und die übrige Geschichte Schelomoh's, die
frühere und die spätere, siehe, die ist geschrieben
in der Geschichte Nathan's des Propheten und
in der Prophezeiung Achijah's des Schiloni
und in den Gesichten Jedo's des Sehers über
Jarabeam, Sohn Nebat's. 30. Und Schelomoh
regierte in Jeruschalajim über ganz Jisrael
vierzig Jahre. 31. Und Schelomoh legte sich
zu seinen Vätern, und man begrub ihn in der
Stadt seines Vaters Davids, und König ward
Rechabeam, sein Sohn, an seiner Statt. —

v. 21. דגש אחר שורק

v. 29. יעדו קרי   נ״א עַל־ ibid.

VIII. Die Regierung Rechabeam's.

10. 1. Und Rechabeam zog nach Schechem, denn nach Schechem kam ganz Jisrael, ihn zum König zu machen. 2. Und es geschah, als Jarabeam, Sohn Nebat's, es hörete — denn er war in Mizrajim, wohin er geflohen war vor dem Könige Schelomoh, da kehrte Jarabeam aus Mizrajim zurück. 3. Da sandten sie hin und beriefen ihn, und Jarabeam kam und ganz Jisrael, und redeten zu Rechabeam, sprechend: 4. Dein Vater hat unser Joch hart gemacht, jetzt aber erleichtere den harten Dienst deines Vaters und sein schweres Joch, das er auf uns gelegt, so wollen wir dir dienen! 5. Und er sprach zu ihnen: Noch drei Tage, dann kommt wieder zu mir! So ging das Volk hin. 6. Da berieth sich der König Rechabeam mit den Alten, welche vor seinem Vater Schelomoh gestanden hatten, als er noch lebte, und sprach: Wie rathet ihr, Antwort zu geben diesem Volke? 7. Und sie redeten zu ihm, sprechend: Wenn du gegen dieses Volk gütig bist und ihnen willfährst und redest mit ihnen gute Worte, so werden sie dir unterthan sein alle Zeit. 8. Aber er verließ den Rath der Alten, den sie ihm gerathen, und berieth sich mit den Jungen, welche mit ihm groß geworden, und vor ihm standen. 9. Und er sprach zu ihnen: Was rathet ihr, daß wir Antwort geben diesem Volke, welches zu mir redete, sprechend: erleichtere das Joch, welches dein Vater auf uns gelegt! 10. Und es redeten zu ihm die Jungen, die mit ihm groß geworden, sprechend: So sollst du sprechen zu diesem Volke, die zu dir geredet und gesprochen: dein Vater hat unser Joch schwer gemacht, du aber erleichtere es uns, so sollst du reden zu ihnen: Mein kleiner Finger ist dicker als die Lenden meines Vaters! 11. Und nun, hat mein Vater euch ein schweres Joch aufgeladen, so will ich noch hinzuthun zu eurem

י (א) וַיֵּלֶךְ רְחַבְעָם שְׁכֶמָה כִּי שְׁכֶם בָּאוּ
כָל־יִשְׂרָאֵל לְהַמְלִיךְ אֹתוֹ׃ (ב) וַיְהִי
כִּשְׁמֹעַ יָרָבְעָם בֶּן־נְבָט וְהוּא בְמִצְרַיִם
אֲשֶׁר בָּרַח מִפְּנֵי שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ וַיָּשָׁב
יָרָבְעָם מִמִּצְרָיִם׃ (ג) וַיִּשְׁלְחוּ וַיִּקְרְאוּ־
לוֹ וַיָּבֹא יָרָבְעָם וְכָל־יִשְׂרָאֵל וַיְדַבְּרוּ אֶל־
רְחַבְעָם לֵאמֹר׃ (ד) אָבִיךָ הִקְשָׁה אֶת־
עֻלֵּנוּ וְעַתָּה הָקֵל מֵעֲבוֹדַת אָבִיךָ הַקָּשָׁה
וּמֵעֻלּוֹ הַכָּבֵד אֲשֶׁר־נָתַן עָלֵינוּ וְנַעַבְדֶךָּ׃
(ה) וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם עוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים
וְשׁוּבוּ אֵלָי וַיֵּלֶךְ הָעָם׃ (ו) וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ
רְחַבְעָם אֶת־הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר־הָיוּ עֹמְדִים
לִפְנֵי שְׁלֹמֹה אָבִיו בִּהְיֹתוֹ חַי לֵאמֹר אֵיךְ
אַתֶּם נוֹעָצִים לְהָשִׁיב לָעָם־הַזֶּה דָּבָר׃
(ז) וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו לֵאמֹר אִם־תִּהְיֶה לְטוֹב
לְהָעָם הַזֶּה וּרְצִיתָם וְדִבַּרְתָּ אֲלֵהֶם
דְּבָרִים טוֹבִים וְהָיוּ לְךָ עֲבָדִים כָּל־
הַיָּמִים׃ (ח) וַיַּעֲזֹב אֶת־עֲצַת הַזְּקֵנִים
אֲשֶׁר יְעָצֻהוּ וַיִּוָּעַץ אֶת־הַיְלָדִים אֲשֶׁר
גָּדְלוּ אִתּוֹ הָעֹמְדִים לְפָנָיו׃ (ט) וַיֹּאמֶר
אֲלֵהֶם מָה אַתֶּם נוֹעָצִים וְנָשִׁיב דָּבָר
אֶת־הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלַי לֵאמֹר
הָקֵל מִן־הָעֹל אֲשֶׁר־נָתַן אָבִיךָ עָלֵינוּ׃
(י) וַיְדַבְּרוּ אִתּוֹ הַיְלָדִים אֲשֶׁר גָּדְלוּ אִתּוֹ
לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לָעָם אֲשֶׁר־דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ
לֵאמֹר אָבִיךָ הִכְבִּיד אֶת־עֻלֵּנוּ וְאַתָּה
הָקֵל מֵעָלֵינוּ כֹּה תֹּאמַר אֲלֵהֶם קָטָנִּי
עָבָה מִמָּתְנֵי אָבִי׃ (יא) וְעַתָּה אָבִי
הֶעְמִיס עֲלֵיכֶם עֹל כָּבֵד וַאֲנִי אֹסִיף

Joche, mein Vater hat euch gezüchtiget mit Ruthen, ich aber will euch züchtigen mit Skorpionen. 12. Und als Jarabeam und alles Volk zu Rechabeam kam, am dritten Tage, so wie der König geredet, sprechend: Kommt wieder zu mir am dritten Tage. 13. Da antwortete der König ihnen hart, und Rechabeam verließ den Rath der Alten, 14. und redete zu ihnen nach dem Rathe der Jungen, sprechend: Mein Vater hat euer Joch schwer gemacht, ich aber will zu ihm hinzuthun, mein Vater hat euch mit Ruthen gezüchtigt, und ich mit Skorpionen! 15. So hörte der König nicht auf das Volk, denn es war Schickung von Gott, damit der Ewige sein Wort bestätige, welches er geredet durch Achijahu, den Schiloni, zu Jarabeam, Sohn Nebat's. 16. Und als ganz Jisrael sah, daß der König nicht auf sie hörte, so gab das Volk dem König Antwort, sprechend: Was haben wir für Theil an David? und nicht einen Erbbesitz am Sohne Jischai's! Ein Jeder zu deinen Zelten, Jisrael! Sieh nun auf dein Haus, David! Und ganz Jisrael zog nach seinen Zelten. 17. Aber über die Söhne Jisrael's, die in den Städten Jehudah's wohnten, über die war Rechabeam König. 18. Da sandte der König Rechabeam den Hadoram, der über die Frohn war; aber die Söhne Jisrael's warfen ihn mit Steinen, daß er starb; und der König Rechabeam beeilte sich, den Wagen zu besteigen, um nach Jeruschalajim zu fliehen. 19. Und so fiel Jisrael vom Hause David's ab, bis auf diesen Tag.

עַל־עֻלְּכֶם אָבִי יִסַּר אֶתְכֶם בַּשּׁוֹטִים
וַאֲנִי בָּעַקְרַבִּים׃ (יב) וַיָּבֹא יָרָבְעָם וְכָל־
הָעָם אֶל־רְחַבְעָם בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי כַּאֲשֶׁר
דִּבֶּר הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר שׁוּבוּ אֵלַי בַּיּוֹם
הַשְּׁלִשִׁי׃ (יג) וַיַּעֲנֵם הַמֶּלֶךְ קָשָׁה וַיַּעֲזֹב
הַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם אֵת עֲצַת הַזְּקֵנִים׃ (יד)
וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם כַּעֲצַת הַיְלָדִים לֵאמֹר אָבִי
הִכְבִּיד אֶת־עֻלְּכֶם וַאֲנִי אֹסִיף עָלָיו אָבִי
יִסַּר אֶתְכֶם בַּשּׁוֹטִים וַאֲנִי בָּעַקְרַבִּים׃
(טו) וְלֹא־שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶל־הָעָם כִּי־הָיְתָה
נְסִבָּה מֵעִם הָאֱלֹהִים לְמַעַן הָקִים יְהוָה
אֶת־דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד אֲחִיָּהוּ
הַשִּׁלוֹנִי אֶל־יָרָבְעָם בֶּן־נְבָט׃ (טז) וְכָל־
יִשְׂרָאֵל רָאוּ כִּי לֹא־שָׁמַע הַמֶּלֶךְ לָהֶם
וַיָּשִׁיבוּ הָעָם ׀ אֶת־הַמֶּלֶךְ ׀ לֵאמֹר מַה־
לָּנוּ חֵלֶק בְּדָוִיד וְלֹא־נַחֲלָה בְּבֶן־יִשַׁי
אִישׁ לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל עַתָּה רְאֵה בֵיתְךָ
דָּוִיד וַיֵּלֶךְ כָּל־יִשְׂרָאֵל לְאֹהָלָיו׃ (יז) וּבְנֵי
יִשְׂרָאֵל הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ
עֲלֵיהֶם רְחַבְעָם׃ (יח) וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ
רְחַבְעָם אֶת־הֲדֹרָם אֲשֶׁר עַל־הַמַּס
וַיִּרְגְּמוּ־בוֹ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶבֶן וַיָּמֹת וְהַמֶּלֶךְ
רְחַבְעָם הִתְאַמֵּץ לַעֲלוֹת בַּמֶּרְכָּבָה לָנוּס
יְרוּשָׁלִָם׃ (יט) וַיִּפְשְׁעוּ יִשְׂרָאֵל בְּבֵית
דָּוִיד עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

11. 1. Und als Rechabeam nach Jeruschalajim kam, versammelte er das Haus Jehudah und Binjamin: ein hundert und achtzig tausend auserlesene Kriegsleute, um zu streiten

יא (א) וַיָּבֹא רְחַבְעָם יְרוּשָׁלִַם וַיַּקְהֵל
אֶת־בֵּית יְהוּדָה וּבִנְיָמִן מֵאָה וּשְׁמוֹנִים
אֶלֶף בָּחוּר עֹשֵׂה מִלְחָמָה לְהִלָּחֵם עִם־

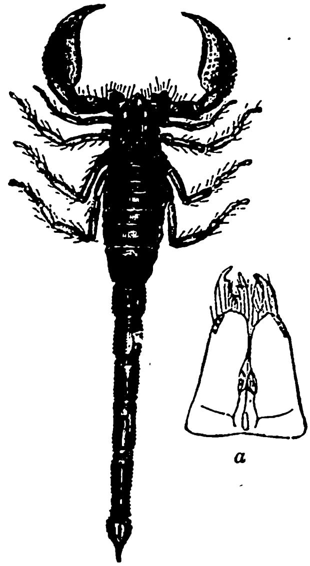
v. 15. עמ׳ הַשִּׁלוֹנִי

mit Jisrael, das Königreich an Rechabeam zurückzubringen. 2. Da geschah das Wort des Ewigen an Schemajahu, den Mann Gottes, sprechend: 3. Sprich zu Rechabeam, dem Sohne Schelomoh's, dem Könige von Jehudah, und zu ganz Jisrael in Jehudah und Binjamin, also: 4. So spricht der Ewige: Zieht nicht aus und streitet nicht mit euren Brüdern, kehre ein Jeglicher in sein Haus zurück, denn von mir ist diese Sache geschehen. Und sie gehorchten den Worten des Ewigen, und kehrten zurück vom Zuge gegen Jarabeam. 5. So blieb Rechabeam in Jeruschalajim, und bauete Städte zu Vesten in Jehudah; 6. so bauete er Beth-Lechem

יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב אֶת־הַמַּמְלָכָה לִרְחַבְעָם׃
(ב) וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־שְׁמַעְיָהוּ אִישׁ־
הָאֱלֹהִים לֵאמֹר׃ (ג) אֱמֹר אֶל־רְחַבְעָם
בֶּן־שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יְהוּדָה וְאֶל כָּל־יִשְׂרָאֵל
בִּיהוּדָה וּבִנְיָמִן לֵאמֹר׃ (ד) כֹּה אָמַר
יְהוָה לֹא־תַעֲלוּ וְלֹא־תִלָּחֲמוּ עִם־אֲחֵיכֶם
שׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ כִּי־מֵאִתִּי נִהְיָה הַדָּבָר
הַזֶּה וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־דִּבְרֵי יְהוָה וַיָּשֻׁבוּ
מִלֶּכֶת אֶל־יָרָבְעָם׃ (ה) וַיֵּשֶׁב רְחַבְעָם
בִּירוּשָׁלָםִ וַיִּבֶן עָרִים לְמָצוֹר בִּיהוּדָה׃
(ו) וַיִּבֶן אֶת־בֵּית־לֶחֶם וְאֶת־עֵיטָם וְאֶת־

v. 2. נ״א שְׁמַעְיָהוּ
v. 4. נ״א כִּי

10. IV. Die Regierung der Könige von Juda (Kapp. 10—36.) 1) Die Regierung Rechabeam's (Kapp. 10—12.). Kap. 10., den Abfall der zehn Stämme berichtend, stimmt wörtlich mit 1 Kön. 12, 1—19., so daß nur zwei oder drei kleine Abweichungen in Wortformen. S. Anm. zur Stelle. — 11. Skorpion s. I. S. 888. Wir fügen hier eine Abbild. hinzu.


Skorpion. Scorpio afer. a. Kopf und Kiefer.

11. Von den Kapp. 11 und 12 sind nur wenige Stücke schon in den BB. der Kön. vorhanden, nämlich 11, 1—4. gleich 1 Kön. 12, 21—24, indem der auf Jarabeam bezügliche V. 20. vom Chron. übergangen ist, weil dieser sich mit dem Reiche Jisrael gar nicht beschäftigen will; dann 12,2. gleich 1Kön. 14,25.; 12, 9—11. gleich 1Kön. 14, 25. 26.; 12, 13. gleich 1Kön. 14, 21.; 12, 16. gleich 1Kön. 14, 31., wozu s. die Anm.. Der Chron. läßt hingegen die in den BB. Kön. weitläufig erzählte Geschichte Jarabeams aus, bringt aber folgende Zusätze: 1) Die Befestigungen und Bauten, welche Rechabeam vornahm 11,5—12. 2) Die Frauen und Söhne Rechabeams 11, 18—23. 3) Das Heer Schischak's und die Demüthigung Rechabeam's auf die Mahnung des Pr. Schemajah 12, 3—8., gegen welche Stücke keine gegründete Einwände erhoben werden können. Anders gegen 4) die Einwanderung der Priester, Leviten und Gottgläubigen aus dem Reiche Jisrael nach Juda 11, 13—17., von der das B. Kön. nichts erwähnt. Allein 1 Kön. 12, 31. wird ausdrücklich gesagt, daß Jarab. Priester für seine Götzen gemacht, „die nicht von den Söhnen Levi's waren," noch härter 13,33: „er machte vom sämmtlichen Volke Priester, wer Lust hatte, dem gab er die Weihe ff." Es ist hiermit unzweifelhaft die Beseitigung der Priester und Leviten, die Gleichstellung derselben mit dem übrigen Volke ausgesprochen. Daß demnach die Priester und Leviten sich aus dem Reiche Jisrael zu entfernen Veranlassung hatten, ist klar. Denn erstens vergesse man nicht, daß David und Schelomoh dem Kultus eine zu feste Unterlage gegeben, als daß er in den wirklichen Verhältnissen nicht schon Wurzel gefaßt hätte, anderseits daß die Priester und Leviten, sobald sie keine Einkünfte vom Kultus zogen, so schlecht situirt waren, daß ein Wegzug auch aus materiellen Gründen schon leicht war. Daß überhaupt Viele Jisrael verließen und nach Juda zogen, sieht man aus den Worten ויתר העם 1Kön. 12,23., die beim Chron. fehlen. Hätte demnach der Chron. diese Nachricht nicht gehabt, so hätten wir dennoch die Einwanderung vieler Priester und Leviten (daß der Chron. sagt „die im ganzen Jisr." muß nicht urgirt werden,) vorauszusetzen, um so zuversichtlicher ist der Bericht des Chron. — 6. „Bauen".

תקוע׃ (ז) ואת־בית־צור ואת־שוכו
ואת־עדלם׃ (ח) ואת־גת ואת־מרשה
ואת־זיף׃ (ט) ואת־אדורים ואת־לכיש
ואת־עזקה׃ (י) ואת־צרעה ואת־אילון
ואת־חברון אשר ביהודה ובבנימן ערי
מצורות׃ (יא) ויחזק את־המצורות ויתן
בהם נגידים ואצרות מאכל ושמן ויין׃
(יב) ובכל־עיר ועיר צנות ורמחים ויחזקם
להרבה מאד ויהי־לו יהודה ובנימן׃
(יג) והכהנים והלוים אשר בכל־ישראל
התיצבו עליו מכל־גבולם׃ (יד) כי־עזבו
הלוים את־מגרשיהם ואחזתם וילכו
ליהודה ולירושלם כי־הזניחם ירבעם
ובניו מכהן ליהוה׃ (טו) ויעמד־לו
כהנים לבמות ולשעירים ולעגלים אשר
עשה׃ (טז) ואחריהם מכל שבטי ישראל
הנתנים את־לבבם לבקש את־יהוה
אלהי ישראל באו ירושלם לזבוח ליהוה
אלהי אבותיהם׃ (יז) ויחזקו את־מלכות
יהודה ויאמצו את־רחבעם בן־שלמה
לשנים שלוש כי הלכו בדרך דויד
ושלמה לשנים שלוש׃ (יח) ויקח־לו
רחבעם אשה את־מחלת בן־ירימות בן־
דויד אביהיל בת־אליאב בן־ישי׃ (יט)
ותלד לו בנים את־יעוש ואת־שמריה

v. 18. נ״א מחלת — בת קרי ibid. — ב׳ בה״א ibid.

und Etam und Thekoa, 7. und Beth=Zur und
Socho und Adullam, 8. und Gath und Ma=
reschah und Siph, 9. und Adorajim und
Lachisch und Asekah, 10. und Zorah und Aja=
lon und Chebron, welche in Jehudah und Bin=
jamin befestigte Städte wurden. 11. Und er
machte die Festungen stärker, und legte Befehls=
haber hinein und Vorräthe an Speise und Oel
und Wein, 12. und in jede Stadt Schilde
und Lanzen, und machte sie außerordentlich
stark. Ihm gehörte so Jehudah und Binjamin.
13. Und die Priester und Levijim, welche in
ganz Jisrael waren, traten zu ihm über aus
ihrem ganzen Gebiete. 14. Denn die Levijim
verließen ihre Bezirke und ihr Eigenthum, und
gingen nach Jehudah und Jeruschalajim, da
Jarabeam und seine Söhne sie verstoßen hatten
vom Priesterdienste des Ewigen, 15. und er
sich Priester bestellte für die Höhen und die Un=
holde und die Kälber, die er gemacht hatte.
16. Ihnen nach aber kamen aus allen Stäm=
men Jisrael's die ihr Herz hingaben, den
Ewigen, den Gott Jisrael's, zu suchen, nach
Jeruschalajim, zu opfern dem Ewigen, dem
Gotte ihrer Väter. 17. Und sie verstärkten das
Königthum Jehudahs, und befestigten Recha=
beam, den Sohn Schelomoh's, drei Jahre lang,
denn sie gingen auf dem Wege David's und
Schelomoh's drei Jahre lang. 18. Und Recha=
beam nahm sich ein Weib, Machalath, Tochter
Jerimoth's, des Sohnes David's, (und der)
Abichajil, Tochter Eliab's, des Sohnes Jischai's.
19. Und sie gebar ihm Söhne: Jeusch und Sche=

hier befestigen, wie V. 5. 10. 11. erweisen. Beth=Lechem s. I. S. 186. Etam s. II. S. 212. Thekoa s. II. S. 434. 1547. — 7. Beth=Zur s. II. S. 83. Socho s. II. S. 81. Adullam s. I. S. 203. — 8. Gath s. II. S. 62. Mareschah s. II. S. 82. Siph s. II. S. 80. — 9. Adorajim, nur hier, vielleicht derselbe Ort wie Adora bei Joseph. Antt. 13, 6. 4. und öfter, in Idumäa. Schwarz sucht es in einem Dorfe 1¾ St. westlich von Chebron, Namens Dura. — Lachisch s. II. S. 50. Asekah s. II. S. 81. — 10. Zorah ebendas. Ajalon s. II. S. 52. Chebron s. I. S. 60. — 15. שעירים Wald= und Flur=götter, Unholde, s. I. S. 620. — 17. Unter „sie gingen" ist Rechabeam mit seinen Räthen und Großen zu verstehen. Nach 3 Jahren der Regierung begann Rechab. sich ebenfalls den Ausschweifungen des Götzendienstes zu ergeben. —

וְאֶת־זָהַם׃ (כ) וְאַחֲרֶיהָ לָקַח אֶת־מַעֲכָה
בַּת־אַבְשָׁלוֹם וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־אֲבִיָּה וְאֶת־
עַתַּי וְאֶת־זִיזָא וְאֶת־שְׁלֹמִית׃ (כא) וַיֶּאֱהַב
רְחַבְעָם אֶת־מַעֲכָה בַת־אַבְשָׁלוֹם מִכָּל־
נָשָׁיו וּפִילַגְשָׁיו כִּי נָשִׁים שְׁמוֹנֶה־עֶשְׂרֵה
נָשָׂא וּפִילַגְשִׁים שִׁשִּׁים וַיּוֹלֶד עֶשְׂרִים
וּשְׁמוֹנָה בָּנִים וְשִׁשִּׁים בָּנוֹת׃ (כב) וַיַּעֲמֵד
לָרֹאשׁ רְחַבְעָם אֶת־אֲבִיָּה בֶן־מַעֲכָה
לְנָגִיד בְּאֶחָיו כִּי לְהַמְלִיכוֹ׃ (כג) וַיָּבֶן
וַיִּפְרֹץ מִכָּל־בָּנָיו לְכָל־אַרְצוֹת יְהוּדָה
וּבִנְיָמִן לְכֹל עָרֵי הַמְּצ־וֹת וַיִּתֵּן לָהֶם
הַמָּזוֹן לָרֹב וַיִּשְׁאַל הֲמוֹן נָשִׁים׃

marjah und Saham.
20. Und nach ihr nahm er Maachah, Tochter Abschalom's, und sie gebar ihm Abijah und Athai und Sisa und Schelomith.
21. Da liebte Rechabeam die Maachah, Tochter Abschalom's, mehr als alle seine Weiber und Kebsweiber, denn er hatte achtzehn Weiber und sechzig Kebsweiber, und zeugte acht und zwanzig Söhne und sechzig Töchter.
22. Und Rechabeam bestellte zum Haupte Abijah, Sohn Maachah's, zum Fürsten unter seinen Brüdern, nämlich um ihn zum Könige zu machen.
23. Und wohlbesonnen vertheilte er von allen seinen Söhnen nach allen Landschaften Jehudah's und Binjamin's, nach allen befestigten Städten, und gab ihnen Nahrung in Fülle, und verlangte (für sie) eine Menge Weiber.

יב (א) וַיְהִי כְּהָכִין מַלְכוּת רְחַבְעָם
וּכְחֶזְקָתוֹ עָזַב אֶת־תּוֹרַת יְהוָה וְכָל־
יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ׃ (ב) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית
לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ־מִצְרַיִם
עַל־יְרוּשָׁלָם כִּי מָעֲלוּ בַּיהוָה׃ (ג) בְּאֶלֶף
וּמָאתַיִם רֶכֶב וּבְשִׁשִּׁים אֶלֶף פָּרָשִׁים
וְאֵין מִסְפָּר לָעָם אֲשֶׁר־בָּאוּ עִמּוֹ מִמִּצְרַיִם
לוּבִים סֻכִּיִּים וְכוּשִׁים׃ (ד) וַיִּלְכֹּד אֶת־
עָרֵי הַמְּצֻרוֹת אֲשֶׁר לִיהוּדָה וַיָּבֹא עַד־

12. 1. Und es geschah, als das Königthum Rechabeam's begründet und als es befestigt war, verließ er die Lehre des Ewigen, und ganz Jisrael mit ihm.
2. Und es war im fünften Jahre des Königs Rechabeam, zog Schischak, König von Mizrajim, wider Jeruschalajim herauf, weil sie Abfall geübt am Ewigen,
3. mit ein tausend zwei hundert Wagen und mit sechzig tausend Reitern und zahllosem Volke, das mit ihm aus Mizrajim zog, Lubim, Suckijim und Cuschim.
4. Und er nahm die befestigten Städte in Jehudah ein, und kam bis Jerucha-

18. Die Machalath war die Kousine des Königs. Vor אביהיל fehlt ו entweder für ולקח ג״כ (Rdak.) oder für „und Abichajil's, der Tochter u.s.w.," so daß Abichajil die Frau des Jerimoth (der sonst nicht erwähnt wird,) gewesen. Hierzu paßt das folgende besser ותלד V. 19. ואחריה V. 20., was die Erwähnung einer Frau voraussetzt. — 20. Die Maachah war wiederum Kousine des Königs. — 23. Mit Recht suppl. Rdak. zu לבניו: המון נשים, denn seine Frauen sind ja V. 21. schon angegeben. And. „für sich." — Rechab. scheint diese Vertheilung seiner Söhne in die bedeutensten Plätze aus überlegter Absicht (ויבן) vorgenommen zu haben, um die Macht der Stamm- und dgl. Fürsten zu mindern, und das Land dem königl. Hause unmittelbar zu unterwerfen. Gleiches geschieht aus gleichen Absichten noch jetzt z. B. in Persien. —

12. 1. Der Chron. beschuldigt hier, V. 14 und V. 5. Rechabeam des Abfalls stark genug, daß die Hinweglassung der Details, die 1 Kön. 14, 22—24. angeführt sind, ihn nicht graviren können, als ob er Rechab. dessen freisprechen wollte. Auch können die Details der Götzengräuel 14, 1. nur solche sein, die Rechab. eingeführt hatte. — 2. Ueber Schischak s. II. S. 551. — 3. Die Zahlangaben sind durchaus nicht übertrieben, denn wenn Sißera 900 Streitwagen hatte, konnte Schischak gut 1200 haben, und 60,000 Reiter sind für ein antikes Heer durchaus nicht zu viel. Lubim, (1M. 10, 13. להבים) Nach. 3, 9. Dan. 11, 43. die Libyer, speziell die nomadischen Völker auf der Nordküste Afrika's

lajim. 5. Da kam Schemajah der Prophet zu Rechabeam und den Fürsten von Jehudah, die sich nach Jeruschalajim gesammlet vor Schischak, und sprach zu ihnen: So spricht der Ewige: Ihr habt mich verlassen, so habe auch ich euch überlassen in die Hand Schischak's. 6. Da demüthigten sich die Fürsten Jisrael's und der König und sprachen: Gerecht ist der Ewige! 7. Und als der Ewige sah, daß sie sich gedemüthigt, ward das Wort des Ewigen an Schemajah, sprechend: Sie haben sich gedemüthigt, ich will sie nicht verderben, und will ihnen um Weniges Rettung verleihen, und mein Grimm soll sich nicht ergießen über Jeruschalajim durch Schischak; 8. sondern dienstbar sollen sie ihm werden, daß sie erkennen meinen Dienst und den Dienst der Königreiche der Länder. 9. Da zog Schischak, König von Mizrajim, wider Jeruschalajim herauf, und nahm die Schätze des Hauses des Ewigen und die Schätze des Königshauses, Alles nahm er, und nahm die goldenen Schilde, welche Schelomoh gemacht hatte. 10. Und der König Rechabeam machte an deren Statt kupferne Schilde und übergab sie in die Hand der Obersten der Läufer, welche den Eingang des Königshauses bewachten. 11. Und es geschah, so oft der König ins Haus des Ewigen ging, kamen die Läufer und trugen sie, dann brachten sie sie zurück in das Gemach der Läufer. 12. Und da er sich gedemüthigt hatte, kehrte sich von ihm der Zorn des Ewigen ab, daß er nicht gänzlich vernichtete, und in Jehudah fand ja auch Gutes statt. 13. Und der König Rechabeam befestigte sich in Jeruschalajim, und regierte;

יְרוּשָׁלָם׃ (ה) וּשְׁמַעְיָה הַנָּבִיא בָּא אֶל־
רְחַבְעָם וְשָׂרֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר־נֶאֶסְפוּ אֶל־
יְרוּשָׁלַם מִפְּנֵי שִׁישָׁק וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה־
אָמַר יְהוָה אַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתִי וְאַף־אֲנִי
עָזַבְתִּי אֶתְכֶם בְּיַד־שִׁישָׁק׃ (ו) וַיִּכָּנְעוּ
שָׂרֵי־יִשְׂרָאֵל וְהַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ צַדִּיק ׀
יְהוָה׃ (ז) וּבִרְאוֹת יְהוָה כִּי נִכְנָעוּ הָיָה
דְבַר־יְהוָה אֶל־שְׁמַעְיָה ׀ לֵאמֹר נִכְנְעוּ
לֹא אַשְׁחִיתֵם וְנָתַתִּי לָהֶם כִּמְעַט לִפְלֵיטָה
וְלֹא־תִתַּךְ חֲמָתִי בִּירוּשָׁלַם בְּיַד־שִׁישָׁק׃
(ח) כִּי יִהְיוּ־לוֹ לַעֲבָדִים וְיֵדְעוּ עֲבוֹדָתִי
וַעֲבוֹדַת מַמְלְכוֹת הָאֲרָצוֹת׃ (ט) וַיַּעַל
שִׁישַׁק מֶלֶךְ־מִצְרַיִם עַל־יְרוּשָׁלַם וַיִּקַּח
אֶת־אֹצְרוֹת בֵּית־יְהוָה וְאֶת־אֹצְרוֹת בֵּית
הַמֶּלֶךְ אֶת־הַכֹּל לָקָח וַיִּקַּח אֶת־מָגִנֵּי
הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה׃ (י) וַיַּעַשׂ
הַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם תַּחְתֵּיהֶם מָגִנֵּי נְחֹשֶׁת
וְהִפְקִיד עַל־יַד שָׂרֵי הָרָצִים הַשֹּׁמְרִים
פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ׃ (יא) וַיְהִי מִדֵּי־בוֹא
הַמֶּלֶךְ בֵּית יְהוָה בָּאוּ הָרָצִים וּנְשָׂאוּם
וֶהֱשִׁבוּם אֶל־תָּא הָרָצִים׃ (יב) וּבְהִכָּנְעוֹ
שָׁב מִמֶּנּוּ אַף־יְהוָה וְלֹא לְהַשְׁחִית לְכָלָה
וְגַם בִּיהוּדָה הָיָה דְּבָרִים טוֹבִים׃ (יג)
וַיִּתְחַזֵּק הַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם בִּירוּשָׁלַם וַיִּמְלֹךְ

עט׳ כִּי v. 8. נ״א וְיֵדְעוּ עט׳ וְיֵדְעוּ ibid.

zwischen Aegypten und dem Meerbusen Syrtis (jetzt Sydra), sie waren insonders zu Wagen tapfer, da die Griechen von ihnen 4 Pferde anschirren lernten. — Suckijim, nur hier, Ein. Hüttenbewohner von סכה, unwahrscheinlich, da es der originale Eigenname des Volkes sein mußte. Die Sept. und Vulg. Troglodytae, einem äthiopischen Volke (neben כוש Aethiopier), das die Berge an der Westküste des rothen Meeres, von Berenize bis zur Straße von Babel-Mandeb bewohnte. Dieser Landstrich ist noch jetzt von einem Volke bewohnt, das den „Troglodyten" in seinen Sitten gleicht, nach Burckhardt; dahin verlegt Plinius eine Stadt, genannt Sucha, deren einheimischen Namen Bruce Suakem angiebt. Denn die Troglodyten hatten später Städte in der Niederung, begaben sich aber im Sommer nach den Höhlen

כִּי־בֶן־אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה רְחַבְעָם בְּמָלְכוֹ וְשֶׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה ׀ מָלַךְ בִּירוּשָׁלִַם הָעִיר אֲשֶׁר־בָּחַר יְהוָה לָשׂוּם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וְשֵׁם אִמּוֹ נַעֲמָה הָעַמֹּנִית׃ (יד) וַיַּעַשׂ הָרָע כִּי לֹא הֵכִין לִבּוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת־יְהוָה׃ (טו) וְדִבְרֵי רְחַבְעָם הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרוֹנִים הֲלֹא־הֵם כְּתוּבִים בְּדִבְרֵי שְׁמַעְיָה הַנָּבִיא וְעִדּוֹ הַחֹזֶה לְהִתְיַחֵשׂ וּמִלְחֲמוֹת רְחַבְעָם וְיָרָבְעָם כָּל־הַיָּמִים׃ (טז) וַיִּשְׁכַּב רְחַבְעָם עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקָּבֵר בְּעִיר דָּוִיד וַיִּמְלֹךְ אֲבִיָּה בְנוֹ תַּחְתָּיו׃

יג (א) בִּשְׁנַת שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ יָרָבְעָם וַיִּמְלֹךְ אֲבִיָּה עַל־יְהוּדָה׃ (ב) שָׁלוֹשׁ שָׁנִים מָלַךְ בִּירוּשָׁלִַם וְשֵׁם אִמּוֹ מִיכָיָהוּ בַת־אוּרִיאֵל מִן־גִּבְעָה וּמִלְחָמָה הָיְתָה בֵּין אֲבִיָּה וּבֵין יָרָבְעָם׃ (ג) וַיֶּאְסֹר אֲבִיָּה אֶת־הַמִּלְחָמָה בְּחַיִל גִּבּוֹרֵי מִלְחָמָה אַרְבַּע־מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר וְיָרָבְעָם עָרַךְ עִמּוֹ מִלְחָמָה בִּשְׁמוֹנֶה מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר גִּבּוֹר חָיִל׃ (ד) וַיָּקָם אֲבִיָּה מֵעַל לְהַר צְמָרַיִם אֲשֶׁר בְּהַר אֶפְרָיִם וַיֹּאמֶר

v. 13. נ״א כִּי בֶן

denn ein und vierzig Jahre alt war Rechabeam, als er König ward, und siebenzehn Jahre regierte er in Jeruschalajim, der Stadt, die der Ewige erkoren, seinen Namen dahin zu legen, aus allen Stämmen Jisrael's. Der Name seiner Mutter aber war Naamah, eine Ammonitin. 14. Und er that das Böse, denn er richtete nicht sein Herz, den Ewigen zu suchen. 15. Und die Geschichte Rechabeam's, die frühere und die spätere, siehe, die ist geschrieben in der Geschichte Schemajah's des Propheten und Iddo's des Sehers, mit Geschlechtsverzeichnissen. Und Kriege waren zwischen Rechabeam und Jarabeam die ganze Zeit. 16. Und Rechabeam legte sich zu seinen Vätern und wurde begraben in der Stadt David's. Und Abijah, sein Sohn, ward König an seiner Statt. —

IX. Die Regierung Abijah's.

13. 1. Im achtzehnten Jahre des Königs Jarabeam, da ward König Abijah über Jehudah. 2. Drei Jahre regierte er in Jeruschalajim, und der Name seiner Mutter war Michijahu, Tochter Uriel's aus Gibeah, und Krieg war zwischen Abijah und Jarabeam. 3. Und Abijah eröffnete den Krieg mit einem Heere Kriegeshelden, vier hundert tausend auserlesener Männer, und Jarabeam stellte wider ihn zur Schlacht acht hundert tausend auserlesener Männer, tapfere Helden. 4. Da erhob sich Abijah oberhalb des Berges Zemarajim, der im Gebirge Ephrajim, und sprach: Höret mich,

auf dem Gebirge. In der alten Sprache des Landes bedeutet nach Bruce So oder Suah „Schafhirt." Davon wäre denn Suckijim abzuleiten, denn daß ein äthiop. Stamm darunter zu verstehen, kann nicht zweifelhaft sein. — 5. Daß der Prophet Schemajah bei Rechabeam wirksam war, geht aus V. 15. hervor. So wie die Worte hier stehen, brauchen sie just nicht gesprochen zu sein, denn der Chronist liebt es statt der Schilderung der Situation diese betreffende Reden halten zu lassen. So z. B. 1Chron. 22. 28. 29. — 15. S. Einleit. zur Chronik. —

13. 2) Die Regierung Abijah's (K. 13.) Nur wenige Verse stimmen mit 1 Kön. 15. überein, nämlich V. 1. 2. mit 1Kön. 15, 1. 2. 7., und Vers 23. mit das. V. 8. Aber auch in diesem V. heißt der König im B. K. Abijam, beim Chron. Abijah; noch mehr V. 2. wird seine Mutter Michijahu, Tochter Uriels genannt, während sie 11, 20. 21. Maachah, T. Abschalon's, heißt, womit 1 Kön. 15, 2. 10. übereinstimmt. Die jüd. Erkl. sagen, daß es, wie es häufig sei (?), zwei Namen für eine und dieselbe Person seien (?). Der Chronist fügt aber nun einen ausführlichen Bericht über eine furchtbare Schlacht zwischen Abijah und Jarabeam hinzu. Daß eine solche wirklich statt gefunden,

Jarabeam und ganz Jisrael! 5. Ist es euch nicht zu wissen, daß der Ewige, der Gott Jisrael's, das Königthum über Jisrael dem David auf ewig gegeben, ihm und seinen Söhnen ein Salz-Bund? 6. Da stand Jarabeam, Sohn Nebat's, ein Knecht Schelomoh's, des Sohnes David's, auf, und empörte sich wider seinen Herrn. 7. Und es sammeleten sich um ihn leere Männer, Nichtswürdige, und widersetzten sich Rechabeam, Sohn Schelomoh's, und Rechabeam war noch jung und zarten Herzens und blieb nicht fest wider sie. 8. Jetzt aber gedenket ihr fest zu bleiben wider das Königthum des Ewigen in der Hand der Söhne David's, und ihr seid eine große Menge, und mit euch die goldenen Kälber, die euch Jarabeam zum Gott gemacht. 9. Habt ihr nicht die Priester des Ewigen verstoßen, die Söhne Ahron's und die Levijim, und machtet euch Priester wie die Völker der Länder, Jedweder der kam sich weihen zu lassen mit einem jungen Stier und sieben Widdern, ward Priester den Ungöttern? 10. Wir aber, der Ewige ist unser Gott, und wir verließen ihn nicht, und Priester dienen dem

שִׁמְעוּנִי יָרָבְעָם וְכָל־יִשְׂרָאֵל׃ (ה) הֲלֹא
לָכֶם לָדַעַת כִּי יְהוָה ׀ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נָתַן
מַמְלָכָה לְדָוִיד עַל־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם לוֹ
וּלְבָנָיו בְּרִית מֶלַח׃ (ו) וַיָּקָם יָרָבְעָם בֶּן־
נְבָט עֶבֶד שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִיד וַיִּמְרֹד עַל־
אֲדֹנָיו׃ (ז) וַיִּקָּבְצוּ עָלָיו אֲנָשִׁים רֵקִים
בְּנֵי בְלִיַּעַל וַיִּתְאַמְּצוּ עַל־רְחַבְעָם בֶּן־
שְׁלֹמֹה וּרְחַבְעָם הָיָה נַעַר וְרַךְ־לֵבָב וְלֹא
הִתְחַזַּק לִפְנֵיהֶם׃ (ח) וְעַתָּה ׀ אַתֶּם
אֹמְרִים לְהִתְחַזֵּק לִפְנֵי מַמְלֶכֶת יְהוָה
בְּיַד בְּנֵי דָוִיד וְאַתֶּם הָמוֹן רָב וְעִמָּכֶם
עֶגְלֵי זָהָב אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יָרָבְעָם
לֵאלֹהִים׃ (ט) הֲלֹא הִדַּחְתֶּם אֶת־כֹּהֲנֵי
יְהוָה אֶת־בְּנֵי אַהֲרֹן וְהַלְוִיִּם וַתַּעֲשׂוּ לָכֶם
כֹּהֲנִים כְּעַמֵּי הָאֲרָצוֹת כָּל־הַבָּא לְמַלֵּא
יָדוֹ בְּפַר בֶּן־בָּקָר וְאֵילִם שִׁבְעָה וְהָיָה
כֹהֵן לְלֹא אֱלֹהִים׃ (י) וַאֲנַחְנוּ יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ לֹא עֲזַבְנֻהוּ וְכֹהֲנִים מְשָׁרְתִים

נ״א וַיִּתְאַמְּצוּ v. 7.

geht aus der wiederholten (V. 6. 7.) Bemerkung des B. Kön. hervor, daß Krieg zwischen den Genannten war. Zunächst müssen aber die Zahlen 400,000 Soldaten Abijah's und 800,000 Jarab.'s, so wie noch mehr die 500,000 Gefallenen Jisrael's allein, als höchst übertrieben gestrichen werden, die Niemand vertheidigen könne; allein bei Zahlen haben wir dies schon öfter gesehen. Nicht minder ist die Rede des Königs an das feindliche Heer gar nicht denkbar, die eher als eine unter dem feindlichen Heere zerstreute Proklamation gelten könnte, was aber damals nicht möglich war. Die Lokalität (V. 4.) schon macht Schwierigkeit. Zemorajim wird eine Stadt in Binj. genannt Josch. 18, 22., von der nach Schwarz Ruinen Chirbath al Zamra nördlich von Jericho in der Ebene des Jarden, 1½ St. von diesem Flusse entfernt liegen. Berg und Stadt könnten also nicht identisch sein, aber auch nicht, wenn man die Stadt Zemorajim am südlichen Abhange des Geb. Ephrajim annähme, denn der Ausdruck des Chron. zeigt, daß der Berg Zem. mitten im Geb. Ephr. war. Wie soll nun ein Mensch von einem Berge herunter an das feindliche Heer eine lange Rede halten können? Ferner ist zwar der Anfang der Rede sehr angemessen (V. 5—8.), denn ein Davidischer König konnte die Sachlage nicht anders ansehen; aber der weitere Verlauf der Rede ist zu levitisch (V. 10. 11.) gehalten, und spielt zu sehr auf den darauffolgenden Bericht von der Entscheidung der Schlacht (V. 15.) an, als daß wir sie so aus dem Mundes eines, sonst götzendienerischen Königs erwarten könnten. Nicht Stich hält was man zur Vertheidigung eingewendet, daß neben dem Götzendienst der Kultus des Einigen durch die Leviten und Priester fortgedauert, denn die Rede legt das ausschließliche Gewicht auf den Letztern im Gegensatz zu dem, dem Reiche Jisr. zum Verbrechen angerechneten und darum als zu sicherm Verderben führend bezeichneten Götzendienst. Wir können daher hierin nur eine ausschmückende Rede des Chron. sehen, statt einer Schilderung der Situation, vom Gesichtspunkte des Chron., wie wir solche Reden öfter erkannten, s. Anm. zu 12, 5. — 5. ברית מלח ein „Salzbund" für „ewiger Bund," sehr gelehrt, denn der Ausdruck steht nur einmal, nämlich 4M. 18, 19. und zwar für den Priesterbund, s. die Erkl. I. S. 545. — 7. Rechabeam war bei seinem

Ewigen, Söhne Ahron's, und die Levijim im Amte; 11. und sie räuchern dem Ewigen Ganzopfer Morgen für Morgen und Abend für Abend und Räucherwerk von Spezereien, und thun Schichtbrode auf den reinen Tisch, und den goldenen Leuchter und seine Lampen haben sie anzuzünden Abend für Abend, denn wir wahren die Wacht des Ewigen, unsres Gottes, ihr aber habt ihn verlassen. 12. Und siehe, mit uns an der Spitze ist Gott und seine Priester und die Lärmtrompeten, wider euch Lärm zu blasen: Söhne Jisrael's, streitet nicht mit dem Ewigen, dem Gott eurer Väter, denn es wird euch nicht glücken! 13. Aber Jarabeam ließ einen Hinterhalt herumgehen, ihnen in den Rücken zu kommen. So waren sie vorn vor Jehudah und der Hinterhalt ihm im Rücken. 14. Als sich Jehudah wandte, siehe da hatten sie die Schlacht vorn und im Rücken, und sie schrieen zum Ewigen, und die Priester trompeteten mit den Trompeten. 15. Und die Männer von Jehudah erhoben ein Kriegsgeschrei, und es geschah, als die Männer von Jehudah ein Kriegsgeschrei erhoben, schlug Gott den Jarabeam und ganz Jisrael vor Abijah und Jehudah. 16. Da flohen die Söhne Jisrael's vor Jehudah, und Gott gab sie in deren Hand. 17. Und Abijah und sein Volk schlugen eine große Schlacht an ihnen, und es fielen Erschlagene von Jisrael fünf hundert tausend auserlesene Männer. 18. So wurden die Söhne Jisrael's in dieser Zeit gedemüthigt, und die Söhne Jehudah's erstarkten, denn sie hatten sich auf den Ewigen, den Gott ihrer Väter, gestützt. 19. Und

לַיהוָה בְּנֵי אַהֲרֹן וְהַלְוִיִּם בַּמְלָאכֶת׃
(יא) וּמַקְטִרִים לַיהוָה עֹלוֹת בַּבֹּקֶר־בַּבֹּקֶר
וּבָעֶרֶב בָּעֶרֶב וּקְטֹרֶת־סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת
לֶחֶם עַל־הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר וּמְנוֹרַת הַזָּהָב
וְנֵרֹתֶיהָ לְבָעֵר בָּעֶרֶב בָּעֶרֶב כִּי־שֹׁמְרִים
אֲנַחְנוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתֶּם
עֲזַבְתֶּם אֹתוֹ׃ (יב) וְהִנֵּה עִמָּנוּ בָרֹאשׁ
הָאֱלֹהִים ׀ וְכֹהֲנָיו וַחֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה
לְהָרִיעַ עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַל־תִּלָּחֲמוּ
עִם־יְהוָה אֱלֹהֵי־אֲבֹתֵיכֶם כִּי־לֹא תַצְלִיחוּ׃
(יג) וְיָרָבְעָם הֵסֵב אֶת־הַמַּאֲרָב לָבוֹא
מֵאַחֲרֵיהֶם וַיִּהְיוּ לִפְנֵי יְהוּדָה וְהַמַּאֲרָב
מֵאַחֲרֵיהֶם׃ (יד) וַיִּפְנוּ יְהוּדָה וְהִנֵּה לָהֶם
הַמִּלְחָמָה פָּנִים וְאָחוֹר וַיִּצְעֲקוּ לַיהוָה
וְהַכֹּהֲנִים מַחְצְצְרִים בַּחֲצֹצְרוֹת׃ (טו)
וַיָּרִיעוּ אִישׁ יְהוּדָה וַיְהִי בְּהָרִיעַ אִישׁ
יְהוּדָה וְהָאֱלֹהִים נָגַף אֶת־יָרָבְעָם וְכָל־
יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אֲבִיָּה וִיהוּדָה׃ (טז) וַיָּנוּסוּ
בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי יְהוּדָה וַיִּתְּנֵם אֱלֹהִים
בְּיָדָם׃ (יז) וַיַּכּוּ בָהֶם אֲבִיָּה וְעַמּוֹ מַכָּה
רַבָּה וַיִּפְּלוּ חֲלָלִים מִיִּשְׂרָאֵל חֲמֵשׁ־מֵאוֹת
אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר׃ (יח) וַיִּכָּנְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל
בָּעֵת הַהִיא וַיֶּאֶמְצוּ בְּנֵי יְהוּדָה כִּי נִשְׁעֲנוּ
עַל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם׃ (יט) וַיִּרְדֹּף

עטי׳ בַּמְלָאכֶת v. 10.
עטי׳ מֵאַחֲרֵיהֶם v. 13.
יתיר צ׳ v. 14.

Regierungsantritte schon 41 Jahre alt, aber der Ausdruck נער רך לבב ist nach dem Sprachgebrauch kein Widerspruch s. I. S. 231. II. S. 506. III. S. 1041. Er bezeichnet: neu und unerfahren in der Würde, in der Eigenschaft, von der die Rede ist. — 9. Verspottung der von Jarab. gemachten Priester, indem jeder die Priesterwürde erhielt, der 1 Stier und 7 Widder darbrachte. Auch hierin, außer der göttl. Berufung und der Abstammung, ein Unterschiedszeichen, da der Aharonide 1 Stier und 2 Widder darzubringen hatte (2 M. 29, 3.) — 11. קטרת סמים s. I. S. 492.

אֲבִיָּה אַחֲרֵי יָרָבְעָם וַיִּלְכֹּד מִמֶּנּוּ עָרִים
אֶת־בֵּית־אֵל וְאֶת־בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת־יְשָׁנָה
וְאֶת־בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת־עֶפְרוֹן וּבְנֹתֶיהָ׃ (כ)
וְלֹא־עָצַר כֹּחַ־יָרָבְעָם עוֹד בִּימֵי אֲבִיָּהוּ
וַיִּגְּפֵהוּ יְהוָה וַיָּמֹת׃ (כא) וַיִּתְחַזֵּק אֲבִיָּהוּ
וַיִּשָּׂא־לוֹ נָשִׁים אַרְבַּע עֶשְׂרֵה וַיּוֹלֶד
עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם בָּנִים וְשֵׁשׁ עֶשְׂרֵה בָּנוֹת׃
(כב) וְיֶתֶר דִּבְרֵי אֲבִיָּה וּדְרָכָיו וּדְבָרָיו
כְּתוּבִים בְּמִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ׃ (כג)
וַיִּשְׁכַּב אֲבִיָּה עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ
בְּעִיר דָּוִיד וַיִּמְלֹךְ אָסָא בְנוֹ תַּחְתָּיו
בְּיָמָיו שָׁקְטָה הָאָרֶץ עֶשֶׂר שָׁנִים׃

יד (א) וַיַּעַשׂ אָסָא הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי
יְהוָה אֱלֹהָיו׃ (ב) וַיָּסַר אֶת־מִזְבְּחוֹת

עפרין קרי v. 19.
נ״א וַיִּשָּׂא־לוֹ או וַיִּשָּׂא־לֹו v. 21.

Abijah verfolgte Jarabeam und eroberte Städte von ihm: Beth-El und seine Töchterstädte, und Jeschanah und seine Töchterstädte, und Ephron und seine Töchterstädte. 20. Und Jarabeam hatte keine Kraft fürder in den Tagen Abijah's, und der Ewige schlug ihn, und er starb. 21. Und Abijah befestigte sich, und nahm sich vierzehn Weiber, und zeugte zwei und zwanzig Söhne und sechszehn Töchter. 22. Und die übrige Geschichte Abijah's und sein Wandel und seine Reden sind geschrieben in der Erklärung des Propheten Iddo. 23. Und Abijah legte sich zu seinen Vätern, und sie begruben ihn in der Stadt David's, und Aßa, sein Sohn, ward König an seiner Statt; in seinen Tagen hatte das Land Ruhe zehn Jahre. —

X. Die Regierung Aßa's.

14. 1. Und Aßa that was recht und gut ist in den Augen des Ewigen, seines Gottes. 2. Er schaffte die fremden Altäre weg und die

„Schichtbrod" häufig für „Schaubrod." — 12. Das Blasen der Trompeten durch die Priester geboten 4 M. 10, 9. — 19. Beth-El. s. I. S. 140., gehörte Ephrajim, und hatte Jarab. gerade da den Kälberdienst eingesetzt. Das nur hier vorkommende Jeschanah findet Schwarz in einem ½ St. westlich von Beth-El befindlichen Dorfe Al Sania. Ephron kommt auch nur hier vor, aber Josch. 15, 9. ein Berg Ephron mit Städten an der Grenze von Binj. Diese Eroberungen lagen also sämmtlich an der Grenze, kaum in Ephrajim hinein, und stellen den Sieg Abijah's nicht so groß und entscheidend dar, wie ihn der Chronist macht. — 22. S. Einleit. zur Chronik. — 23. Mit der Bemerkung, daß das Land in Aßa's Tagen 10 Jahre Ruhe hatte, fand man 15, 19. in Widerspruch, daß vor dem 35sten Regierungsjahre Aßa's kein Krieg gewesen, im 36sten ward Krieg zwischen ihm und Baescha, K. v. Isr., und ferner 1 K. 15, 32., wonach Baescha im 3ten Jahre Aßa's zur Regierung kam und 25 Jahre lang herrschte, also das 35ste Jahr Aßa's gar nicht erreichte. Keil will diese Widersprüche so entfernen, daß vom Anfang der Regierung Aßa's bis zu seinem 10ten Jahre Ruhe war, im 11ten kam der Krieg mit den Cuschiten 14, 8. Nach der Beendigung dieses Krieges war aber kein Krieg bis zum 35sten Jahre. Auf diese Weise ist der Chronist mit sich nicht im Widerspruch. Dann aber nimmt Keil an, daß dies 35ste Jahr nicht Regierungsjahr Aßa's, sondern von der Trennung beider Reiche zu rechnen sei, so daß es das 15te Jahr Aßa's war, und da lebte nach dem B. Kön. Baescha noch. Allein diese Annahme ist aus den bestimmten Worten des Chron. zu verwerfen: עד שנת שלשים וחמש למלכות אסא, und die ganze Folge der Rechnung, so 15, 10. das 15te Jahr, 16, 1. das 36ste, 16, 12. das 39ste, 16, 13. das 41ste Jahr. Richtig ist, daß die 10 Jahre zu Anfang der Regierung Aßa's zu rechnen, dies erweisen 14, 4 und 5., und daß etwas später der cuschitische Krieg eintrat, denn im Anfang des 15ten Jahres opfern sie von der Beute, worauf bis zum 35sten wieder kein Krieg war, so daß also der Chronist mit sich selbst nicht im Widerspruch ist; hingegen ist die Chronologie des B. Kön. hiermit nicht vereinbar, diese aber allein reicht aus; denn sonst müssten Elah, Simri, Omri zu Jehoschaphat's Zeit regiert haben, während dieser erst im 4ten Jahre Acha'bs die Regierung antrat. Es ist also offenbar ein Versehen des Chron. oder seiner Quelle, da ein bloßer Schreibefehler wegen der Wiederholung nicht anzunehmen. —

14. 3) Die Regierung Aßah's (Kapp. 14—16.) Auch hier stimmt ein Grundstock des Berichts wörtlich mit dem des B. Kön. überein, dazwischen legen sich aber Berichte des Chron., die B. Kön. nicht hat. So die den Wandel

הַנֵּכָר וְהַבָּמוֹת וַיְשַׁבֵּר אֶת־הַמַּצֵּבוֹת
וַיְגַדַּע אֶת־הָאֲשֵׁרִים׃ (ג) וַיֹּאמֶר לִיהוּדָה
לִדְרוֹשׁ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם
וְלַעֲשׂוֹת הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה׃ (ד) וַיָּסַר
מִכָּל־עָרֵי יְהוּדָה אֶת־הַבָּמוֹת וְאֶת־
הַחַמָּנִים וַתִּשְׁקֹט הַמַּמְלָכָה לְפָנָיו׃
(ה) וַיִּבֶן עָרֵי מְצוּרָה בִּיהוּדָה כִּי־שָׁקְטָה
הָאָרֶץ וְאֵין־עִמּוֹ מִלְחָמָה בַּשָּׁנִים הָאֵלֶּה
כִּי־הֵנִיחַ יְהוָה לוֹ׃ (ו) וַיֹּאמֶר לִיהוּדָה
נִבְנֶה ׀ אֶת־הֶעָרִים הָאֵלֶּה וְנָסֵב חוֹמָה
וּמִגְדָּלִים דְּלָתַיִם וּבְרִיחִים עוֹדֶנּוּ הָאָרֶץ
לְפָנֵינוּ כִּי דָרַשְׁנוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
דָּרַשְׁנוּ וַיָּנַח לָנוּ מִסָּבִיב וַיִּבְנוּ וַיַּצְלִיחוּ׃
(ז) וַיְהִי לְאָסָא חַיִל נֹשֵׂא צִנָּה וָרֹמַח
מִיהוּדָה שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וּמִבִּנְיָמִן
נֹשְׂאֵי מָגֵן וְדֹרְכֵי קֶשֶׁת מָאתַיִם וּשְׁמוֹנִים
אֶלֶף כָּל־אֵלֶּה גִּבּוֹרֵי חָיִל׃ (ח) וַיֵּצֵא

עשׂי׳ נֹשֵׂא v. 7.

Höhen und zerbrach die Säulen und fällte die
Haine, 3. und befahl Jehudah, den Ewigen,
den Gott ihrer Väter, zu suchen, und die Lehre
und das Gebot zu üben. 4. Er schaffte aus allen
Städten Jehudah's die Höhen und Sonnenbilder
weg, und das Reich hatte Ruhe unter ihm.
5. Und er bauete feste Städte in Jehudah, denn
das Land hatte Ruhe und er keinen Krieg in
diesen Jahren, denn der Ewige schaffte ihm
Ruhe. 6. Und er sprach zu Jehudah: Wir
wollen diese Städte bauen und Mauern herum
aufführen und Thürme, Thore und Riegeln, noch
ist das Land vor uns, weil wir den Ewigen, un=
sern Gott, suchen, wir suchen ihn und er schaffte
uns Ruhe ringsumher. Und sie baueten und es
gelang ihnen. 7. Und Aßa hatte ein Heer, große
Schilde und Lanzen tragend, von Jehudah drei
hundert tausend Mann, und von Binjamin, kleine
Schilde tragend und Bogen spannend, zwei hun=
dert und achtzig tausend Mann, alle diese tapfere
Helden. 8. Da zog gegen sie Serach der

Aßa's bezeichnenden Worte 14, 1. gleich 1 Kön. 15, 11., das Verhalten gegen die götzendienerische Mutter und den Götzendienst überhaupt 15, 16—18. gleich 1 Kön. 15, 13—15, dann der Streit mit Baescha 16, 1—6. gleich 1 Kön. 15, 17—22., endlich einige Worte über Krankheit und Tod des Königs. S. hierüber Anm. z. B. Kön. Sehen wir nun die dazwischen liegenden Stücke näher an: 1) über die Abschaffung des Götzendienstes und Befestigung der Städte, wobei der Widerspruch, daß 14, 2. Aßa die Höhen abschafft, 15, 17. in Uebereinstimmung mit dem B. Kön. „die Höhen aus Jisrael nicht abgeschafft wurden," obschon der König Aßa fromm gesinnt ist, wie derselbe Widerspruch bei Jehoschaphat 17, 6. 20, 32. ebenfalls statt findet, damit gelöst wird, daß der Befehl dieser Könige vom Volke nicht genügend ausgeführt worden. 2) Der Krieg mit den Cuschiten, welche als afrikanische, (nicht als arabische) 16, 8. durch die Verbindung mit Libyern bezeichnet sind. Dafür spricht auch, daß sie nach 14, 13. auf der Flucht ihren Weg über das pelischtische Gerar nahmen, von wo schon Abraham und Jakob nach Aeg. zogen. Serach ist der Nachfolger des Schischak, Osorchon, bei Manetho Osorthon oder Osorthos genannt. Den Namen Osorchon hat Champollion auch auf Denkmälern entziffert (Keil). Wahrscheinlich hatte Schischak ein großes, namentlich aus Aethiopiern bestehendes Heer in Nordarabien zurückgelassen, so daß der Nachfolger mit diesem einen neuen Einfall in Juda versuchte. Eine Million ist wohl nur runde Zahl für Viele; das Heer des Aßa ist der Zahl nach auch überaus hoch gegriffen. An der Wahrheit der Thatsache zu zweifeln, liegt keine Veranlassung vor. 3) Wie der Prophet Asarjah den Sieg benutzte, um Juda und seinen König zu fester Treue gegen den Einigen zu bestimmen, und wie Aßa, ihm folgend, sich und das Volk in wahrhafter Religiösität bestärkte (15, 1ff.). Man müßte das Vorhandensein des Propheteninstituts gänzlich leugnen, um dieses Alles nicht sehr einfach und natürlich zu finden. Die Rede des Pr. ist von der Phraseologie des Chron. auch so fern, ist schwerfällig und tiefsinnig, daß sie den Charakter des Ursprünglichen hat. 4) Die Episode mit dem Seher Chanani (16, 7ff.), sehr ähnlich den Aeußerungen anderer Propheten, wenn die Könige bei auswärtigen Mächten Hilfe suchten. — 4. „Sonnenbilder" s. I. S. 668. — 7. Ueber den Unterschied von צנה dem großen und מגן dem kleinern Schilde

Cuschi aus mit einem Heere von tausend mal tausend, und drei hundert Wagen, und drang bis Mareschah.
9. Und Aßa zog ihm entgegen, und sie stellten die Schlacht auf im Thale Zephathah bei Mareschah.
10. Da rief Aßa zum Ewigen, seinem Gotte, und sprach: Ewiger, Nichts macht's dir aus, dem Gewaltigen oder dem Ohnmächtigen zu helfen; hilf uns, Ewiger, unser Gott, denn auf dich stützen wir uns, und in deinem Namen zogen wir wider diese Menge; der Ewige, unser Gott, bist du, wider dich vermag kein Mensch etwas!
11. Da schlug der Ewige die Cuschim vor Aßa und Jehudah, und die Cuschim flohen.
12. Und Aßa und das Volk, das bei ihm, verfolgten sie bis nach Gerar, und es fielen von den Cuschim bis ihnen kein Leben blieb, denn sie wurden zerschmettert vor dem Ewigen und seinem Lager, und jene trugen sehr große Beute davon.
13. Und sie schlugen alle Städte ringsum Gerar, denn ein Schrecken des Ewigen war auf diesen, und sie plünderten alle diese Städte, denn viele Beute war in ihnen.
14. Auch die Viehgezelte schlugen sie, und führten Schafe in Menge und Kamele fort, und kehrten nach Jeruschalajim zurück.

15. 1. Und Asarjahu, Sohn Oded's, auf ihm war der Geist Gottes;
2. und er ging Aßa entgegen und sprach zu ihm: Höret mich, Aßa und ganz Jehudah und Binjamin, der Ewige ist mit euch, so lang ihr mit ihm seid, und so ihr ihn suchet, läßt er sich finden von euch, aber wenn ihr ihn verlasset, verläßt er euch.
3. Und viele Tage war Jisrael ohne den

אֱלֵיהֶם זֶרַח הַכּוּשִׁי בְּחַיִל אֶלֶף אֲלָפִים
וּמַרְכָּבוֹת שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיָּבֹא עַד־מָרֵשָׁה׃
(ט) וַיֵּצֵא אָסָא לְפָנָיו וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה
בְּגֵיא צְפַתָה לְמָרֵשָׁה׃ (י) וַיִּקְרָא אָסָא
אֶל־יְהוָה אֱלֹהָיו וַיֹּאמַר יְהוָה אֵין־עִמְּךָ
לַעְזוֹר בֵּין רַב לְאֵין כֹּחַ עָזְרֵנוּ יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ כִּי־עָלֶיךָ נִשְׁעַנּוּ וּבְשִׁמְךָ בָאנוּ
עַל־הֶהָמוֹן הַזֶּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אַתָּה אַל־
יַעְצֹר עִמְּךָ אֱנוֹשׁ׃ (יא) וַיִּגֹּף יְהוָה אֶת־
הַכּוּשִׁים לִפְנֵי אָסָא וְלִפְנֵי יְהוּדָה וַיָּנֻסוּ
הַכּוּשִׁים׃ (יב) וַיִּרְדְּפֵם אָסָא וְהָעָם אֲשֶׁר־
עִמּוֹ עַד־לִגְרָר וַיִּפֹּל מִכּוּשִׁים לְאֵין־לָהֶם
מִחְיָה כִּי־נִשְׁבְּרוּ לִפְנֵי־יְהוָה וְלִפְנֵי
מַחֲנֵהוּ וַיִּשְׂאוּ שָׁלָל הַרְבֵּה מְאֹד׃ (יג) וַיַּכּוּ
אֵת כָּל־הֶעָרִים סְבִיבוֹת גְּרָר כִּי־הָיָה
פַחַד־יְהוָה עֲלֵיהֶם וַיָּבֹזּוּ אֶת־כָּל־הֶעָרִים
כִּי־בִזָּה רַבָּה הָיְתָה בָהֶם׃ (יד) וְגַם־
אָהֳלֵי מִקְנֶה הִכּוּ וַיִּשְׁבּוּ צֹאן לָרֹב וּגְמַלִּים
וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלָםִ׃

טו (א) וַעֲזַרְיָהוּ בֶּן־עוֹדֵד הָיְתָה עָלָיו
רוּחַ אֱלֹהִים׃ (ב) וַיֵּצֵא לִפְנֵי אָסָא וַיֹּאמֶר
לוֹ שְׁמָעוּנִי אָסָא וְכָל־יְהוּדָה וּבִנְיָמִן
יְהוָה עִמָּכֶם בִּהְיוֹתְכֶם עִמּוֹ וְאִם־
תִּדְרְשֻׁהוּ יִמָּצֵא לָכֶם וְאִם־תַּעַזְבֻהוּ יַעֲזֹב
אֶתְכֶם׃ (ג) וְיָמִים רַבִּים לְיִשְׂרָאֵל לְלֹא ׀

נ״א אֵין־ v. 10. נ״א לַעֲזֹר ibid.
עמי׳ לו v. 2.

s. II. S. 158. — 8. Mareschah s. II. S. 82. — 9. Das Thal Zephathah bei Mareschah nur hier. — 12. Gerar s. I. S. 91. —

15. 3. מורה „Lehrer," öfter bei Jeschaj. — 7. Diese Prophetie des Asarjah wird von Einigen (z. B. Rdak.) auf die babylonische Gefangenschaft, von Anderen auf die jetzige Zerstreuung bezogen. Allein die einfachen Praeter.

Gott der Wahrheit und ohne lehrenden Priester und ohne Lehre. 4. Aber in seiner Bedrängniß kehrte es um zum Ewigen, dem Gotte Jisrael's; da sie ihn suchten, ließ er sich finden von ihnen. 5. Und in diesen Zeiten hatte keinen Frieden wer auszog und einzog, denn große Wirren waren auf allen Bewohnern der Länder. 6. Und Volk ward auf Volk gestoßen und Stadt auf Stadt, denn Gott verwirrte sie mit allem Bedrängniß. 7. Ihr aber, seid stark, und laßt eure Hände nicht erschlaffen, denn ein Lohn wird eurem Thun. 8. Und als Aßa diese Worte und die Weißsagung Oded's des Propheten hörte, machte er sich stark, und schaffte die Scheusale aus dem ganzen Lande Jehudah und Binjamin und aus den Städten, die er vom Gebirge Ephrajim erobert hatte, weg, und erneuete den Altar des Ewigen vor der Halle des Ewigen, 9. und versammelte ganz Jehudah und Binjamin und die aus Ephrajim und Menascheh und Schimeon bei ihnen weilten, denn in Menge waren sie aus Jisrael ihm zugefallen, als sie sahen, daß der Ewige, sein Gott, mit ihm. 10. Und sie versammleten sich in Jeruschalajim im dritten Mond, im funfzehnten Jahre der Regierung Aßa's, 11. und opferten dem Ewigen an diesem Tage von der Beute, die sie gebracht, sieben hundert Rinder und sieben tausend Schafe, 12. und traten in den Bund, den Ewigen, den Gott ihrer Väter, zu suchen mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele; 13. und Jeder, wer den Ewigen,

אֱלֹהֵי אֱמֶת וּלְלֹא כֹּהֵן מוֹרֶה וּלְלֹא
תוֹרָה׃ (ד) וַיָּשָׁב בַּצַּר־לוֹ עַל־יְהוָה
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיְבַקְשֻׁהוּ וַיִּמָּצֵא לָהֶם׃
(ה) וּבָעִתִּים הָהֵם אֵין שָׁלוֹם לַיּוֹצֵא וְלַבָּא
כִּי מְהוּמוֹת רַבּוֹת עַל־כָּל־יוֹשְׁבֵי הָאֲרָצוֹת׃
(ו) וְכֻתְּתוּ גוֹי־בְּגוֹי וְעִיר בְּעִיר כִּי־אֱלֹהִים
הֲמָמָם בְּכָל־צָרָה׃ (ז) וְאַתֶּם חִזְקוּ וְאַל־
יִרְפּוּ יְדֵיכֶם כִּי יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלַּתְכֶם׃
(ח) וְכִשְׁמֹעַ אָסָא הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
וְהַנְּבוּאָה עֹדֵד הַנָּבִיא הִתְחַזַּק וַיַּעֲבֵר
הַשִּׁקּוּצִים מִכָּל־אֶרֶץ יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וּמִן־
הֶעָרִים אֲשֶׁר לָכַד מֵהַר אֶפְרָיִם וַיְחַדֵּשׁ
אֶת־מִזְבַּח יְהוָה אֲשֶׁר לִפְנֵי אוּלָם יְהוָה׃
(ט) וַיִּקְבֹּץ אֶת־כָּל־יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וְהַגָּרִים
עִמָּהֶם מֵאֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וּמִשִּׁמְעוֹן כִּי־
נָפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לָרֹב בִּרְאֹתָם כִּי־
יְהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ׃ (י) וַיִּקָּבְצוּ יְרוּשָׁלַםִ
בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לִשְׁנַת חֲמֵשׁ־עֶשְׂרֵה
לְמַלְכוּת אָסָא׃ (יא) וַיִּזְבְּחוּ לַיהוָה בַּיּוֹם
הַהוּא מִן־הַשָּׁלָל הֵבִיאוּ בָּקָר שְׁבַע מֵאוֹת
וְצֹאן שִׁבְעַת אֲלָפִים׃ (יב) וַיָּבֹאוּ בַבְּרִית
לִדְרוֹשׁ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם בְּכָל־
לְבָבָם וּבְכָל־נַפְשָׁם׃ (יג) וְכֹל אֲשֶׁר לֹא־

נ״א אוּלָם v. 8.
נ״א אֲבֹתֵיהֶם v. 12.

(המםם, כתתו) zeigen, daß, wie schon (Pseudo-)Raschi annimmt, der Zustand vor Aßa's Sieg gemeint ist. Man erinnere sich, daß Aßa nichts nothwendiger fand, als die Städte zu befestigen (14, 5. 6.), daß die ungeheuren Schaaren der Cuschim von Süden unaufhörliche Einfälle machten, im Norden die Jisraeliten feindlich waren, um die Ausdrücke nicht übertrieben zu finden. — 8. והנבואה עדד hat die doppelte Schwierigkeit, daß vor עדד mindestens ל— stehen müßte, und daß es wahrscheinlich לבן heißen sollte vgl. V. 1. And. meinen, daß der Vater des Pr. Asarjah, Oded, auch prophezeien habe. Es versteht sich, daß dies nicht der Pr. Oded unter Achas sein konnte (wohl 200 Jahre später), wie Rdak meinte. — 9. Daß die Siege Abijah's über Jisr., und Aßa's über die Cuschiten Viele aus den zehn Stämmen, noch dazu bei den damaligen Wirren und Bürgerkriegen im Reiche Jisr., nach Juda überzusiedeln bestimmten, ist nicht zu verwundern. — 10—15. Daß der Chron. über diese Versammlung in hyperbolischen Ausdrücken

den Gott Jisrael's, nicht suchen würde, sollte getödtet werden, wie Klein so Groß, wie Mann so Weib. 14. Und sie schwuren dem Ewigen mit lauter Stimme und Jubelgeschrei und mit Trompeten und Posaunen. 15. Und ganz Jehudah freute sich über den Schwur, denn mit ihrem ganzen Herzen hatten sie geschworen, und mit ganzem Verlangen suchten sie ihn, und er ließ sich finden von ihnen, und der Ewige schaffte ihnen Ruhe ringsumher. 16. Auch Maachah, die Mutter des Königs Aßa, setzte er ab als Königin, weil sie der Astarte ein Schreckbild gemacht, und Aßa zerhieb ihr Schreckbild und zerrieb es und verbrannte es am Bache Kidron. 17. Aber die Höhen wurden nicht abgeschafft; aus Jisrael; obschon das Herz Aßa's ungetheilt war alle seine Tage. 18. Und er brachte was sein Vater geheiligt und was er geheiligt in das Haus Gottes, Silber und Gold und Geräthe. 19. Und Krieg war nicht bis zum fünf und dreißigsten Jahre der Regierung Aßa's.

ידרש ליהוה אלהי־ישראל יומת למן־
קטן ועד־גדול למאיש ועד־אשה׃
(יד) וישבעו ליהוה בקול גדול ובתרועה
ובחצצרות ובשופרות׃ (טו) וישמחו
כל־יהודה על־השבועה כי בכל־לבבם
נשבעו ובכל־רצונם בקשהו וימצא להם
וינח יהוה להם מסביב׃ (טז) וגם־
מעכה אם ׀ אסא המלך הסירה מגבירה
אשר־עשתה לאשרה מפלצת ויכרת
אסא את־מפלצתה וידק וישרף בנחל
קדרון׃ (יז) והבמות לא־סרו מישראל
רק לבב־אסא היה שלם כל־ימיו׃
(יח) ויבא את־קדשי אביו וקדשיו בית
האלהים כסף וזהב וכלים׃ (יט)
ומלחמה לא היתה עד שנת־שלשים
וחמש למלכות אסא׃

16. 1. Im sechs und dreißigsten Jahre der Regierung Aßa's zog Baescha, König von Jisrael, wider Jehudah und bauete Ramah, um Niemand aus- oder eingehen zu lassen zu Aßa, dem König von Jehudah. 2. Da nahm Aßa Silber und Gold aus den Schätzen des Hauses des Ewigen und des Hauses des Königs, und schickte es an Ben-Hadad, König von Aram, der in Darmeßek wohnte, sprechend: 3. Ein Bund ist zwischen mir und dir, zwischen meinem Vater und deinem

טז (א) בשנת שלשים ושש למלכות
אסא עלה בעשא מלך־ישראל על־
יהודה ויבן את־הרמה לבלתי תת יוצא
ובא לאסא מלך־יהודה׃ (ב) ויצא אסא
כסף וזהב מאצרות בית יהוה ובית
המלך וישלח אל־בן־הדד מלך ארם
היושב בדרמשק לאמר׃ (ג) ברית ביני
ובינך ובין אבי ובין אביך הנה שלחתי

נ״א עלה v. 1. מלך ibid.

berichtet, sieht man leicht ab, wodurch aber eine religiöse Siegesfeier unter Zuströmung vielen Volkes und tiefer Einwirkung nicht zweifelhaft wird. — 16. Ueber das Folgende s. Anm. z. 1 Kön. 15, 13. ff. Der Chron. schiebt וידק ein, was er bei Vernichtung von Götzenbildern gern hat 2 M. 32, 20. s. hierüber I. S. 507. — 17. S. Anm. zu K. 14. — 19. Ueber die Chronologie s. Anm. zu 13, 23. —

16. 4. Es wird hier das Abel Beth-Maachah im B. Kön. genannt: Abel Majim, wie sonst nur Abel (2 Schem. 20, 18.); es lag wahrscheinlich an einem Bach oder Teich. — Aus כל כנרות 1 Kön. 15, 20. macht der Chron.

Vater; siehe, ich sende dir Silber und Gold,
komm, brich deinen Bund mit Baescha, dem
Könige von Jisrael, daß er abziehe von mir.
4. Und Ben-Hadad hörte auf den König Aßa
und sandte die Obersten seiner Heere wider die
Städte Jisrael's, und sie schlugen Ijon und
Dan und Abel Majim und alle Vorräthe in
den Städten Naphthali's. 5. Und es geschah, als
Baescha es hörte, ließ er ab Ramah zu bauen
und stellte seine Arbeit ein. 6. Der König Aßa
aber nahm ganz Jehudah, und sie trugen weg
die Steine und das Holz von Ramah, womit
Baescha gebaut, und er bauete mit ihnen Geba
und Mizpah. 7. Und in dieser Zeit kam Cha-
nani der Seher zu Aßa, dem Könige von Je-
hudah, und sprach zu ihm: Da du dich auf den
König von Aram gestützt, und dich nicht auf
den Ewigen, deinen Gott, stütztest, deshalb ist
das Heer des Königs von Aram deiner Hand
entronnen. 8. Waren nicht die Cuschim und
Lubim ein großes Heer, an Wagen und Rei-
tern sehr zahlreich? Aber da du dich auf den
Ewigen stütztest, gab er sie in deine Hand.
9. Denn des Ewigen Augen überschauen die
ganze Erde, mit denen stark zu sein, deren Herz
ungetheilt mit ihm ist. Thöricht warst du hierin,
denn von nun ab wird Krieg wider dich sein.
10. Da zürnte Aßa über den Seher und warf
ihn in das Stockhaus, denn er war in Grimm
über ihn darüber, und Aßa bedrückte vom Volke
Welche in dieser Zeit. 11. Und siehe, die Ge-
schichte Aßa's, die frühere und spätere, sie ist
geschrieben im Buche der Könige von Jehudah

לְךָ כֶּסֶף וְזָהָב לֵךְ הָפֵר בְּרִיתְךָ אֶת־
בַּעְשָׁא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְיַעֲלֶה מֵעָלָי׃
(ד) וַיִּשְׁמַע בֶּן־הֲדַד אֶל־הַמֶּלֶךְ אָסָא
וַיִּשְׁלַח אֶת־שָׂרֵי הַחֲיָלִים אֲשֶׁר־לוֹ אֶל־
עָרֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּכּוּ אֶת־עִיּוֹן וְאֶת־דָּן וְאֵת
אָבֵל מָיִם וְאֵת כָּל־מִסְכְּנוֹת עָרֵי נַפְתָּלִי׃
(ה) וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ בַּעְשָׁא וַיֶּחְדַּל מִבְּנוֹת
אֶת־הָרָמָה וַיַּשְׁבֵּת אֶת־מְלַאכְתּוֹ׃ (ו)
וְאָסָא הַמֶּלֶךְ לָקַח אֶת־כָּל־יְהוּדָה וַיִּשְׂאוּ
אֶת־אַבְנֵי הָרָמָה וְאֶת־עֵצֶיהָ אֲשֶׁר בָּנָה
בַּעְשָׁא וַיִּבֶן בָּהֶם אֶת־גֶּבַע וְאֶת־הַמִּצְפָּה׃
(ז) וּבָעֵת הַהִיא בָּא חֲנָנִי הָרֹאֶה אֶל־
אָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּהִשָּׁעֶנְךָ
עַל־מֶלֶךְ אֲרָם וְלֹא נִשְׁעַנְתָּ עַל־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ עַל־כֵּן נִמְלַט חֵיל מֶלֶךְ־אֲרָם
מִיָּדֶךָ׃ (ח) הֲלֹא הַכּוּשִׁים וְהַלּוּבִים הָיוּ
לְחַיִל לָרֹב לְרֶכֶב וּלְפָרָשִׁים לְהַרְבֵּה
מְאֹד וּבְהִשָּׁעֶנְךָ עַל־יְהוָה נְתָנָם בְּיָדֶךָ׃
(ט) כִּי יְהוָה עֵינָיו מְשֹׁטְטוֹת בְּכָל־הָאָרֶץ
לְהִתְחַזֵּק עִם־לְבָבָם שָׁלֵם אֵלָיו נִסְכַּלְתָּ
עַל־זֹאת כִּי מֵעַתָּה יֵשׁ עִמְּךָ מִלְחָמוֹת׃
(י) וַיִּכְעַס אָסָא אֶל־הָרֹאֶה וַיִּתְּנֵהוּ בֵּית
הַמַּהְפֶּכֶת כִּי־בְזַעַף עִמּוֹ עַל־זֹאת וַיְרַצֵּץ
אָסָא מִן־הָעָם בָּעֵת הַהִיא׃ (יא) וְהִנֵּה
דִּבְרֵי אָסָא הָרִאשׁוֹנִים וְהָאַחֲרוֹנִים הִנָּם
כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה

v. 5. נ"א וַיְהִי
v. 8. נ"א בלא פסיק ibid. נ"א לְחַיִל | לָרֹב

כל מסכנות, wozu dann ערי statt על כל ארץ kommen mußte. — 5. So wenig will der Chron. vom isr. Könige etwas mittheilen, daß er וישב בתרצה 1Kön. 15,21. wegläßt, und dafür das tautologische וישבת את מלאכתו

und Jisrael. 12. Und Aßa erkrankte im neun und dreißigsten Jahre seiner Regierung an seinen Füßen, überaus krank ward er, aber auch in seiner Krankheit suchte er den Ewigen nicht, sondern die Heilkünstler. 13. Und Aßa legte sich zu seinen Väter und starb im einundvierzigsten Jahre seiner Regierung. 14. Und sie begruben ihn in seinem Grabmale, das er sich errichtet hatte in der Stadt David's, und sie legten ihn auf ein Lager, das gefüllt war mit Spezereien aller Arten, gewürzt durch Würzerarbeit, und sie brannten ihm einen überaus großen Brand ab. —

וְיִשְׂרָאֵל׃ (יב) וַיֶּחֱלֶא אָסָא בִּשְׁנַת
שְׁלוֹשִׁים וָתֵשַׁע לְמַלְכוּתוֹ בְּרַגְלָיו עַד־
לְמַעְלָה חָלְיוֹ וְגַם־בְּחָלְיוֹ לֹא־דָרַשׁ אֶת־
יְהוָה כִּי בָּרֹפְאִים׃ (יג) וַיִּשְׁכַּב אָסָא
עִם־אֲבֹתָיו וַיָּמָת בִּשְׁנַת אַרְבָּעִים וְאַחַת
לְמָלְכוֹ׃ (יד) וַיִּקְבְּרֻהוּ בְקִבְרֹתָיו אֲשֶׁר
כָּרָה־לוֹ בְּעִיר דָּוִיד וַיַּשְׁכִּיבֻהוּ בַּמִּשְׁכָּב
אֲשֶׁר מִלֵּא בְּשָׂמִים וּזְנִים מְרֻקָּחִים
בְּמִרְקַחַת מַעֲשֶׂה וַיִּשְׂרְפוּ־לוֹ שְׂרֵפָה
גְּדוֹלָה עַד־לִמְאֹד׃

XI. Die Regierung Jehoschaphat's.

17. 1. Und Jehoschaphat, sein Sohn, regierte an seiner Statt, und ward stark gegen Jisrael, 2. und legte Mannschaft in alle befestigte Städte Jehudah's, und stellte Posten im Lande Jehudah auf und in den Städten Ephrajim's, welche sein Vater Aßa erobert hatte. 3. Und der Ewige war mit Jehoschaphat, denn er ging in den alten Wegen seines Vaters David, und suchte nicht die Bealim, 4. sondern den Gott seines Vaters suchte er und in dessen Geboten wandelte er, nicht aber nach dem Thun Jisrael's. 5. Und der Ewige machte das Königthum fest in seiner Hand, und ganz Jehudah brachte dem Jehoschaphat Geschenke, und

יז (א) וַיִּמְלֹךְ יְהוֹשָׁפָט בְּנוֹ תַּחְתָּיו
וַיִּתְחַזֵּק עַל־יִשְׂרָאֵל׃ (ב) וַיִּתֶּן־חַיִל בְּכָל־
עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת וַיִּתֵּן נְצִיבִים בְּאֶרֶץ
יְהוּדָה וּבְעָרֵי אֶפְרַיִם אֲשֶׁר לָכַד אָסָא
אָבִיו׃ (ג) וַיְהִי יְהוָה עִם־יְהוֹשָׁפָט כִּי
הָלַךְ בְּדַרְכֵי דָּוִיד אָבִיו הָרִאשֹׁנִים וְלֹא
דָרַשׁ לַבְּעָלִים׃ (ד) כִּי לֵאלֹהֵי אָבִיו
דָּרָשׁ וּבְמִצְוֺתָיו הָלָךְ וְלֹא כְּמַעֲשֵׂה
יִשְׂרָאֵל׃ (ה) וַיָּכֶן יְהוָה אֶת־הַמַּמְלָכָה
בְּיָדוֹ וַיִּתְּנוּ כָל־יְהוּדָה מִנְחָה לִיהוֹשָׁפָט

v. 4. קמץ בז״ק

setzt. — 10. Ueber בית המהפכת s. II. S. 1008. — 12. Nach dem Talmud war es das Podagra, nach Raschi eine Geschwulst. Wenn hier die Zuflucht zu den (hier zum ersten Male erwähnten) רפאים „Aerzten" zum Vorwurf gemacht wird, so hat man dabei nicht an unsere Aerzte zu denken, welche aus wissenschaftlichen und Erfahrungsgrundsätzen Heilmittel anwenden, sondern daß im alten und neuen Orient die Heilkunde Sache des Aberglaubens, der Astrologen, Beschwörer und dgl. war und ist, so daß der Chron. mit Fug und Recht es als eine Art von Abgötterei betrachten konnte. — 14. זנים, זן von זון, noch Ps. 144, 13. — Daß an kein Verbrennen der Leiche hier (also auch nicht 21, 19.) zu denken, geht daraus hervor, daß sie ihn ja zuerst begraben, und zwar im von ihm selbst angelegten Grabmale, auf einem Lager, das mit Spezereien gefüllt war, wahrscheinlich um die Leiche, die nicht mumifizirt worden, zu konserviren, und dann erst Feuer zu seiner Ehre gezündet worden, in welchen kostbare Stoffe und Spezereien verbrannt wurden. Vgl. Jirm. 34, 5. Solches erzählt auch Tazitus bei der Leichenfeier des Germanikus. Ueberhaupt kommt außer dem außerordentlichen Falle 1 Schem. 31, 12. keine Stelle in der Schrift über Verbrennen von Leichen vor, denn über Amos. 6, 10. s. Anm. z. St. —

17. 4) Die Regierung Jehoschaphat's (Kapp. 17—20.). Wenn der Bericht des Chronisten über die

er hatte Reichthum und Ehre in Fülle. 6. Da
erhöhete sich sein Herz in den Wegen des Ewi-
gen, und er schaffte auch die Höhen und die
Haine aus Jehudah weg. 7. Und im dritten
Jahre seiner Regierung sandte er seine Obersten:
Ben-Chajil und Obadjah und Secharjah und
Nethanel und Michajahu, zu lehren in den
Städten Jehudah's, 8. und mit ihnen die Le-
vijim Schemajahu und Nethanjahu und Se-
badjahu und Aßahel und Schemiramoth und
Jehonathan und Adonijahu und Tobijahu und
Tob Adonijahu, die Levijim, und mit ihnen
Elischama und Jehoram die Priester; 9. und sie
lehrten in Jehudah und hatten das Buch der
Lehre des Ewigen mit sich, und gingen um
durch alle Städte Jehudah's, und belehrten das
Volk. 10. Da war ein Schrecken des Ewigen
auf allen Reichen der Länder, die Jehudah um-
gaben, daß sie nicht mit Jehoschaphat kriegten.
11. Auch von den Pelischthim brachte man dem
Jehoschaphat Geschenke und Silber eine Masse;
auch die Arbiim brachten ihm Schafe, sieben
tausend sieben hundert Widder und sieben tau-

וַיְהִי־לוֹ עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב׃ (ו) וַיִּגְבַּהּ
לִבּוֹ בְּדַרְכֵי יְהוָה וְעוֹד הֵסִיר אֶת־הַבָּמוֹת
וְאֶת־הָאֲשֵׁרִים מִיהוּדָה׃ (ז) וּבִשְׁנַת
שָׁלוֹשׁ לְמָלְכוֹ שָׁלַח לְשָׂרָיו לְבֶן־חַיִל
וּלְעֹבַדְיָה וְלִזְכַרְיָה וְלִנְתַנְאֵל וּלְמִיכָיָהוּ
לְלַמֵּד בְּעָרֵי יְהוּדָה׃ (ח) וְעִמָּהֶם הַלְוִיִּם
שְׁמַעְיָהוּ וּנְתַנְיָהוּ וּזְבַדְיָהוּ וַעֲשָׂהאֵל
וּשְׁמִרִימוֹת וִיהוֹנָתָן וַאֲדֹנִיָּהוּ וְטוֹבִיָּהוּ
וְטוֹב אֲדוֹנִיָּה הַלְוִיִּם וְעִמָּהֶם אֱלִישָׁמָע
וִיהוֹרָם הַכֹּהֲנִים׃ (ט) וַיְלַמְּדוּ בִּיהוּדָה
וְעִמָּהֶם סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה וַיָּסֹבּוּ בְּכָל־
עָרֵי יְהוּדָה וַיְלַמְּדוּ בָּעָם׃ (י) וַיְהִי ׀ פַּחַד
יְהוָה עַל כָּל־מַמְלְכוֹת הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר
סְבִיבוֹת יְהוּדָה וְלֹא נִלְחֲמוּ עִם־יְהוֹשָׁפָט׃
(יא) וּמִן־פְּלִשְׁתִּים מְבִיאִים לִיהוֹשָׁפָט
מִנְחָה וְכֶסֶף מַשָּׂא גַּם הָעַרְבִיאִים
מְבִיאִים לוֹ צֹאן אֵילִים שִׁבְעַת אֲלָפִים
וּשְׁבַע מֵאוֹת וּתְיָשִׁים שִׁבְעַת אֲלָפִים וּשְׁבַע

נ״א ־לוֹ עֹשֶׁר־ v. 5.
נ״א צֹאֹן v. 11. נ״א שְׁמַעְיָהוּ v. 8. ושמירמות קרי ibid.

Regierung dieses Königs mit dem Referat in dem 1 Kön. K. 22. wörtlich in der Erzählung von dem vereinigten Feldzuge Jehoschaphat's und Achab's übereinstimmt, 18, 3—34. gleich 22, 4—35., so wie in der allgemeinen Charakteristik seiner Richtung 20, 31—33. gleich 1 Kön. 22, 42—44., endlich, wenn auch nicht wörtlich, über den erfolglosen Schiffsbau des Königs (gegen Ende der resp. Kapp. 20. und 22.): so giebt doch der Chron. auch hier bedeutend mehr. Denn in K. 17. schickt er eine lobpreisende Beschreibung sowohl der Frömmigkeit des Königs als seines Reichthums und seiner Macht voraus, in K. 19. kehrt er zu diesem Lobe der Gottesfurcht, von der Jehoschaphat sich leiten ließ, zurück und läßt ihn insonders für das Richteramt in seinem Reiche besorgt sein; und giebt endlich in K. 20. einen ausführlichen Bericht über einen siegreichen Krieg mit den Nachbarvölkern. — Was nun den Inhalt des K. 17. betrifft, so sprechen die vielen Details, welche der Bericht enthält, für die Glaubhaftigkeit desselben, da gar nicht abzusehen, weshalb diese erdichtet sein sollten, um so mehr da sie sich höchst einfach geben. Daß nun der König seine Großen und Levijim im Lande umhersandte, um in seiner Richtung das Volk zur Beachtung des göttlichen Gesetzes anzuhalten und Einrichtungen darnach zu treffen, ist sehr erklärlich, wenn auch in V. 9. die Ausdrücke nicht zu urgiren sind. Hingegen wären die Zahlen in V. 14—18., wenn sie wirkliche Krieger bedeuten sollten, über alles Maaß hinaus (zusammen aus den beiden Stämmen: 1,160,000 M.), sollten es aber nur die Zahlen aller Männer von über 20 Jahre sein, so würden sie nicht übertrieben sein. Wir hätten dann Jehudah in 3 Bezirke getheilt, mit 780,000 Männern, so daß Jehudah nicht ganz 2 Millionen Seelen zählte, Binjamin in 2 Bezirke mit 380,000 Männern, also nicht ganz 1 Million Seelen. Da die Namen der Obersten genannt sind, so sind auch die Zahlen wohl ächt, nur daß sie der Chron. in Gewaffnete verwandelte. — 6. Ueber den scheinbaren Widerspruch mit 20, 33. s. Einl. zu K. 14. — 7. לבן חיל die besten Erkl. als Nom. Propr.

send sieben hundert Böcke. 12. Und Jehoschaphat ward immer größer, überaus, und bauete in Jehudah Vesten und Vorrathsstädte, 13. und hatte große Werke in den Städten Jehudah's, und Kriegsmänner, tapfere Helden in Jeruschalajim. 14. Und dies sind ihre Gemusterten nach ihren Stammhäusern: von Jehudah Oberste über Tausende Adnah der Fürst und mit ihm tapfere Helden drei hundert tausend. 15. Und ihm zur Seite Jehochanon der Fürst, und mit ihm acht und zwanzig tausend. 16. Und ihm zur Seite Amaßjah, Sohn Sichri's, der sich dem Ewigen geweiht, und mit ihm zwei hundert tausend tapfere Helden. 17. Und von Binjamin ein tapferer Held Eljada, und mit ihm mit Bogen und Schild Gerüstete zwei hundert tausend. 18. Und ihm zur Seite Jehosabad, und mit ihm ein hundert und achtzig tausend zum Heer Gewaffnete. 19. Diese dieneten dem Könige außer denen, die der König in die festen Städte in ganz Jehudah gelegt.

מֵאוֹת׃ (יב) וַיְהִי יְהוֹשָׁפָט הֹלֵךְ וְגָדֵל
עַד־לְמָעְלָה וַיִּבֶן בִּיהוּדָה בִּירָנִיּוֹת וְעָרֵי
מִסְכְּנוֹת׃ (יג) וּמְלָאכָה רַבָּה הָיָה לוֹ
בְּעָרֵי יְהוּדָה וְאַנְשֵׁי מִלְחָמָה גִּבּוֹרֵי חַיִל
בִּירוּשָׁלִָם׃ (יד) וְאֵלֶּה פְקֻדָּתָם לְבֵית
אֲבוֹתֵיהֶם לִיהוּדָה שָׂרֵי אֲלָפִים עַדְנָה
הַשָּׂר וְעִמּוֹ גִּבּוֹרֵי חַיִל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אָלֶף׃
(טו) וְעַל־יָדוֹ יְהוֹחָנָן הַשָּׂר וְעִמּוֹ מָאתַיִם
וּשְׁמוֹנִים אָלֶף׃ (טז) וְעַל־יָדוֹ עֲמַסְיָה
בֶּן־זִכְרִי הַמִּתְנַדֵּב לַיהוָה וְעִמּוֹ מָאתַיִם
אֶלֶף גִּבּוֹר חָיִל׃ (יז) וּמִן־בִּנְיָמִן גִּבּוֹר
חַיִל אֶלְיָדָע וְעִמּוֹ נֹשְׁקֵי־קֶשֶׁת וּמָגֵן
מָאתַיִם אָלֶף׃ (יח) וְעַל־יָדוֹ יְהוֹזָבָד וְעִמּוֹ
מֵאָה־וּשְׁמוֹנִים אֶלֶף חֲלוּצֵי צָבָא׃ (יט)
אֵלֶּה הַמְשָׁרְתִים אֶת־הַמֶּלֶךְ מִלְּבַד אֲשֶׁר־
נָתַן הַמֶּלֶךְ בְּעָרֵי הַמִּבְצָר בְּכָל־יְהוּדָה׃

18. 1. Und Jehoschaphat hatte Reichthum und Ehre in Fülle; da verschwägerte er sich mit Achab. 2. Und nach Verlauf einiger Jahre zog er zum Achab nach Schomron hinab, und Achab schlachtete für ihn Schafe und Rinder in Menge, und für das Volk, das bei ihm war, und reizte ihn an, wider Ramoth in Gilead hinaufzuziehen. 3. Denn Achab, König von Jisrael, sprach zu Jehoschaphat, König von Jehudah: Willst du mit mir ziehen gen Ramoth in Gilead? Und er sprach zu ihm: Ich wie du, mein Volk wie dein Volk, und mit dir in den Krieg! 4. Und Jehoschaphat sprach zum Könige

יח (א) וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב
וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב׃ (ב) וַיֵּרֶד לְקֵץ שָׁנִים
אֶל־אַחְאָב לְשֹׁמְרוֹן וַיִּזְבַּח־לוֹ אַחְאָב צֹאן
וּבָקָר לָרֹב וְלָעָם אֲשֶׁר־עִמּוֹ וַיְסִיתֵהוּ
לַעֲלוֹת אֶל־רָמוֹת גִּלְעָד׃ (ג) וַיֹּאמֶר
אַחְאָב ׀ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ
יְהוּדָה הֲתֵלֵךְ עִמִּי רָמֹת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר
לוֹ כָּמוֹנִי כָמוֹךָ וּכְעַמְּךָ עַמִּי וְעִמְּךָ
בַּמִּלְחָמָה׃ (ד) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל־מֶלֶךְ

עטי׳ וַיִּבֶן v. 12. עטי׳ בִּירָנִיּוֹת ibid.

Anb. für. כל של בן חיל. — 9. Der Einwand Grambergs, daß nicht die Leviten zum Lehren bestimmt waren, sondern die Propheten, ist zu abgeschmackt, als daß er noch wiederlegt zu werden brauchte. — 12. בירנית nur hier und 27, 4. gleich בירה mit der aram. Endung ־ָ—ִית. — 16. המתנדב לה׳ wahrscheinlich wie ein Nasir s. I. S. 708. —

18. S. Anm. zu 1 Kön. K. 22. — 31. Der Chron. hat hier den Zusatz וה׳ עזרו ויסיתם אלהים ממנו.

von Jisrael: Befrage doch zuvörderst das Wort des Ewigen! 5. Da versammelte der König von Jisrael die Propheten, vier hundert Mann, und sprach zu ihnen: Sollen wir wider Ramoth in Gilead ziehen zum Streite, oder soll ich abstehen? Und sie sprachen: Ziehe hinauf, denn Gott wird es geben in die Hand des Königs. 6. Und Jehoschaphat sprach: Ist hier kein Prophet des Ewigen mehr, daß wir ihn befragen könnten? 7. Da sprach der König von Jisrael zu Jehoschaphat: Noch ist ein Mann da, durch den wir den Ewigen befragen können, aber ich hasse ihn, denn er prophezeit mir nichts Gutes, sondern alle Zeit Böses; es ist Michajhu, Sohn Jimla's. Und Jehoschaphat sprach: Es spreche der König nicht also! 8. Da rief der König von Jisrael einen Höfling, und sprach: Bringe eilends Michajhu, Sohn Jimla's. 9. Der König von Jisrael aber und Jehoschaphat, der König von Jehudah, saßen ein Jeder auf seinem Throne, mit Gewändern bekleidet, und saßen in der Tenne am Eingang des Thores von Schomron, und all die Propheten prophezeiten vor ihnen. 10. Und Zidkijah, der Sohn Enaanah's, machte sich eiserne Hörner, und sprach: So spricht der Ewige: hiermit wirst du Aram stoßen, bis du sie vernichtest. 11. Und all die Propheten prophezeiten also, sprechend: Ziehe hinauf gen Ramoth in Gilead, es wird gelingen, und der Ewige wird es in die Hand des Königs geben. 12. Der Bote aber, der hinging, Michajehu zu rufen, redete zu ihm, sprechend: Siehe doch, die Worte der Propheten sind mit einem Munde gut für den König, laß doch deine Worte sein wie eines jeglichen von ihnen, und rede Gutes. 13. Und Michajehu sprach: Beim

יִשְׂרָאֵל דְּרָשׁ־נָא כַיּוֹם אֶת־דְּבַר יְהוָה׃
(ה) וַיִּקְבֹּץ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַנְּבִאִים
אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הֲנֵלֵךְ
אֶל־רָמֹת גִּלְעָד לַמִּלְחָמָה אִם־אֶחְדָּל
וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה וְיִתֵּן הָאֱלֹהִים בְּיַד הַמֶּלֶךְ׃
(ו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַיהוָה
עוֹד וְנִדְרְשָׁה מֵאֹתוֹ׃ (ז) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ־
יִשְׂרָאֵל ׀ אֶל־יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ־אֶחָד
לִדְרוֹשׁ אֶת־יְהוָה מֵאֹתוֹ וַאֲנִי שְׂנֵאתִיהוּ
כִּי־אֵינֶנּוּ מִתְנַבֵּא עָלַי לְטוֹבָה כִּי כָל־יָמָיו
לְרָעָה הוּא מִיכָיְהוּ בֶּן־יִמְלָא וַיֹּאמֶר
יְהוֹשָׁפָט אַל־יֹאמַר הַמֶּלֶךְ כֵּן׃ (ח) וַיִּקְרָא
מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל־סָרִיס אֶחָד וַיֹּאמֶר
מַהֵר מִיכָהוּ בֶן־יִמְלָא׃ (ט) וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ־יְהוּדָה יוֹשְׁבִים אִישׁ עַל־
כִּסְאוֹ מְלֻבָּשִׁים בְּגָדִים וְיוֹשְׁבִים בְּגֹרֶן
פֶּתַח שַׁעַר שֹׁמְרוֹן וְכָל־הַנְּבִיאִים
מִתְנַבְּאִים לִפְנֵיהֶם׃ (י) וַיַּעַשׂ לוֹ
צִדְקִיָּהוּ בֶן־כְּנַעֲנָה קַרְנֵי בַרְזֶל וַיֹּאמֶר
כֹּה־אָמַר יְהוָה בְּאֵלֶּה תְּנַגַּח אֶת־אֲרָם
עַד־כַּלּוֹתָם׃ (יא) וְכָל־הַנְּבִיאִים נִבְּאִים
כֵּן לֵאמֹר עֲלֵה רָמֹת גִּלְעָד וְהַצְלַח וְנָתַן
יְהוָה בְּיַד הַמֶּלֶךְ׃ (יב) וְהַמַּלְאָךְ אֲשֶׁר־
הָלַךְ ׀ לִקְרֹא לְמִיכָיְהוּ דִּבֶּר אֵלָיו לֵאמֹר
הִנֵּה דִבְרֵי הַנְּבִאִים פֶּה־אֶחָד טוֹב אֶל־
הַמֶּלֶךְ וִיהִי־נָא דְבָרְךָ כְּאַחַד מֵהֶם
וְדִבַּרְתָּ טּוֹב׃ (יג) וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ חַי־

v. 8. מיכיהו קרי
v. 10. נ"א כְּנַעֲנָה
v. 12. נ"א טוֹב

Leben des Ewigen! daß, was mein Gott sprechen wird, ich das reden werde. 14. Und als er zum Könige kam, da sprach der König zu ihm: Michah, sollen wir wider Ramoth in Gilead ziehen zum Streite, oder soll ich abstehen? Und er sprach: Ziehet hinauf, es wird euch gelingen, und sie werden in eure Hand gegeben werden. 15. Und der König sprach zu ihm: Wie oftmals soll ich dich beschwören, daß du nur die Wahrheit zu mir redest im Namen des Ewigen? 16. Und er sprach: Ich sah ganz Jisrael, zerstreuet auf den Bergen, wie Schafe, die keinen Hirten haben, und der Ewige sprach: diese haben keinen Herrn, es kehre Jeglicher zu seinem Hause in Frieden. 17. Da sprach der König von Jisrael zu Jehoschaphat: Habe ich dir nicht gesagt, er wird mir nichts Gutes, sondern Böses prophezeien? 18. Und er sprach: Darum höret das Wort des Ewigen: Ich sah den Ewigen, sitzend auf seinem Throne, und das ganze Heer des Himmels stehend zu seiner Rechten und zu seiner Linken. 19. Und der Ewige sprach: Wer will Achab, den König von Jisrael, bereden, daß er hinaufziehe und falle bei Ramoth in Gilead? Und es sprach, der Eine sprach so, und der Andre sprach so. 20. Da trat ein Geist hervor und stellte sich vor den Ewigen und sprach: Ich, ich will ihn bereden! Und der Ewige sprach zu ihm: Wodurch? 21. Und er sprach ich will ausgehen und zum Lügengeist werden im Munde aller seiner Propheten. Und er sprach: du sollst ihn bereden, und wirst es auch vermögen, gehe aus und thue also! 22. Und nun, siehe, der Ewige hat einen Lügengeist gebracht in den Mund dieser deiner Propheten, und der Ewige hat Unglück verkündet über dich. 23. Da trat Zidkijahu, der Sohn Cnaanah's, heran und

יְהוָה כִּי אֶת־אֲשֶׁר־יֹאמַר אֱלֹהַי אֹתוֹ
אֲדַבֵּר׃ (יד) וַיָּבֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר
הַמֶּלֶךְ אֵלָיו מִיכָה הֲנֵלֵךְ אֶל־רָמֹת גִּלְעָד
לַמִּלְחָמָה אִם־אֶחְדָּל וַיֹּאמֶר עֲלוּ וְהַצְלִיחוּ
וְיִנָּתְנוּ בְּיֶדְכֶם׃ (טו) וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמֶּלֶךְ
עַד־כַּמֶּה פְעָמִים אֲנִי מַשְׁבִּיעֶךָ אֲשֶׁר
לֹא־תְדַבֵּר אֵלַי רַק אֱמֶת בְּשֵׁם יְהוָה׃
(טז) וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל
נְפוֹצִים עַל־הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין־לָהֶן
רֹעֶה וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־אֲדֹנִים לָאֵלֶּה
יָשׁוּבוּ אִישׁ־לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם׃ (יז) וַיֹּאמֶר
מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוֹשָׁפָט הֲלֹא אָמַרְתִּי
אֵלֶיךָ לֹא־יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם־לְרָע׃
(יח) וַיֹּאמֶר לָכֵן שִׁמְעוּ דְבַר־יְהוָה רָאִיתִי
אֶת־יְהוָה יוֹשֵׁב עַל־כִּסְאוֹ וְכָל־צְבָא
הַשָּׁמַיִם עֹמְדִים עַל־יְמִינוֹ וּשְׂמֹאלוֹ׃
(יט) וַיֹּאמֶר יְהוָה מִי יְפַתֶּה אֶת־אַחְאָב
מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד
וַיֹּאמֶר זֶה אֹמֵר כָּכָה וְזֶה אֹמֵר כָּכָה׃
(כ) וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי יְהוָה וַיֹּאמֶר
אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו בַּמָּה׃
(כא) וַיֹּאמֶר אֵצֵא וְהָיִיתִי לְרוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי
כָּל־נְבִיאָיו וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה וְגַם־תּוּכָל צֵא
וַעֲשֵׂה־כֵן׃ (כב) וְעַתָּה הִנֵּה נָתַן יְהוָה
רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי נְבִיאֶיךָ אֵלֶּה וַיהוָה דִּבֶּר
עָלֶיךָ רָעָה׃ (כג) וַיִּגַּשׁ צִדְקִיָּהוּ בֶן־
כְּנַעֲנָה וַיַּךְ אֶת־מִיכָיְהוּ עַל־הַלֶּחִי וַיֹּאמֶר

---

v. 14. נ״א רָמֹת

v. 21. קמץ בז״ק

אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ עָבַר רוּחַ־יְהוָה מֵאִתִּי לְדַבֵּר
אֹתָךְ׃ (כד) וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ הִנְּךָ רֹאֶה
בַּיּוֹם הַהוּא אֲשֶׁר תָּבוֹא חֶדֶר בְּחֶדֶר
לְהֵחָבֵא׃ (כה) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל קְחוּ
אֶת־מִיכָיְהוּ וְהַשִׁיבֻהוּ אֶל־אָמוֹן שַׂר־הָעִיר
וְאֶל־יוֹאָשׁ בֶּן־הַמֶּלֶךְ׃ (כו) וַאֲמַרְתֶּם כֹּה
אָמַר הַמֶּלֶךְ שִׂימוּ זֶה בֵּית הַכֶּלֶא
וְהַאֲכִילֻהוּ לֶחֶם לַחַץ וּמַיִם לַחַץ עַד
שׁוּבִי בְשָׁלוֹם׃ (כז) וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם־
שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא־דִבֶּר יְהוָה בִּי
וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם׃ (כח) וַיַּעַל
מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ־יְהוּדָה אֶל־
רָמֹת גִּלְעָד׃ (כט) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
אֶל־יְהוֹשָׁפָט הִתְחַפֵּשׂ וָבוֹא בַמִּלְחָמָה
וְאַתָּה לְבַשׁ בְּגָדֶיךָ וַיִּתְחַפֵּשׂ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
וַיָּבֹאוּ בַּמִּלְחָמָה׃ (ל) וּמֶלֶךְ אֲרָם צִוָּה
אֶת־שָׂרֵי הָרֶכֶב אֲשֶׁר־לוֹ לֵאמֹר לֹא
תִּלָּחֲמוּ אֶת־הַקָּטֹן וְאֶת־הַגָּדוֹל כִּי אִם־
אֶת־מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְבַדּוֹ׃ (לא) וַיְהִי
כִּרְאוֹת שָׂרֵי הָרֶכֶב אֶת־יְהוֹשָׁפָט וְהֵמָּה
אָמְרוּ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל הוּא וַיָּסֹבּוּ עָלָיו
לְהִלָּחֵם וַיִּזְעַק יְהוֹשָׁפָט וַיהוָה עֲזָרוֹ
וַיְסִיתֵם אֱלֹהִים מִמֶּנּוּ׃ (לב) וַיְהִי כִּרְאוֹת
שָׂרֵי הָרֶכֶב כִּי לֹא־הָיָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
וַיָּשֻׁבוּ מֵאַחֲרָיו׃ (לג) וְאִישׁ מָשַׁךְ בַּקֶּשֶׁת
לְתֻמּוֹ וַיַּךְ אֶת־מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בֵּין הַדְּבָקִים

v. 30. עפ״מ אֶת־

v. 31. נ״א וַיָּסֵבּוּ

schlug Michajhu auf die Backe, und sprach: Welchen Weg ging der Geist des Ewigen wohl von-mir weg, um zu dir zu reden? 24. Und Michajhu sprach: Siehe, du wirst es sehen am selbigen Tage, wenn du von Kammer zu Kammer gehst dich zu verbergen. 25. Und der König von Jisrael sprach: Nehmet Michajhu und bringet ihn zu Amon, dem Stadthauptmann, und zu Joasch, dem Königssohne, 26. und sprechet: so spricht der König: setzet diesen in's Gefängniß, und speiset ihn mit kärglichem Brode und kärglichem Wasser, bis ich in Frieden zurückehre. 27. Und Michajhu sprach: Wenn du in Frieden zurückehrst, so hat der Ewige nicht durch mich geredet. Und er sprach: Höret es, alles Volk. 28. So zog der König von Jisrael mit Jehoschaphat, König von Jehudah, gen Ramoth in Gilead. 29. Und der König von Jisrael sprach zu Jehoschaphat: Ich will verstellet in die Schlacht kommen, aber du ziehe deine Gewänder an. Und so verstellete sich der König von Jisrael und kam in die Schlacht. 30. Und der König von Aram gebot den Obersten seiner Wagen, sprechend: Streitet weder mit einem Kleinen noch einem Großen, sondern mit dem König von Jisrael allein. 31. Und es geschah, als die Obersten der Wagen Jehoschaphat sahen und dachten: Gewiß, das ist der König von Jisrael: da wandten sie sich zu ihm, um zu streiten; aber Jehoschaphat schrie, und der Ewige half ihm, und Gott wandte sie ab von ihm. 32. Denn als die Obersten der Wagen gewahrten, daß es nicht der König von Jisrael wäre, da kehrten sie sich von ihm ab. 33. Ein Mann aber spannte seinen Bogen in seiner Unschuld und traf den König von Jisrael zwischen die Fugen

Neuere haben diese Worte dem Chron. zum Vorwurf gemacht; aber es ist keine Spur von „Wunder" darin, sondern die einfache Anerkennung, daß durch Gottes Lenkung die Feinde von Jehoschaphat abgewendet wurden, indem er Männer auf ihn stoßen ließ, die Achab's Stimme kannten, und dadurch Jehosch.'s Schreien unterschieden, eine Anerkennung,

und den Panzer. Und er sprach zum Wagenführer: Lenke seitwärts und führe mich aus dem Treffen, denn ich bin verwundet. 34. Und der Streit nahm zu an selbigem Tage, und der König von Jisrael blieb aufrecht stehend im Wagen, Aram gegenüber bis zum Abend, und er starb zur Zeit, da die Sonne unterging.

19. 1. Aber Jehoschaphat, König von Jehudah, kehrte in Frieden nach seinem Hause zurück, nach Jeruschalajim. 2. Da ging ihn Jehu, Sohn Chanani's, der Seher, entgegen, und sprach zum Könige Jehoschaphat: Sollst du dem Frevler helfen und die den Ewigen hassen, lieben? und deshalb ist Zorn über dich beim Ewigen. 3. Jedoch wird Gutes an dir gefunden, da du die Astarten aus dem Lande getilgt, und dein Herz gerichtet hast Gott zu suchen. 4. Und Jehoschaphat blieb in Jeruschalajim. Dann zog er abermals aus unter das Volk vom Beer Scheba bis zum Berge Ephrajim, und führte sie zurück zum Ewigen, dem Gotte ihrer Väter, 5. und bestellete Richter im Lande, in allen festen Städten Jehudah's, Stadt für Stadt. 6. Und er sprach zu den Richtern: Sehet wohl zu, was ihr thuet, denn nicht dem Menschen richtet ihr, sondern Gotte, und er ist bei euch im Gerichte. 7. Und nun sei der Schrecken des Ewigen auf euch, wahret euch und thuet, denn bei dem Ewigen, unserm Gotte, gilt kein Unrecht und kein Ansehen der Person und keine Annahme von Bestechung. 8. Und auch in Jeruschalajim bestellte Jehoschaphat von den Levijim und den Priestern

וּבֵין הַשִּׁרְיָן וַיֹּאמֶר לָרַכָּב הֲפֹךְ יָדְךָ
וְהוֹצֵאתַנִי מִן־הַמַּחֲנֶה כִּי הָחֳלֵיתִי׃
(לד) וַתַּעַל הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וּמֶלֶךְ
יִשְׂרָאֵל הָיָה מַעֲמִיד בַּמֶּרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם
עַד־הָעָרֶב וַיָּמָת לְעֵת בּוֹא הַשָּׁמֶשׁ׃

יט (א) וַיָּשָׁב יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ־יְהוּדָה אֶל־
בֵּיתוֹ בְּשָׁלוֹם לִירוּשָׁלָםִ׃ (ב) וַיֵּצֵא אֶל־
פָּנָיו יֵהוּא בֶן־חֲנָנִי הַחֹזֶה וַיֹּאמֶר אֶל־
הַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט הֲלָרָשָׁע לַעְזֹר וּלְשֹׂנְאֵי
יְהוָה תֶּאֱהָב וּבָזֹאת עָלֶיךָ קֶּצֶף מִלִּפְנֵי
יְהוָה׃ (ג) אֲבָל דְּבָרִים טוֹבִים נִמְצְאוּ
עִמָּךְ כִּי־בִעַרְתָּ הָאֲשֵׁרוֹת מִן־הָאָרֶץ
וַהֲכִינוֹתָ לְבָבְךָ לִדְרֹשׁ הָאֱלֹהִים׃ (ד)
וַיֵּשֶׁב יְהוֹשָׁפָט בִּירוּשָׁלָםִ וַיָּשָׁב וַיֵּצֵא
בָעָם מִבְּאֵר שֶׁבַע עַד־הַר אֶפְרַיִם וַיְשִׁיבֵם
אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם׃ (ה) וַיַּעֲמֵד
שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ בְּכָל־עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת
לְעִיר וָעִיר׃ (ו) וַיֹּאמֶר אֶל־הַשֹּׁפְטִים
רְאוּ מָה־אַתֶּם עֹשִׂים כִּי לֹא לְאָדָם
תִּשְׁפְּטוּ כִּי לַיהוָה וְעִמָּכֶם בִּדְבַר מִשְׁפָּט׃
(ז) וְעַתָּה יְהִי פַחַד־יְהוָה עֲלֵיכֶם שִׁמְרוּ
וַעֲשׂוּ כִּי־אֵין עִם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַוְלָה
וּמַשֹּׂא פָנִים וּמִקַּח־שֹׁחַד׃ (ח) וְגַם
בִּירוּשָׁלַםִ הֶעֱמִיד יְהוֹשָׁפָט מִן־הַלְוִיִּם

יתיר ו׳ v. 33.

נ״א לַעְזֹר v. 2. נ״א תֶּאֱהָב ibid. נ״א קֶצֶף ibid.

die einem frommen, gottgläubigen Gemüthe so natürlich ist. Am Faktum selbst hat der Chron. damit nichts geändert. —

19. 2. Vgl. ähnlichen Vorgang 16, 7. Derselbe Jehu, Sohn Chanani's, wirkte als Prophet nach 1 Kön. 16, 1. 7. 12. unter dem K. Baescha von Jisr. Zur Zeit Achab's konnte ein Prophet mit großem Rechte so über die Verbindung mit dem Könige von Jisr. und seinen Großen sprechen. — 4. Während es sonst heißt „von Beerscheba bis Dan," um das ganze Land zu bezeichnen, konnte es für Juda nur heißen „von Beerscheba bis zum Geb. Ephrajim," jenes die Süd-

וְהַכֹּהֲנִים וּמֵרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל
לְמִשְׁפַּט יְהוָה וְלָרִיב וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלִָם׃
(ט) וַיְצַו עֲלֵיהֶם לֵאמֹר כֹּה תַעֲשׂוּן
בְּיִרְאַת יְהוָה בֶּאֱמוּנָה וּבְלֵבָב שָׁלֵם׃
(י) וְכָל־רִיב אֲשֶׁר־יָבוֹא עֲלֵיכֶם מֵאֲחֵיכֶם ׀
הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵיהֶם בֵּין־דָּם ׀ לְדָם בֵּין־
תּוֹרָה לְמִצְוָה לְחֻקִּים וּלְמִשְׁפָּטִים
וְהִזְהַרְתֶּם אֹתָם וְלֹא יֶאְשְׁמוּ לַיהוָה
וְהָיָה־קֶצֶף עֲלֵיכֶם וְעַל־אֲחֵיכֶם כֹּה
תַעֲשׂוּן וְלֹא תֶאְשָׁמוּ׃ (יא) וְהִנֵּה אֲמַרְיָהוּ
כֹּהֵן הָרֹאשׁ עֲלֵיכֶם לְכֹל ׀ דְּבַר־יְהוָה
וּזְבַדְיָהוּ בֶן־יִשְׁמָעֵאל הַנָּגִיד לְבֵית־יְהוּדָה
לְכֹל דְּבַר־הַמֶּלֶךְ וְשֹׁטְרִים הַלְוִיִּם לִפְנֵיכֶם
חִזְקוּ וַעֲשׂוּ וִיהִי יְהוָה עִם־הַטּוֹב׃

כ (א) וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ בְנֵי־מוֹאָב וּבְנֵי
עַמּוֹן וְעִמָּהֶם ׀ מֵהָעַמּוֹנִים עַל־יְהוֹשָׁפָט

נ״א תֶּאְשְׁמוּ v. 10.
עמו׳ מֵהָעַ׳ v. 1.

und von den Stammhäuptern Jisrael's zum Gericht des Ewigen und zur Rechtsführung; dann kehrten sie nach Jeruschalajim zurück.
9. Da gebot er jenen, sprechend: Also thuet in Furcht des Ewigen, in Treue und mit ungetheiltem Herzen: 10. wenn irgend ein Rechtsstreit zu euch kommt von euren Brüdern, die in ihren Städten wohnen, zwischen Blut und Blut, zwischen Lehre, Gesetz, Satzungen und Rechten, so verwarnet sie, daß sie sich nicht am Ewigen verschulden, und Zorn über euch kommt und über eure Brüder: also thuet und verschuldet euch nicht. 11. Und siehe, Amarjahu der oberste Priester ist über euch in aller Angelegenheit des Ewigen, und Sebadjahu, Sohn Jischmael's, der Fürst des Hauses Jehudah, in aller Angelegenheit des Königs, und Vorsteher sind die Levijim für euch. Seid stark und thuet es, und der Ewige wird mit dem Guten sein!

20. 1. Und es geschah nachmals, kamen die Söhne Moab's und die Söhne Ammon's und mit ihnen von den Ammonim her wider Jehoschaphat

grenze, dieses die Nordgrenze bezeichnend. — 6. 7. Eine eingeschobene Mahnung an die Richter (ganz im pentateuchischen Sinne, s. 5 M. 1, 17. 2 M. 23, 8. 5 M. 10, 17.), da V. 8. unmittelbar an V. 5. anknüpft. — 8—11. וישבו bezieht sich etwas inkorrekt auf ויצא V. 4. zurück. — Wir haben schon I. S. 916 f. gesehen, daß die Verfassung, welche Moscheh verordnete, eine sehr einfache und unbestimmte war, so daß sie überall ausgebaut und gefestigt werden konnte. Moscheh wollte gerade die äußere Verfassung je für die veränderten Verhältnisse flüssig, namentlich aber den Uebergang zur Monarchie offen erhalten. David hatte nun überall organisirt, er hatte die Beamtenkreise und die Richter geordnet, und dazu meist die Leviten benutzt. Jehoschaphat, theils weil in Folge unruhiger und schlaffer Zeiten Vieles in Unordnung gekommen, theils weil die Trennung von Jisr. viele Veränderungen gebracht, die sich bisher selbst überlassen gewesen, brachte abermals eine gewisse Ordnung hinein. Er hatte Levijim zu den Verwaltungsbeamten gemacht (ושטרים הלוים V. 11.); zu Richtern aber in allen Streitsachen, soweit sie nach dem Gesetze Gottes zu entscheiden waren (לכל דבר ה׳), unter der Leitung des Hohenpriesters Amarjahu, setzte er wieder die Leviten und Priester, in Angelegenheiten, die von den Befehlen des Königs abhingen oder ausflossen (לכל דבר המלך), unter der Oberleitung des Stammfürsten von Jehuda, Sebadjahu, die Familienältesten (V. 8.) ein. Außerdem richtete er eine richterliche Oberinstanz in Jeruschalajim (V. 10.) ein, ähnlich der mos. Instution, nach welcher an den Hohenpriester appellirt wurde. Nur diejenigen, welche sich durch die Lächerlichkeit bemerkbar machten, Alles was irgend Positives in der Geschichte Jisr.'s vorkommt, zu leugnen, konnten diese Relation als unächt beanspruchen, als ob niemals ein König auf den Einfall kommen könne, dem Volke geregelte Einrichtungen geben zu wollen. Daß die Wendung in direkter Rede dem Chron. selbst gehört, wollen wir zugeben, nach der von uns öfter bezeichneten Vorliebe des Chron., ohne daß dies auf die Sache influirt. —

20. Daß der hier berichtete Feldzug mit dem 2 Kön. 3, 4ff. identisch sei, wie Gesen. erweisen wollte, kann jetzt als beseitigt angesehen werden. Vielmehr sahen wir S. 221., daß der Ps. 83. das lebendigste Zeugniß für den Bericht des

zum Kriege. 2. Und man kam und berichtete dem Jehoschaphat, sprechend: Es kam wider dich eine große Menge von jenseits des Meeres aus Aram, und sie sind in Chazezon Thamar, das ist En-Gedi. 3. Da fürchtete sich Jehoschaphat und wandte sich den Ewigen zu suchen und rief ein Fasten aus über ganz Jehudah. 4. Und Jehudah versammelte sich den Ewigen zu erbitten, auch aus allen Städten Jehudah's kamen sie den Ewigen zu suchen. 5. Da trat auf Jehoschaphat in der Versammlung Jehudah's und Jeruschalajim's im Hause des Ewigen vor dem neuen Hofe, 6. und sprach: Ewiger, Gott unsrer Väter, bist du nicht Gott im Himmel, und du herrschest über alle Reiche der Völker, und in deiner Hand ist Kraft und Stärke, und Keiner ist, der wider dich bestehe? 7. Hast du nicht, unser Gott, die Bewohner dieses Landes vor deinem Volke Jisrael ausgetrieben, und es dem Samen Abraham's, der dich liebete, auf immer gegeben? 8. Und sie wohnten darinnen, und

לַמִּלְחָמָה׃ (ב) וַיָּבֹאוּ וַיַּגִּידוּ לִיהוֹשָׁפָט
לֵאמֹר בָּא עָלֶיךָ הָמוֹן רַב מֵעֵבֶר לַיָּם
מֵאֲרָם וְהִנָּם בְּחַֽצְצוֹן תָּמָר הִיא עֵין
גֶּדִי׃ (ג) וַיִּרָא וַיִּתֵּן יְהוֹשָׁפָט אֶת־פָּנָיו
לִדְרוֹשׁ לַיהוָה וַיִּקְרָא־צוֹם עַל־כָּל־
יְהוּדָה׃ (ד) וַיִּקָּבְצוּ יְהוּדָה לְבַקֵּשׁ מֵיְהוָה
גַּם מִכָּל־עָרֵי יְהוּדָה בָּאוּ לְבַקֵּשׁ אֶת־
יְהוָה׃ (ה) וַיַּעֲמֹד יְהוֹשָׁפָט בִּקְהַל יְהוּדָה
וִירוּשָׁלַםִ בְּבֵית יְהוָה לִפְנֵי הֶחָצֵר
הַחֲדָשָׁה׃ (ו) וַיֹּאמַר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ
הֲלֹא אַתָּה־הוּא אֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה
מוֹשֵׁל בְּכֹל מַמְלְכוֹת הַגּוֹיִם וּבְיָדְךָ כֹּחַ
וּגְבוּרָה וְאֵין עִמְּךָ לְהִתְיַצֵּב׃ (ז) הֲלֹא ׀
אַתָּה אֱלֹהֵינוּ הוֹרַשְׁתָּ אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ
הַזֹּאת מִלִּפְנֵי עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וַתִּתְּנָהּ לְזֶרַע
אַבְרָהָם אֹהַבְךָ לְעוֹלָם׃ (ח) וַיֵּשְׁבוּ־בָהּ

v. 3. חסר ו׳

Chron. enthält, indem er auf den Einfall der heimlich vereinigten Völker gedichtet ist, so wie S. 130, daß der Ps. 48 am unzweideutigsten auf den Sieg Jehoschaphats Anwendung findet. Das Faktum ist nun folgendes: Südliche und östliche Völker, nämlich Moabiter, Ammoniter, Edomiter (V. 10. 22.), wozu Bundestruppen vieler nördlich und östlich von den Ammonitern wohnenden Völkerschaften (מהעמנים V. 1.) als Syrer und nach dem Ps. sogar Assyrer, kamen, vereinigten sich heimlich (V. 2. sie standen plötzlich in Engeddi [16St. von Jerusch.], ohne daß Jehosch. es erfahren, vgl. Ps. 83, 4.) zu einem großen Vernichtungskriege gegen Juda (V. 10. 11. Ps. 83, 5. 13. 48, 5.). Sie zogen um das Südende des todten Meeres, längs dem Ufer bis Ain Jidy, und dann den Paß hinauf, und so nordwärts bis Thekoa, von wo die Aussicht auf Jerusch. klar ist (s. S. 130.). Da entsteht ein Streit zwischen den Verbündeten, die Ammoniter und Moabiter auf der einen, die Edomiter auf der andern Seite; es kommt zum blutigen Kampfe, die Edomiter unterliegen, aber über deren Leichen entzweien sich Ammon und Moab und vertilgen sich untereinander. Als Jehosch. mit seinem Heere zur Schlacht auszog, fand er die Arbeit gethan, und hatte nur die ungeheure Beute einzusammeln. Ist dies Faktum auch kein gewöhnliches, wie selbst die Abfassung zweier Psalmen darauf es bezeugt, so ist doch hierin nichts Unnatürliches und so wenig erdichtet es der Chronist, daß, da er die Ursache des Streites zwischen den Verbündeten nicht weiß, er einfach sagt: „Gott stellte ihnen einen Hinterhalt" (V. 22.), d. h. Gott ordnete einen Umstand an, durch den sie in Streit geriethen. Daß Jehosch. über die furchtbare Gefahr erschrocken war, daß er durch Gebet und Fasten die Hülfe Gottes zu erhalten trachtete, daß ihm vom Propheten diese zugesichert werden, daß das judäische Heer mit Lobgesang und Drometengeschmetter zur Schlacht zieht, und den unerwarteten Triumph feiert — dies sind sämmtlich sehr einfache Data. Was hierzu an Reden als Zuthat angesehen wird, kann die Glaubhaftigkeit nicht alteriren. Bezeichnend genug ist, daß dieselben Kritiker, welche dem Chron. die Treue auch hier absprachen, bei den Ps. 48. und 83. nicht umhin konnten, den Bericht des Chron. zur Hülfe zu rufen. Das Stillschweigen des B. der Kön. beweiset gar nichts, da umgekehrt der Chron. über den Krieg Jehosch.'s 2 Kön. 3, 4. schweigt. — 1. Ein. erkl. מהעמנים als Edomiter, weil diese hier gar nicht erwähnt werden, wohl aber als Bewohner des Geb. Seïr. V. 10. 22., And. als Amalekiter, And. anders, Alle mit Recht, da מ־ hier Präpos. loc. wie מסביב „ringsumher." — 2. Chazezon-Thamar s. I. S. 63.

baueten dir darinnen ein Heiligthum deinem Namen, sprechend: 9. wenn über uns ein Unheil kommen wird, Schwert, Strafgericht, Pest oder Hungersnoth, wollen wir vor dieses Haus und vor dich treten, denn dein Name ist in diesem Hause, und zu dir schreien aus unserm Bedrängniß, und du wirst es hören und helfen. 10. Und jetzt, siehe, die Söhne Ammon's und Moab und der Berg Seïr, in die einzudringen du Jisrael nicht gestattetest, als es aus dem Lande Mizrajim kam, sondern sie zogen ab von jenen und vertilgten sie nicht, 11. siehe, sie vergelten es uns kommend, uns zu vertreiben aus deinem Erbe, das du uns verliehen hast. 12. Unser Gott, willst du nicht richten über sie, denn wir haben keine Kraft dieser großen Menge gegenüber, die wider uns gekommen, und wir wissen nicht, was wir thun sollen, sondern auf dich sind unsre Augen gerichtet. 13. Und ganz Jehudah stand vor dem Ewigen, auch ihre Kinder, ihre Weiber und ihre Söhne. 14. Da Jachasiel, Sohn Secharjahu's, Sohnes Benajah's, Sohnes Jeïel's, Sohnes Mathanjah's, der Levi von den Söhnen Aßaph's, auf ihn kam der Geist des Ewigen in der Mitte der Versammlung, 15. und er sprach: Merket auf, ganz Jehudah und Bewohner Jeruschalajim's und König Jehoschaphat, also spricht der Ewige zu euch: Ihr da, fürchtet nicht und zaget nicht vor dieser großen Menge, denn nicht eurer ist der Streit, sondern Gottes. 16. Morgen ziehet wider sie hinab, siehe, sie steigen die Anhöhe Ziz hinauf, und ihr findet sie am Ende des Thales vor der Wüste Jeruel. 17. Nicht eurer ist es hiebei zu streiten, tretet hin, stehet und sehet die

וַיִּבְנוּ לְךָ בָּהּ מִקְדָּשׁ לְשִׁמְךָ לֵאמֹר׃
(ט) אִם־תָּבוֹא עָלֵינוּ רָעָה חֶרֶב שְׁפוֹט
וְדֶבֶר וְרָעָב נַעַמְדָה לִפְנֵי הַבַּיִת הַזֶּה
וּלְפָנֶיךָ כִּי שִׁמְךָ בַּבַּיִת הַזֶּה וְנִזְעַק אֵלֶיךָ
מִצָּרָתֵנוּ וְתִשְׁמַע וְתוֹשִׁיעַ׃ (י) וְעַתָּה
הִנֵּה בְנֵי־עַמּוֹן וּמוֹאָב וְהַר־שֵׂעִיר אֲשֶׁר
לֹא־נָתַתָּה לְיִשְׂרָאֵל לָבוֹא בָהֶם בְּבֹאָם
מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם כִּי סָרוּ מֵעֲלֵיהֶם וְלֹא
הִשְׁמִידוּם׃ (יא) וְהִנֵּה־הֵם גֹּמְלִים עָלֵינוּ
לָבוֹא לְגָרְשֵׁנוּ מִיְּרֻשָּׁתְךָ אֲשֶׁר הוֹרַשְׁתָּנוּ׃
(יב) אֱלֹהֵינוּ הֲלֹא תִשְׁפָּט־בָּם כִּי אֵין בָּנוּ
כֹּחַ לִפְנֵי הֶהָמוֹן הָרָב הַזֶּה הַבָּא עָלֵינוּ
וַאֲנַחְנוּ לֹא נֵדַע מַה־נַּעֲשֶׂה כִּי עָלֶיךָ
עֵינֵינוּ׃ (יג) וְכָל־יְהוּדָה עֹמְדִים לִפְנֵי יְהוָה
גַּם־טַפָּם נְשֵׁיהֶם וּבְנֵיהֶם׃ (יד) וְיַחֲזִיאֵל
בֶּן־זְכַרְיָהוּ בֶּן־בְּנָיָה בֶּן־יְעִיאֵל בֶּן־מַתַּנְיָה
הַלֵּוִי מִן־בְּנֵי אָסָף הָיְתָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה
בְּתוֹךְ הַקָּהָל׃ (טו) וַיֹּאמֶר הַקְשִׁיבוּ כָל־
יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם וְהַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט
כֹּה־אָמַר יְהוָה לָכֶם אַתֶּם אַל־תִּירְאוּ
וְאַל־תֵּחַתּוּ מִפְּנֵי הֶהָמוֹן הָרָב הַזֶּה כִּי
לֹא לָכֶם הַמִּלְחָמָה כִּי לֵאלֹהִים׃ (טז)
מָחָר רְדוּ עֲלֵיהֶם הִנָּם עֹלִים בְּמַעֲלֵה
הַצִּיץ וּמְצָאתֶם אֹתָם בְּסוֹף הַנַּחַל פְּנֵי
מִדְבַּר יְרוּאֵל׃ (יז) לֹא לָכֶם לְהִלָּחֵם
בָּזֹאת הִתְיַצְּבוּ עִמְדוּ וּרְאוּ אֶת־יְשׁוּעַת

עטי׳ בְּבוֹאָם v. 10.

„Von jenseits des Meeres," d. h. aus den Ländern ostwärts vom todten Meere. — 9. Anspielung auf das Gebet Schelomoh's bei der Tempelweihe, die den Ursprung dieser Rede Jehoschaphat's dem Chron. vindizirt. — 10. S. 5 M. 2, 4ff. — 14. Auffallend genug ist es, daß hier ein Aßaphite auftritt, wie Ps. 83. von einem solchen gedichtet ist. Der hier genannte Jachasiel ist der 4te Abkömmling von dem zu David's Zeit lebenden Sohne Aßaph's Mathanjah oder Nethanjah

יהוה עמכם יהודה וירושלם אל־תיראו
ואל־תחתו מחר צאו לפניהם ויהוה
עמכם׃ (יח) ויקד יהושפט אפים ארצה
וכל־יהודה וישבי ירושלם נפלו לפני
יהוה להשתחות ליהוה׃ (יט) ויקמו
הלוים מן־בני הקהתים ומן־בני הקרחים
להלל ליהוה אלהי ישראל בקול גדול
למעלה׃ (כ) וישכימו בבקר ויצאו
למדבר תקוע ובצאתם עמד יהושפט
ויאמר שמעוני יהודה וישבי ירושלם
האמינו ביהוה אלהיכם ותאמנו האמינו
בנביאיו והצליחו׃ (כא) ויועץ אל־העם
ויעמד משררים ליהוה ומהללים
להדרת־קדש בצאת לפני החלוץ
ואמרים הודו ליהוה כי לעולם חסדו׃
(כב) ובעת החלו ברנה ותהלה נתן
יהוה מארבים על־בני עמון מואב והר־
שעיר הבאים ליהודה וינגפו׃ (כג)
ויעמדו בני עמון ומואב על־ישבי הר־
שעיר להחרים ולהשמיד וככלותם
ביושבי שעיר עזרו איש ברעהו למשחית׃
(כד) ויהודה בא על־המצפה למדבר
ויפנו אל־ההמון והנם פגרים נפלים
ארצה ואין פליטה׃ (כה) ויבא יהושפט
ועמו לבז את־שללם וימצאו בהם לרב
ורכוש ופגרים וכלי חמדות וינצלו להם

v. 25. עס׳ חמודות

Hülfe des Ewigen um euch, Jehudah und Jeruschalajim, fürchtet nicht und zaget nicht, morgen ziehet ihnen entgegen, und der Ewige ist mit euch! 18. Da neigte sich Jehoschaphat mit dem Antlitz zur Erde, und ganz Jehudah und die Bewohner Jeruschalajim's fielen vor dem Ewigen nieder, den Ewigen anzubeten. 19. Und es erhoben sich die Levijim von den Söhnen der Kehathim und von den Söhnen der Korchim, den Ewigen, den Gott Jisrael's, zu loben mit überaus lauter Stimme. 20. Dann standen sie früh am Morgen auf und zogen zur Wüste Thekoa, und als sie auszogen trat Jehoschaphat hin und sprach: Höret mich, Jehudah und Bewohner Jeruschalajim's, glaubet an den Ewigen, euren Gott, und ihr bleibet, glaubet an seine Propheten, und es wird euch gelingen! 21. Und er berieth sich mit dem Volke, und stellte Sänger des Ewigen auf, lobsingend im heiligen Schmuck, einherziehend vor den Gerüsteten, und sprechend: Danket dem Ewigen, denn ewig währt seine Gnade! 22. Und zur Zeit, da sie anhoben mit Jubel und Lob, legte der Ewige Hinterhalt wider die Söhne Ammon's, Moab und das Gebirge Seïr, die nach Jehudah gekommen, und sie wurden geschlagen. 23. Denn es standen die Söhne Ammon's und Moab wider die Bewohner des Gebirges Seïr, sie zu verbannen und zu vertilgen, und als sie zu Ende waren mit den Bewohnern des Seïr, halfen sie sich einander vertilgen. 24. Als nun Jehudah kam auf die Ausschau über die Wüste, und sie wandten sich zu der Menge, siehe da waren blos Leichen zur Erde gefallen und keiner gerettet. 25. Da kam Jehoschaphat und sein Volk, ihre Beute zu plündern, und fanden bei ihnen in Fülle Habe und Leichen und kostbare Geräthe, und raubten sie

1 Chron. 25, 2., was sehr gut mit der Zeit übereinstimmt, und ein gutes Zeugniß für die Richtigkeit der Detailsangaben bietet. — 16. Die hier erwähnten Lokalitäten sind spurlos verschwunden. — 20. Die große, wenn auch zur Viehzucht passende Wüste bei Thekoa s. auch 1 Makk. 9, 33. Das Wortspiel mit אמן Jesch. 7, 9. — 21. Diese ganze harmlose Ausschmückung verräth sich auch hier durch den Lieblingsvers des Chron. als solche: הודו לה׳ וגו׳. — 22. S. Einl. zum Kap. — 24. Ob מצפה bloß einem hohen Ort, von dem man eine weite Aussicht, oder einen Thurm zum Aus-

aus, mehr als sie forttragen konnten, und drei Tage lang plünderten sie die Beute, denn sie war groß. 26. Aber am vierten Tage versammleten sie sich im Preisthale, denn dort priesen sie den Ewigen; darum nannten sie dieses Ortes Namen Preisthal bis heute. 27. Da kehrten um alle Männer Jehudah's und Jeruschajim's, Jehoschaphat an ihrer Spitze, nach Jeruschalajim in Freude zurückzukehren, denn der Ewige hatte sie erfreut ob ihren Feinden. 28. Und sie kamen nach Jeruschalajim mit Harfen und Zithern und Trompeten zum Hause des Ewigen. 29. Und es kam ein Schrecken Gottes über alle Reiche der Länder, als sie hörten, daß der Ewige gestritten wider die Feinde Jisrael's. 30. Und die Regierung Jehoschaphat's war ruhig, da ihm sein Gott Ruhe geschafft ringsum. 31. Und Jehoschaphat regierte über Jehudah, fünf und dreißig Jahre war er alt, als er König ward, und fünf und zwanzig Jahre regierte er in Jeruschalajim, und seiner Mutter Name war Asubah, Tochter Schilchi's. 32. Und er ging in dem Wege seines Vaters Aßa, und wich von diesem nicht ab, das Rechte thuend in den Augen des Ewigen. 33. Jedoch die Höhen schwanden nicht, und das Volk richtete nicht sein Herz zum Gotte seiner Väter. 34. Und die übrige Geschichte Jehoschaphat's, die frühere und die spätere, siehe, sie ist geschrieben in der Geschichte Jehu's, Sohnes Chanani's, die eingeschaltet ist in das Buch der Könige Jisrael's. 35. Und nachmals verband sich Jehoschophat, König von Jehudah, mit Achasjah, König von Jisrael, der frevelte in

לְאֵין מַשָּׂא וַיִּהְיוּ יָמִים שְׁלוֹשָׁה בֹּזְזִים
אֶת־הַשָּׁלָל כִּי רַב־הוּא׃ (כו) וּבַיּוֹם
הָרְבִעִי נִקְהֲלוּ לְעֵמֶק בְּרָכָה כִּי שָׁם
בֵּרְכוּ אֶת־יְהוָה עַל־כֵּן קָרְאוּ אֶת־שֵׁם
הַמָּקוֹם הַהוּא עֵמֶק בְּרָכָה עַד־הַיּוֹם׃
(כז) וַיָּשֻׁבוּ כָּל־אִישׁ יְהוּדָה וִירוּשָׁלַםִ
וִיהוֹשָׁפָט בְּרֹאשָׁם לָשׁוּב אֶל־יְרוּשָׁלַםִ
בְּשִׂמְחָה כִּי־שִׂמְּחָם יְהוָה מֵאוֹיְבֵיהֶם׃
(כח) וַיָּבֹאוּ יְרוּשָׁלַםִ בִּנְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת
וּבַחֲצֹצְרוֹת אֶל־בֵּית יְהוָה׃ (כט) וַיְהִי
פַּחַד אֱלֹהִים עַל כָּל־מַמְלְכוֹת הָאֲרָצוֹת
בְּשָׁמְעָם כִּי נִלְחַם יְהוָה עִם אוֹיְבֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (ל) וַתִּשְׁקֹט מַלְכוּת יְהוֹשָׁפָט
וַיָּנַח לוֹ אֱלֹהָיו מִסָּבִיב׃ (לא) וַיִּמְלֹךְ
יְהוֹשָׁפָט עַל־יְהוּדָה בֶּן־שְׁלֹשִׁים וְחָמֵשׁ
שָׁנָה בְּמָלְכוֹ וְעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה מָלַךְ
בִּירוּשָׁלַםִ וְשֵׁם אִמּוֹ עֲזוּבָה בַּת־שִׁלְחִי׃
(לב) וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ אָבִיו אָסָא וְלֹא־סָר
מִמֶּנָּה לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה׃
(לג) אַךְ הַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ וְעוֹד הָעָם לֹא־
הֵכִינוּ לְבָבָם לֵאלֹהֵי אֲבֹתֵיהֶם׃ (לד)
וְיֶתֶר דִּבְרֵי יְהוֹשָׁפָט הָרִאשֹׁנִים
וְהָאַחֲרֹנִים הִנָּם כְּתוּבִים בְּדִבְרֵי יֵהוּא
בֶן־חֲנָנִי אֲשֶׁר הֹעֲלָה עַל־סֵפֶר מַלְכֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (לה) וְאַחֲרֵי־כֵן אֶתְחַבַּר יְהוֹשָׁפָט
מֶלֶךְ־יְהוּדָה עִם אֲחַזְיָה מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל

נ״א כִּי־שָׁם v. 26.
נ״א יְרוּשָׁלַםִ v. 28.

schauen, eine Warte, ein Lugin'sland bedeutet, ist nicht zu entscheiden und thut auch nichts zur Sache. — 25. ע׳ ברכה kommt sonst nicht vor. — 31—33. Gleich 1 Kön. 22, 42—44. — 34. S. Einleit. zur Chron. — 36. 37. Vgl. 1 Kön.

seinem Thun. 36. Und er verband sich mit ihm Schiffe zu machen, um nach Tharschisch zu gehen, und sie machten Schiffe in Ezjon-Geber. 37. Da weißsagte Elieser, Sohn Dodavahu's, aus Mareschah über Jehoschaphat, sprechend: Da du dich verbandest mit Achasjahu, zerriß der Ewige dein Werk! Und die Schiffe wurden zertrümmert, und vermochten nicht nach Tharschisch zu gehen. —

XII. Die Regierung Jehoram's.

21. 1. Und Jehoschaphat legte sich zu seinen Vätern, und wurde begraben bei seinen Vätern in der Stadt David's, und Jehoram, sein Sohn, ward König an seiner Statt. 2. Dieser hatte

הוּא הִרְשִׁיעַ לַעֲשׂוֹת׃ (לו) וַיְחַבְּרֵהוּ עִמּוֹ לַעֲשׂוֹת אֳנִיּוֹת לָלֶכֶת תַּרְשִׁישׁ וַיַּעֲשׂוּ אֳנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גָּבֶר׃ (לז) וַיִּתְנַבֵּא אֱלִיעֶזֶר בֶּן־דֹּדָוָהוּ מִמָּרֵשָׁה עַל־יְהוֹשָׁפָט לֵאמֹר בְּהִתְחַבֶּרְךָ עִם־אֲחַזְיָהוּ פָּרַץ יְהוָה אֶת־מַעֲשֶׂיךָ וַיִּשָּׁבְרוּ אֳנִיּוֹת וְלֹא עָצְרוּ לָלֶכֶת אֶל־תַּרְשִׁישׁ׃

כא (א) וַיִּשְׁכַּב יְהוֹשָׁפָט עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקָּבֵר עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִיד וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃ (ב) וְלוֹ־אַחִים בְּנֵי

נ״א דֹּדָוָהוּ v. 37. נ״א כְּהִתְ׳ ibid.

22,49.50. Die beiden Referate differiren darin, daß im B. Kön. Jehoschaphat Schiffe baut, die zertrümmert werden, dann will Achasjahu von Jisr. welche mit ihm bauen, und Jehoschaphat verweigert es; während beim Chron. Jehosch. und Achasj. Schiffe bauen, und diese zertrümmern, wie ein Prophet verkündet hatte. Es ist der Bericht des Chron. darum glaubhafter, weil man nicht einsieht, was die Notiz soll, daß Achasj. den Jehosch. auffordert, Schiffe zu bauen, und dieser nicht will. Man kann aber auch beide verbinden, indem allerdings das erste Mal beide Könige verbunden Schiffe bauten, die zertrümmerten, Achasj. abermals an's Werk gehen will, aber Jehosch. es verweigert. Bemerkenswerth ist es, daß der schon erwähnte Ps. 48, 8. der zertrümmerten Tharschisch-Schiffe gedenkt, als Gegensatz zu der festen Burg in Zijon. Ueber die Beschaffenheit der alten Schiffe s. II. S. 1236ff., über die Schiffahrt der Hebräer s. das. S. 541. und über Tharschisch-Schiffe das. S. 544. Eine andere Verschiedenheit ist aber, daß das B. Kön. sagt: „er machte Tharschisch-Schiffe, nach Ophir zu gehen um Gold" während der Chron. sagt: „Schiffe, nach Tharschisch (in Spanien) zu gehen," wobei das keine Schwierigkeit macht, daß er diese dennoch in Ezjon-Geber (also am rothen Meere) bauen läßt, da sie daselbst, wo die Werfte und passendes Schiffsbauholz vorhanden war, gebaut, dann zerlegt auf Kamelen über das Land nach dem Mittelmeer geschafft werden konnten, wie das jetzt noch oft geschieht, und wir Beispiele aus dem Alterthume zu 8, 17. 18. angeführt haben. Daß die Hebräer mit Hülfe der Tyrier sowohl nach Ophir als nach Tharschisch fuhren, ist sicher, man vergleiche 1 Kön. 9, 27. 28. 10, 11. 22., denn die Produkte, die 10, 22. geholt werden, weisen auf Tharschisch, nicht Ophir, wie namentlich das Silber, das vorzugsweise von Th. kam, s. Jirm. 10, 9. und Jech. 27, 12., wo Tharschisch als ein Stapelplatz erscheint, so daß Elfenbein, Affen, Pfauen von der Westküste von Afrika, auf der nach Strabo die Phönizier so tief hinunter gingen, auch von dort gebracht werden konnten. Man hat nun die künstlichste Weise versucht, um über diese Differenz zu kommen. Die Einen machten die Sache kurz ab, und sagten: „Der Chron. hätte nicht mehr gewußt," daß אניות תרשיש „Tharschisch-Schiffe" nur die Beschaffenheit der Schiffe (wie Grönlandsfahrer, Ostindienfahrer ff.) bezeichnen, und hätte es daher aufgelöst in הלכות תרשיש (9, 21.), ללכת תרשיש (20, 36.). Das wäre nun ein starkes Stück, da im B. der Kön. ausdrücklich ללכת אופירה dabei steht. Andere meinten die Schiffe sollten zuerst nach Ophir und von da um Afrika nach Tharschisch, von dort über's Mittelmeer zurückfahren. Auch dies unglaublich, wenn Herodot auch einmal unter Necho die Phönizier um Afrika fahren läßt. Aber an das Einfachste dachte man nicht, nämlich daß Jehosch. in Ezjon-Geber Tharschisch-Schiffe, sowohl um nach Ophir, als auch um, über Land geschafft, nach Tharschisch zu fahren, bauen ließ, denn, so gut wie Schelomoh nach beiden Orten fahren ließ, beabsichtigte auch Jehosch. dies, um Gold von Ophir, Silber von Tharschisch holen zu lassen; das B. Kön. hebt nun zufällig Ophir, der Chronist Tharschisch als Ziel hervor, so daß eben beide sich nicht widersprechen, sondern vereinigen. Es blieb aber bei der Absicht, denn in Ezjon-Geber schon wurden die Schiffe durch einen Sturm zerschmettert und Jehosch. wollte keine neue bauen. Der fromme Glaube schrieb dieses Unglück der Verbindung mit dem K. v. Jisr. zu. Man lese mit dieser Erkl. beide Stellen und es wird keine Schwierigkeit zurückbleiben.

21. 5) Die Regierung Jehoram's (K. 21.) — 1. Wörtlich 1 Kön. 22, 51. — 2—4. Ein erster Zusatz des

Brüder, Söhne Jehoschaphat's, Asarjah und Jechiel und Secharjahu und Asarjahu und Michael und Schephatjahu, alle diese Söhne Jehoschaphat's, Königs von Jisrael. 3. Ihnen hatte ihr Vater viele Geschenke gegeben an Silber und an Gold und an Kostbarkeiten nebst befestigten Städten in Jehudah, aber das Königthum gab er Jehoram, weil er der Erstgeborne war. 4. Als aber Jehoram zum Königthum seines Vaters sich erhoben und befestigt hatte, brachte er alle seine Brüder mit dem Schwerte um und auch Etliche von den Fürsten Jisrael's. 5. Zwei und dreißig Jahre alt war Jehoram, als er König ward, und acht Jahre regierte er zu Jeruschalajim. 6. Und er wandelte im Wege der Könige von Jisrael, so wie das Haus Achab's gethan, denn eine Tochter Achab's hatte er zum Weibe, und er that das Böse in den Augen des Ewigen. 7. Aber der Ewige wollte nicht verderben das Haus David's um des Bundes willen, den er mit David geschlossen, und so wie er verheißen, ihm eine Leuchte zu verleihen und seinen Söhnen allezeit. 8. In seinen Tagen fiel Edom ab von der Macht Jehudah's, und sie setzten einen König über sich. 9. Da zog Jehoram hinüber mit seinen Fürsten, und alle Wagen mit ihm, und es geschah, als er sich aufmachte in der Nacht, schlug er Edom, das ihn umringt hatte, und die Obersten der Wagen. 10. Dennoch fiel Edom ab von der Macht Jehudah's bis auf diesen Tag; damals fiel auch Libnah ab in derselben Zeit von seiner Macht: denn er hatte den Ewigen, seiner Väter Gott, verlassen. 11. Auch er machte Höhen auf den

יְהוֹשָׁפָט עֲזַרְיָה וִיחִיאֵל וּזְכַרְיָהוּ וַעֲזַרְיָהוּ וּמִיכָאֵל וּשְׁפַטְיָהוּ כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל׃ (ג) וַיִּתֵּן לָהֶם ׀ אֲבִיהֶם מַתָּנוֹת רַבּוֹת לְכֶסֶף וּלְזָהָב וּלְמִגְדָּנוֹת עִם־עָרֵי מְצֻרוֹת בִּיהוּדָה וְאֶת־הַמַּמְלָכָה נָתַן לִיהוֹרָם כִּי־הוּא הַבְּכוֹר׃ (ד) וַיָּקָם יְהוֹרָם עַל־מַמְלֶכֶת אָבִיו וַיִּתְחַזַּק וַיַּהֲרֹג אֶת־כָּל־אֶחָיו בֶּחָרֶב וְגַם מִשָּׂרֵי יִשְׂרָאֵל׃ (ה) בֶּן־שְׁלֹשִׁים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה יְהוֹרָם בְּמָלְכוֹ וּשְׁמוֹנֶה שָׁנִים מָלַךְ בִּירוּשָׁלָם׃ (ו) וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ ׀ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ בֵּית אַחְאָב כִּי בַּת־אַחְאָב הָיְתָה לּוֹ לְאִשָּׁה וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה׃ (ז) וְלֹא־אָבָה יְהוָה לְהַשְׁחִית אֶת־בֵּית דָּוִיד לְמַעַן הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת לְדָוִיד וְכַאֲשֶׁר אָמַר לָתֵת לוֹ נִיר וּלְבָנָיו כָּל־הַיָּמִים׃ (ח) בְּיָמָיו פָּשַׁע אֱדוֹם מִתַּחַת יַד־יְהוּדָה וַיַּמְלִיכוּ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ׃ (ט) וַיַּעֲבֹר יְהוֹרָם עִם־שָׂרָיו וְכָל־הָרֶכֶב עִמּוֹ וַיְהִי קָם לַיְלָה וַיַּךְ אֶת־אֱדוֹם הַסּוֹבֵב אֵלָיו וְאֵת שָׂרֵי הָרָכֶב׃ (י) וַיִּפְשַׁע אֱדוֹם מִתַּחַת יַד־יְהוּדָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה אָז תִּפְשַׁע לִבְנָה בָּעֵת הַהִיא מִתַּחַת יָדוֹ כִּי עָזַב אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו׃ (יא) גַּם־הוּא עָשָׂה בָמוֹת

v. 2. נ"א בְּנֵי פְ׳ מֶלֶךְ
v. 6. נ"א אִשָּׁה

Chron., daß Jehoschaphat außer dem Jehoram 6 Söhne hatte, denen er große Geschenke an Gold, Silber, Kostbarkeiten und festen Städten (vgl. 11, 22.) gab, die aber Jehoram (um sich ihrer Habe zu bemächtigen) tödten ließ. Grausamkeiten der Art waren in jener Zeit nicht ungewöhnlich. Damals z. B. ließ Pygmalion von Tyrus den Gemahl seiner Schwester Dido seiner Schätze wegen ermorden, und die Gemahlin Jehoram's, Athaljah, tödtete ihre eigenen Enkel, um selbst zu herrschen. Es ist daher kein Grund vorhanden, um die Angabe des Chron., noch dazu bei Nennung der Namen in V. 2., zu bezweifeln. מגדנות 1 M. 24, 53. — 5—10. Wörtlich wie 2 Kön. 8, 17—22., wozu s. d. Anmerk.

בְּהָרֵי יְהוּדָה וַיֶּזֶן אֶת־יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם
וַיַּדַּח אֶת־יְהוּדָה׃ (יב) וַיָּבֹא אֵלָיו מִכְתָּב
מֵאֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא לֵאמֹר כֹּה ׀ אָמַר יְהוָה
אֱלֹהֵי דָּוִיד אָבִיךָ תַּחַת אֲשֶׁר לֹא־הָלַכְתָּ
בְּדַרְכֵי יְהוֹשָׁפָט אָבִיךָ וּבְדַרְכֵי אָסָא
מֶלֶךְ יְהוּדָה׃ (יג) וַתֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי
יִשְׂרָאֵל וַתַּזְנֶה אֶת־יְהוּדָה וְאֶת־יֹשְׁבֵי
יְרוּשָׁלַם כְּהַזְנוֹת בֵּית אַחְאָב וְגַם אֶת־
אַחֶיךָ בֵית־אָבִיךָ הַטּוֹבִים מִמְּךָ הָרָגְתָּ׃
(יד) הִנֵּה יְהוָה נֹגֵף מַגֵּפָה גְדוֹלָה בְּעַמֶּךָ
וּבְבָנֶיךָ וּבְנָשֶׁיךָ וּבְכָל־רְכוּשֶׁךָ׃ (טו) וְאַתָּה
בָּחֳלָיִים רַבִּים בְּמַחֲלֵה מֵעֶיךָ עַד־יֵצְאוּ
מֵעֶיךָ מִן־הַחֹלִי יָמִים עַל־יָמִים׃ (טז)
וַיָּעַר יְהוָה עַל־יְהוֹרָם אֶת־רוּחַ
הַפְּלִשְׁתִּים וְהָעַרְבִים אֲשֶׁר עַל־יַד

v. 16. נ״א אֶת רוּחַ

Bergen Jehudah's, und verführte die Be-
wohner Jeruschalajim's und verleitete Jehudah.
12. Da kam ihm eine Schrift zu von Elijahu dem
Propheten, also: Also spricht der Ewige, der Gott
deines Vaters David: dafür daß du nicht ge-
wandelt in den Wegen deines Vaters Jehoscha-
phat und in den Wegen Aßa's, Königs von Je-
hudah, 13. sondern gingest in dem Wege der Kö-
nige von Jisrael, und verführtest Jehudah und
die Bewohner Jeruschalajim's, gleich wie das
Haus Achab verführet, und auch deine Brüder,
deines Vaters Haus, die besser waren als du, er-
schlugest: 14. siehe, so wird der Ewige mit einer gro-
ßen Plage dein Volk und deine Söhne und deine
Weiber und all dein Gut plagen; 15. dich aber
mit vielen Krankheiten, mit einer Krankheit
deiner Eingeweide, bis deine Eingeweide her-
ausgehen durch die Krankheit in langer Zeit.
16. Da erweckte der Ewige wider Jehoram den
Geist der Pelischthim und der Arbim, die seit-

Nur V. 9. steht עם שריו für צעירה „nach Zair," wahrscheinlich weil dieser Ort zu des Chron. Zeit schon verschwunden war. — 12. Die Angabe des Chron., daß Jehoram ein prophetisches Schreiben von Elijahu erhalten, hat zu eben so viel Kontroversen, wie Sagen veranlaßt. Die meisten Erkl. nehmen an, daß zu Jehoram's Zeit Elijahu längst zum Himmel gefahren; einige Aeltere glauben daher den Brief durch die Engel aus dem Himmel gekommen; Rdak erklärt es, daß Elijahu die Worte zu einem Schüler prophetisch gesprochen, der sie niedergeschrieben, und diese Schrift zur Zeit an den Jehoram gesandt habe, eine Erkl., die auch von vielen Neueren angenommen worden, z. B. Buddeus, J. H. Michaelis, Dereser, Keil. Hingegen Grotius läßt den Jehoram diesen Brief nur in einem Traume erhalten, Clerikus will Elischa statt Elijahu lesen. Allein es ist durch nichts erwiesen, daß Elijahu zu Jehoram's Zeit nicht mehr gelebt habe; denn die Autorität des Seder Olam genügt nicht; die chronol. Angaben gerade bei Jehoram sind verworren, so daß man ihm eine ziemlich lange Mitregentschaft unter Jehoschaphat zutheilen muß (s. II. S. 698.), die Erzählung über die Himmelfahrt Elijahu's 2 Kön. 2. ist ganz so abgefaßt, daß der Verf. selbst die Zeit dieser Himmelfahrt gar nicht gekannt (vgl. a. a. O. V. 1.), und der indirekte Beweis, daß 2 Kön. 3. 11. Jehoschaphat frägt, ob kein Prophet da sei, und man verweist ihn auf Elischa, erweist gar nichts, weil Elij. gerade nicht in der Nähe zu sein brauchte, und Elischa längst zum Propheten gesalbt war 1 Kön 19, 19ff., und weil 1 Kön. 22, 7ff. dieselbe Frage mit der Hinweisung auf Michah beantwortet wird zu einer Zeit, wo Elijahu gewiß noch lebte. Vielmehr, da man die Zeit der Himmelfahrt nicht kennt, ist die Stelle unseres Chron. ein Erweis, daß Elijahu zu dieser Zeit noch lebte, und zwar um so mehr dadurch daß Elijahu ein „Schreiben" sendet, weil Elijahu persönlich nur im Reiche Jisrael wirkte, und sich, selbst bei den ihn betroffen habenden Verfolgungen, niemals nach Juda begab. — 15. ימים על ימים, Einige: „in zwei Jahren," Zunz: „von Zeit zu Zeit;" Beides nicht richtig. Denn V. 19. wird לימים מימים von „nach Verlauf von zwei Jahren" הקץ לימים שנים ausdrücklich unterschieden; eben so wenig ist aber „von Zeit zu Zeit" richtig, da die Eingeweide nicht „von Zeit zu Zeit" herausschwären können und sollten, sondern als Ende der Krankheit (s. V. 19.). Die Worte sollen vielmehr die Langwierigkeit, das Chronische der Krankheit bezeichnen, die, so für den Jehoram um so mehr Strafe, nach zwei Jahren erst den tödtlichen Verlauf nimmt. Die Erklär. haben diese Krankheit sehr verschieden bezeichnet; der neueste, Trusen, als heftige Dysenterie, durch die das Abgehen der Eingeweide erklärlich sei; wohingegen Bartholin eine langwierige Diarrhöe mit Kolik annimmt. — 16. 17. Da die Edomiter sich unter Joram frei machten

כּוּשִׁים׃ (יז) וַיַּעֲלוּ בִיהוּדָה וַיְבַקְעוּהָ
וַיִּשְׁבּוּ אֵת כָּל־הָרְכוּשׁ הַנִּמְצָא לְבֵית־
הַמֶּלֶךְ וְגַם־בָּנָיו וְנָשָׁיו וְלֹא נִשְׁאַר־לוֹ בֵּן
כִּי אִם־יְהוֹאָחָז קְטֹן בָּנָיו׃ (יח) וְאַחֲרֵי
כָּל־זֹאת נְגָפוֹ יְהוָה ׀ בְּמֵעָיו לָחֳלִי לְאֵין
מַרְפֵּא׃ (יט) וַיְהִי לְיָמִים ׀ מִיָּמִים וּכְעֵת
צֵאת הַקֵּץ לְיָמִים ׀ שְׁנַיִם יָצְאוּ מֵעָיו עִם־
חָלְיוֹ וַיָּמָת בְּתַחֲלֻאִים רָעִים וְלֹא־עָשׂוּ
לוֹ עַמּוֹ שְׂרֵפָה כִּשְׂרֵפַת אֲבֹתָיו׃ (כ) בֶּן־
שְׁלֹשִׁים וּשְׁתַּיִם הָיָה בְמָלְכוֹ וּשְׁמוֹנֶה
שָׁנִים מָלַךְ בִּירוּשָׁלָםִ וַיֵּלֶךְ בְּלֹא חֶמְדָּה
וַיִּקְבְּרֻהוּ בְּעִיר דָּוִיד וְלֹא בְּקִבְרוֹת
הַמְּלָכִים׃

כב (א) וַיַּמְלִיכוּ יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַםִ אֶת־
אֲחַזְיָהוּ בְנוֹ הַקָּטֹן תַּחְתָּיו כִּי כָל־
הָרִאשֹׁנִים הָרַג הַגְּדוּד הַבָּא בָעַרְבִים
לַמַּחֲנֶה וַיִּמְלֹךְ אֲחַזְיָהוּ בֶּן־יְהוֹרָם מֶלֶךְ
יְהוּדָה׃ (ב) בֶּן־אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה
אֲחַזְיָהוּ בְמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ
בִּירוּשָׁלָםִ וְשֵׁם אִמּוֹ עֲתַלְיָהוּ בַּת־עָמְרִי׃
(ג) גַּם־הוּא הָלַךְ בְּדַרְכֵי בֵּית אַחְאָב

נ״א בלא פסיק v. 18. נ״א בלא פסיק וב רפה v. 19.

wärts von den Cuschim, 17. und sie zogen gen Jehudah hinauf und brachen ein und führten alles Gut fort, das im Hause des Königs gefunden ward, und auch seine Söhne und Weiber, und es verblieb ihm kein Sohn, außer Jehoachas, der jüngste seiner Söhne. 18. Und nach all Diesem schlug ihn der Ewige an seinen Eingeweiden mit unheilbarer Krankheit. 19. Und es geschah nach langer Zeit, zur Zeit als das Ende von zwei Jahren gekommen, gingen seine Eingeweide in seiner Krankheit heraus, und er starb unter großen Schmerzen; aber sein Volk rüstete ihm keinen Brand zu, wie seinen Vätern. 20. Zwei und dreißig Jahre war er alt, als er König ward, und acht Jahre regierte er in Jeruschalajim, und er ging dahin ohne Bedauern, und sie begruben ihn in der Stadt David's, aber nicht in den Begräbnissen der Könige.—

XIII. Die Regierung Achasjahu's.

22. 1. Und die Bewohner von Jeruschalajim machten Achasjahu, seinen jüngsten Sohn, zum Könige an seiner Statt, denn alle älteren hatte die Schaar umgebracht, die unter den Arbim in's Lager gekommen; so wurde Achasjahu, Sohn Jehoram's, König von Jehudah. 2. Zwei und vierzig Jahre alt war Achasjahu, als er König ward, und ein Jahr regierte er in Jeruschalajim, und seiner Mutter Name war Athaljahu, Tochter Omri's. 3. Auch er ging in den Wegen des Hauses Achab, denn seine

und selbst die Bewohner einer judaeischen Stadt, Libnah, so sieht man nicht ab, was an dem Einfall der Pelischthim und Araber erdacht sein sollte. Unter den Cuschim sind hier die in Arabien wohnhaften zu verstehen. Neuere wollten hierauf die Weissagung Amos' 1, 6. gerichtet sehen. — Der königl. Jüngling heißt hier Jehoachas, 22, 1ff. Achasjahu, eine bloße Wortversetzung. — Die hier nur weggeführten älteren Söhne Jehoram's werden 22, 1. von den Arabern wirklich erschlagen. Zwar heißt es 2 Kön. 10, 13ff., daß Jehu 42 „Brüder des Achasjahu" tödten ließ, allein daß daselbst אחים nicht bloß „Brüder," sondern überhaupt Verwandte, zum Theil Neffen des Achasjahu bedeuten, zeigt nicht bloß schon die Zahl, sondern erweist 2 Chron. 22, 8. „Fürsten von Jehudah und Neffen Achasj.'s." — 19. 20. Das Volk versagte dem Jehoram eine ehrenvolle Bestattung, wie 2 Chr. 24, 25. 28, 27. — בלא חמדה nur hier in dieser Bedeutung; Raschi, Zunz: „ohne Freude" sein Lebelang gehabt zu haben; das Wort heißt aber Gegenstand des Verlangens" wie 1 Schem. 8, 20. Dan. 11, 37. und daher: er ging dahin, ohne daß man nach ihm verlangte, de Wette: „ohne Bedauern."

22. 6) Die Regierung Achasjahu's (V. 1—9.) — 1. S. 21, 17. und Anm. — 2. Wörtlich wie 2 Kön. 8, 26., wozu s. Anm., nur daß beim Chron. durch einen Schreibefehler מ״ב 42 für כ״ב 22 steht, wie schon 21, 20 fordert. — 3. 4. Aehnlich mit 2 Kön. 8, 27., wobei nur des Königs Mutter Athaljah und Vettern aus dem Hause Achab's als seine

Mutter war seine Rathgeberin im Freveln. 4. Und er that was böse ist in den Augen der Ewigen wie das Haus Achab, denn diese waren seine Rathgeber nach dem Tode seines Vaters, ihm zum Verderben. 5. Auch zog er nach ihrem Rathe und zog mit Jehoram, dem Sohne Achab's, dem Könige von Jisrael, in den Streit wider Chasael, König von Aram, vor Ramoth-Gilead, aber die Rammim schlugen den Joram. 6. Da kehrte er zurück, um sich heilen zu lassen in Jisreel von den Wunden, die sie ihm in Ramah geschlagen, als er stritt wider Chasahel, König von Aram. Und Asarjahu, Sohn Jehoram's, König von Jehudah, ging hinab, um Jehoram, Sohn Achab's, zu besuchen in Jisreel, denn er war krank. 7. Aber von Gott kam der Untergang Achasjahu's, daß er zu Joram ging, und als er dahin gekommen, mit Jehoram wider Jehu, Sohn Nimschi's, zog, den der Ewige gesalbt, das Haus Achab's auszurotten. 8. Da geschah es, als Jehu mit dem Hause Achab's rechtete, fand er die Fürsten von Jehudah und die Söhne der Brüder Achasjahu's, die Achasjahu dienten, und tödtete sie. 9. Und er suchte Achasjahu, und sie ergriffen ihn, da er in Schomron versteckt war, und brachten ihn zu Jehu, und tödteten ihn und begruben ihn, denn sie sprachen: er ist ein Sohn Jehoschaphat's, der den Ewigen gesucht mit seinem ganzen Herzen. Da war Niemand mehr vom Hause Achasjahu's, der kräftig war zum Königthume. —

XIV. Die Regierung Athaljah's.

10. Athaljahu aber, die Mutter Achasjahu's, als sie

כי אמו היתה יועצתו להרשיע: (ד)
ויעש הרע בעיני יהוה כבית אחאב כי
המה היו־לו יועצים אחרי מות אביו
למשחית לו: (ה) גם בעצתם הלך וילך
את־יהורם בן־אחאב מלך ישראל
למלחמה על־חזאל מלך־ארם ברמות
גלעד ויכו הרמים את־יורם: (ו) וישב
להתרפא ביזרעאל כי המכים אשר
הכהו ברמה בהלחמו את־חזהאל מלך
ארם ועזריהו בן־יהורם מלך יהודה
ירד לראות את־יהורם בן־אחאב
ביזרעאל כי־חלה הוא: (ז) ומאלהים
היתה תבוסת אחזיהו לבוא אל־יורם
ובבאו יצא עם־יהורם אל־יהוא בן־נמשי
אשר משחו יהוה להכרית את־בית
אחאב: (ח) ויהי כהשפט יהוא עם־בית
אחאב וימצא את־שרי יהודה ובני אחי
אחזיהו משרתים לאחזיהו ויהרגם:
(ט) ויבקש את־אחזיהו וילכדהו והוא
מתחבא בשמרון ויבאהו אל־יהוא
וימיתהו ויקברהו כי אמרו בן־יהושפט
הוא אשר־דרש את־יהוה בכל־לבבו
ואין לבית אחזיהו לעצר כח לממלכה:
(י) ועתליהו אם אחזיהו ראתה כי־מת

נ"א כי־המה v. 4.

Rathgeber vom Chron. hervorgehoben werden. — 5. 6. Gleich mit das. V. 28. 29., nur daß beim Chron. fälschlich einmal „Asarjahu" statt „Achasjahu" steht. — 7. Vgl. 2 Kön. 9, 16. 21. תבוסה ἅπ. λεγ. Sept. καταστροφή, sonst מבוסה mit מהומה zusammen Jesch. 22, 5. von בוס zertreten, mit höchstem Schimpf belegen. — 8. Vgl. 2 Kön. 10, 13. 14. vgl. Anmerk. zu 21, 16. — 9. Nach Buddeus und Keil widersprechen sich die beiderseits kurzen Notizen hier und 2 Kön. 9, 15—27. nicht, sondern suppliren sich; Achasjah floh vor Jehu nach Schomron, als aber dieses durch Verrath in Jehu's Hände gelangte, floh er weiter, wurde von Jehu auf dem Hügel Gur eingeholt, und auf Jehu's Befehl tödtlich verwundet. So wurde er von seinen Leuten bis nach Megiddo gebracht, wo er starb; darauf wurde sein Leichnam nach Jerusch. geschafft und dort begraben. —— 10, 7) Regierung und Sturz Athaljah's (22,10—12.

sah, daß ihr Sohn todt war, machte sich auf, und vertilgte die ganze königliche Nachkommenschaft des Hauses Jehudah. 11. Da nahm Jehoschabath, Tochter des Königs, Joasch, den Sohn Achasjahu's, und stahl ihn aus der Mitte der Söhne des Königs, die getödtet worden, und brachte ihn nebst seiner Amme in ein Bettzimmer, wo sie, die Jehoschabath, die Tochter des Königs Jehoram's, das Weib des Priesters Jehojada, da sie die Schwester Achasjahu's gewesen, ihn vor Athaljahu verbarg, daß sie ihn nicht tödten konnte. 12. So war er bei ihnen im Hause Gottes verborgen sechs Jahre, Athaljah aber regierte über das Land.

23. 1. Aber im siebenten Jahre stärkte sich Jehojada, und zog die Obersten der Hunderte, nämlich Asarjahu, Sohn Jerocham's, und Jischmael, Sohn Jehochanan's, und Asarjahu, Sohn Obed's, und Maaßejahu, Sohn Adajahu's, und Elischaphat, Sohn Sichri's, in einen Bund mit sich. 2. Und sie zogen in Jehudah umher, und versammelten die Levijim aus allen Städten Jehudah's, und die Stammhäupter von Jisrael, daß sie nach Jeruschalajim kamen. 3. Da schloß die ganze Versammlung einen Bund im Hause Gottes mit dem Könige, und jener sprach zu ihnen: Siehe, der Königssohn soll König sein, wie der Ewige verheißen ob den Söhnen David's. 4. Dies ist es, was ihr thun sollet: ein

בְּנָהּ וַתָּקָם וַתְּדַבֵּר אֶת־כָּל־זֶרַע הַמַּמְלָכָה
לְבֵית יְהוּדָה׃ (יא) וַתִּקַּח יְהוֹשַׁבְעַת בַּת־
הַמֶּלֶךְ אֶת־יוֹאָשׁ בֶּן־אֲחַזְיָהוּ וַתִּגְנֹב אֹתוֹ
מִתּוֹךְ בְּנֵי־הַמֶּלֶךְ הַמּוּמָתִים וַתִּתֵּן אֹתוֹ
וְאֶת־מֵינִקְתּוֹ בַּחֲדַר הַמִּטּוֹת וַתַּסְתִּירֵהוּ
יְהוֹשַׁבְעַת בַּת־הַמֶּלֶךְ יְהוֹרָם אֵשֶׁת
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן כִּי הִיא הָיְתָה אֲחוֹת
אֲחַזְיָהוּ מִפְּנֵי עֲתַלְיָהוּ וְלֹא הֱמִיתָתְהוּ׃
(יב) וַיְהִי אִתָּם בְּבֵית הָאֱלֹהִים מִתְחַבֵּא
שֵׁשׁ שָׁנִים וַעֲתַלְיָה מֹלֶכֶת עַל־הָאָרֶץ׃

כג (א) וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִעִית הִתְחַזַּק יְהוֹיָדָע
וַיִּקַּח אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת לַעֲזַרְיָה בֶן־יְרֹחָם
וּלְיִשְׁמָעֵאל בֶּן־יְהוֹחָנָן וְלַעֲזַרְיָהוּ בֶן־
עוֹבֵד וְאֶת־מַעֲשֵׂיָהוּ בֶן־עֲדָיָהוּ וְאֶת־
אֱלִישָׁפָט בֶּן־זִכְרִי עִמּוֹ בַבְּרִית׃ (ב)
וַיָּסֹבּוּ בִּיהוּדָה וַיִּקְבְּצוּ אֶת־הַלְוִיִּם מִכָּל־
עָרֵי יְהוּדָה וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל
וַיָּבֹאוּ אֶל־יְרוּשָׁלָם׃ (ג) וַיִּכְרֹת כָּל־
הַקָּהָל בְּרִית בְּבֵית הָאֱלֹהִים עִם־הַמֶּלֶךְ
וַיֹּאמֶר לָהֶם הִנֵּה בֶן־הַמֶּלֶךְ יִמְלֹךְ כַּאֲשֶׁר
דִּבֶּר יְהוָה עַל־בְּנֵי דָוִיד׃ (ד) זֶה הַדָּבָר

נ״א וַתִּגְנֹב אֹתוֹ v. 11.

K. 23.) V. 10—12. wörtlich wie zwei Kön. 11, 1—3. nur daß der Chron. auch angiebt, daß die Jehoscheba des Hohenpriesters Jojada Gemahlin war. ותדבר für ותאבד bei Kön. a. a. O.

23. Zwischen den oft wörtlich, sonst auch im Verlauf und Resultat übereinstimmenden Relationen der Kön. und Chron. findet doch im ganzen Kolorit, namentlich über die Träger des Aufstandes, eine Verschiedenheit statt, die näher in's Auge gefaßt werden muß. Während 2 Kön. 11, 4. die Verschworenen des Jejojada als „die Obersten der Hunderte von den Miethstruppen und Läufern" bezeichnet, sagt der Chron. zwar nur „die Obersten der Hunderte," nennt aber fünf beim Namen. Nun ist es sicherlich, daß Jehoj. sich nicht mit allen Obersten in eine Verschwörung (ברית) einlassen konnte, um so mehr, da er sonst die ganze folgende Prozedur nicht brauchte, sondern einfach die Athalj. tödten lassen konnte, so wie nichts veranlaßt, die Namen vom Chron. für erdichtet zu erachten; aber wir werden sicher, daß auch beim Chron. die „Obersten über Hunderte" von den Truppen verstanden sein sollen, wie er auch selbst V. 14. angiebt. Im zweiten V. läßt der Chron. diese in Jehudah umherziehen, und die Leviten und die Stamm- und Geschlechtshäupter des Volkes nach Jerusch. versammeln. Nichts davon im B. Kön. Ist dies nun vom Chron. erdichtet

אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ הַשְּׁלִשִׁית מִכֶּם בָּאֵי הַשַּׁבָּת
לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם לְשֹׁעֲרֵי הַסִּפִּים׃ (ה)
וְהַשְּׁלִשִׁית בְּבֵית הַמֶּלֶךְ וְהַשְּׁלִשִׁית בְּשַׁעַר
הַיְסוֹד וְכָל־הָעָם בְּחַצְרוֹת בֵּית יְהוָה׃
(ו) וְאַל־יָבוֹא בֵית־יְהוָה כִּי אִם־הַכֹּהֲנִים
וְהַמְשָׁרְתִים לַלְוִיִּם הֵמָּה יָבֹאוּ כִּי־קֹדֶשׁ
הֵמָּה וְכָל־הָעָם יִשְׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת יְהוָה׃
(ז) וְהִקִּיפוּ הַלְוִיִּם אֶת־הַמֶּלֶךְ סָבִיב אִישׁ
וְכֵלָיו בְּיָדוֹ וְהַבָּא אֶל־הַבַּיִת יוּמָת וִהְיוּ
אֶת־הַמֶּלֶךְ בְּבֹאוֹ וּבְצֵאתוֹ׃ (ח) וַיַּעֲשׂוּ
הַלְוִיִּם וְכָל־יְהוּדָה כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וַיִּקְחוּ אִישׁ אֶת־אֲנָשָׁיו בָּאֵי
הַשַּׁבָּת עִם יוֹצְאֵי הַשַּׁבָּת כִּי לֹא־פָטַר
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֶת־הַמַּחְלְקוֹת׃ (ט) וַיִּתֵּן
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן לְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת אֶת־
הַחֲנִיתִים וְאֶת־הַמָּגִנּוֹת וְאֶת־הַשְּׁלָטִים
אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִיד אֲשֶׁר בֵּית הָאֱלֹהִים׃
(י) וַיַּעֲמֵד אֶת־כָּל־הָעָם וְאִישׁ ׀ שִׁלְחוֹ
בְּיָדוֹ מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית עַד־כֶּתֶף

חסר עפ״מ v. 4.
נ״א וְהַשְּׁלִישִׁית v. 5. וְהַשְּׁלִישִׁית ibid.

Drittheil von euch, die am Ruhetage antreten, von den Priestern und Levijim, seien Hüter an den Pforten,
5. und ein Drittheil im Hause des Königs, und ein Drittheil im Grund-Thore, und das ganze Volk in den Höfen des Hauses des Ewigen.
6. Aber in das Haus des Ewigen komme Niemand, außer die Priester und die Diensthuenden unter den Levijim, sie sollen hineinkommen, denn heilig sind sie, und das ganze Volk wahre die Wacht des Ewigen.
7. Und die Levijim sollen ringsum den König umringen, ein Jeglicher mit seinen Waffen in seiner Hand, und wer eindringt in das Haus, soll getödtet werden. So seied beim Könige, wenn er ausgehet und wenn er eingehet.
8. Und die Levijim und ganz Jehudah thaten ganz so, wie Jehojada, der Priester, gebot, und nahmen ein Jeglicher seine Mannschaften, die antretenden am Ruhetage mit den abtretenden am Ruhetage, denn Jehojada, der Priester, entließ die Abtheilungen nicht.
9. Und Jehojada, der Priester, gab den Obersten der Hunderte die Spieße und die Schilde und die Tartschen des Königs David, die im Hause Gottes waren;
10. und stellte das ganze Volk auf, ein Jeglicher seine Waffe

oder richtige Detailsangaben? Aber da der Sturz der Athaljah vom Hohenpriester ausging, so ließe sich schon von selbst voraussetzen, daß die Leviten den größten Antheil daran hatten; diese, dem Hause David's zugethan, mußten des Hohenpriesters Hauptstütze dabei sein; dennoch sind es auch nach dem Chron. die Leviten nicht allein; eine Anzahl Oberste der Leibwache nahmen Theil, weil dadurch ein Theil der Truppen gewonnen war, und die kriegserfahrnen Anführer den Leviten Muth und Führung gaben, und die Stamm- und Geschlechtshäupter (ראשי האבות) des Volks nicht minder. Man frug nun, konnte dies Umherziehen und Versammeln möglich sein, ohne daß die Sache verrathen wurde? Warum nicht? Mußte denn Jedem gesagt werden, wozu er nach Jerusch. kommen sollte? Konnten die Leviten nicht zu einer besondern Festversammlung bestellt werden, wozu denn auch die Geschlechtshäupter als Vertreter des Volks? Und zeigt sich nicht hernach, daß Athaljah dem Volke außerordentlich verhaßt war? Gewiß hatte sie, die Mörderin ihrer eigenen Enkel, grausam genug gewirthschaftet. Nach der Aussage des B. Kön. nun machen die Sache die Obersten der Hunderte mit ihrer Mannschaft allein: indem nämlich die Leibwache am Sabbath zum Theil abtritt und zum Theil antritt, sollen von den antretenden ein Drittel im Palaste bleiben, zwei Drittel Tempelthore besetzen, von den abtretenden aber zwei Abtheilungen den König im Tempel mit den Waffen in der Hand umgeben. (Warum von diesen nur zwei?) Hier blieben mehrfache Fragen übrig: erstens waren alle Soldaten in der Verschwörung, wozu die Prozedur? zweitens, warum kamen, als es losbrechen sollte, alle Soldaten, die an- und abtretenden, zu Jojada? (V. 5.) drittens, warum muß er ihnen Waffen geben (V. 10.)? Diese Fragen werden nur genügend gelöst, wenn wir annehmen, daß nur ein Theil

in seiner Hand, von der rechten Seite des Hau-
ses bis zur linken Seite des Hauses, am Altare
und im Innern, rings um den König. 11. Und
sie führten den Sohn des Königs heraus, und
legten ihm die Krone und den Schmuck an,
und sie machten ihn zum Könige, und Jehojada
und seine Söhne salbten ihn, und riefen: Es
lebe der König! 12. Als Athaljahu hörte die
Stimme des Volkes, das herbeilief und den
König pries, da kam sie zum Volke in das
Haus des Ewigen: 13. und sie schauete, und
siehe, der König stand auf dem Stande am
Eingang, und die Obersten und die Trompeter
bei dem Könige, und das ganze Volk des Lan-
des fröhlich und in die Trompeten stoßend, und
die Sänger mit den Saitenspielen, angebend
die Loblieder: da zerriß Athaljahu ihre Kleider
und rief: Verschwörung! Verschwörung! 14. Und
Jehojada, der Priester, ließ die Obersten der
Hunderte, die Befehlshaber des Heeres, heraus-
treten, und sprach zu ihnen: Führet sie hinaus
außerhalb der Reihen, und wer ihr nachkommet,
den tödtet mit dem Schwerte; denn der Priester
sprach: Tödtet sie nicht im Hause des Ewigen!
15. Und sie legten Hand an sie, und sie ging
durch den Eingang des Roßthores in das Kö-
nigshaus, und sie tödteten sie daselbst. 16. Und
Jehojada schloß einen Bund zwischen sich und
dem ganzen Volke und dem Könige, dem Ewigen
zum Volk zu sein. 17. Da ging das ganze Volk
in das Haus Baal's, und sie rissen es nieder, seine
Altäre und seine Bilder zertrümmerten sie, und
Mathan, den Priester Baal's, brachten sie um

הַבַּיִת הַשְּׂמָאלִית לַמִּזְבֵּחַ וְלַבָּיִת עַל־
הַמֶּלֶךְ סָבִיב׃ (יא) וַיּוֹצִיאוּ אֶת־בֶּן־הַמֶּלֶךְ
וַיִּתְּנוּ עָלָיו אֶת־הַנֵּזֶר וְאֶת־הָעֵדוּת
וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ וַיִּמְשָׁחֻהוּ יְהוֹיָדָע וּבָנָיו
וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ׃ (יב) וַתִּשְׁמַע
עֲתַלְיָהוּ אֶת־קוֹל הָעָם הָרָצִים
וְהַמְהַלְלִים אֶת־הַמֶּלֶךְ וַתָּבוֹא אֶל־הָעָם
בֵּית יְהוָה׃ (יג) וַתֵּרֶא וְהִנֵּה הַמֶּלֶךְ עוֹמֵד
עַל־עַמּוּדוֹ בַּמָּבוֹא וְהַשָּׂרִים וְהַחֲצֹצְרוֹת
עַל־הַמֶּלֶךְ וְכָל־עַם הָאָרֶץ שָׂמֵחַ וְתוֹקֵעַ
בַּחֲצֹצְרוֹת וְהַמְשׁוֹרְרִים בִּכְלֵי הַשִּׁיר
וּמוֹדִיעִים לְהַלֵּל וַתִּקְרַע עֲתַלְיָהוּ אֶת־
בְּגָדֶיהָ וַתֹּאמֶר קֶשֶׁר קָשֶׁר׃ (יד) וַיּוֹצֵא
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת ׀ פְּקוּדֵי
הַחַיִל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוֹצִיאוּהָ אֶל־מִבֵּית
הַשְּׂדֵרוֹת וְהַבָּא אַחֲרֶיהָ יוּמַת בֶּחָרֶב כִּי
אָמַר הַכֹּהֵן לֹא תְמִיתוּהָ בֵּית יְהוָה׃
(טו) וַיָּשִׂימוּ לָהּ יָדַיִם וַתָּבוֹא אֶל־מְבוֹא
שַׁעַר־הַסּוּסִים בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיְמִיתוּהָ שָׁם׃
(טז) וַיִּכְרֹת יְהוֹיָדָע בְּרִית בֵּינוֹ וּבֵין כָּל־
הָעָם וּבֵין הַמֶּלֶךְ לִהְיוֹת לְעָם לַיהוָה׃
(יז) וַיָּבֹאוּ כָל־הָעָם בֵּית־הַבַּעַל וַיִּתְּצֻהוּ
וְאֶת־מִזְבְּחֹתָיו וְאֶת־צְלָמָיו שִׁבֵּרוּ וְאֵת
מַתָּן כֹּהֵן הַבַּעַל הָרְגוּ לִפְנֵי הַמִּזְבְּחוֹת׃

der Leibwache, aber zugleich das Gros der Leviten und der Familienhäupter den Aufstand unterstützten. Dadurch wurde der übrige Theil der Leibwache abgeschreckt, Athaljah, ganz verlassen, eilt allein in den Tempel, ob sie ihre Sache durch ihre Gegenwart noch retten könne, und darum mußte Jojada Waffen an die sonst unbewaffneten Leviten austheilen. Während nun der, den Leviten abgeneigte Verf. des B. der Kön. die ganze That den Obersten der Hunderte allein zuschieben will, doch verräth, daß es nicht ganz so gewesen sein kann, will der levitenfreundliche Verf. d. Chron. alles Verdienst den Leviten zusprechen, ohne jedoch die Obersten ganz entfernen zu können. Wir müssen vielmehr annehmen, daß die fünf Obersten mit dem, ihnen zu Gebote stehenden Theil der Leibwache die Hauptthätigkeit übernahmen, sich dabei aber auf das Gros der Leviten stützten, ohne welches sie leicht hätten überwunden werden können, so daß es allerdings als eine Levitenverschwörung unter Anführung von fünf Obersten und ihren Leuten bezeichnet werden muß. Indem hierdurch im B. Kön. Alles klar wird, müssen wir die weitere Ausmalung des Details dem Chron. selbst zuschreiben,

(יח) וישם יהוידע פקדת בית יהוה ביד
הכהנים הלוים אשר חלק דויד על־בית
יהוה להעלות עלות יהוה ככתוב
בתורת משה בשמחה ובשיר על ידי
דויד׃ (יט) ויעמד השוערים על־שערי
בית יהוה ולא־יבוא טמא לכל־דבר׃
(כ) ויקח את־שרי המאות ואת־האדירים
ואת־המושלים בעם ואת׀כל־עם הארץ
ויורד את־המלך מבית יהוה ויבאו
בתוך־שער העליון בית המלך ויושיבו
את־המלך על כסא הממלכה׃ (כא)
וישמחו כל־עם־הארץ והעיר שקטה
ואת־עתליהו המיתו בחרב׃

vor den Altären. 18. Und Jehojada setzte die Aemter ein in das Haus des Ewigen vermittelst der Priester, der Levijim, welche David über das Haus des Ewigen abgetheilt hatte, die Ganzopfer des Ewigen darzubringen, wie es in der Lehre Moscheh's geschrieben steht, mit Freude und mit Gesang nach David's Art. 19. Und er bestellte die Thürhüter an die Thore des Hauses des Ewigen, daß nicht hineingehe wer irgend wie unrein. 20. Und er nahm die Obersten der Hunderte und die Mächtigen und Herren im Volke und das ganze Volk des Landes, und führte den König hinab aus dem Hause des Ewigen, und sie zogen durch das oberste Thor in das Königshaus, und setzten den König auf den königlichen Thron. 21. Und es freuete sich alles Volk des Landes, und die Stadt war ruhig; Athaljahu aber hatten sie getödtet mit dem Schwerte. —

XV. Die Regierung Joasch'.

כד (א) בן־שבע שנים יואש במלכו
וארבעים שנה מלך בירושלם ושם אמו

24. 1. Sieben Jahre war Joasch alt, als er König ward, und vierzig Jahre regierte er in Jeruschalajim, und der Name seiner Mutter war

הל׳ בנעיא v. 18.
נ״א השערים v. 19. נ״א יבא ושניהם מלא׳
עפ״מ ibid.

wie dieser bei seiner Voraussetzung, daß die Leviten die Hauptthäter waren, sich nun das Einzelne so geschehen dachte. Dies geht daraus hervor, daß er die dreifache Aufstellung zwar den Levijim (מכם sich beziehend auf V. 3.) zuschreiben will (V. 4. לכהנים וללוים), aber durch Beibehaltung der Worte באי השבת gerade verräth, daß diese nicht gemeint sein können, da es sich ja jetzt um alle versammelten Leviten handelt, nicht um die an diesem Sabbath gerade ab- und antretenden Leviten; ferner verwirrt er sich durch die Worte בבית המלך, die durchaus hier nicht anders als „im Hause des Königs" verstanden werden können, und zwar auf die Leibwache, nicht aber auf die Levijim passen, die im Pallaste nichts zu thun gehabt. Zu dieser Ausmalung durch den Chron. von seiner Voraussetzung aus gehört auch die sorgfältige Sonderung (V. 5, 6.), daß ja nur Priester und Levijim das Heiligthum betreten, daß demnach V. 7. die Levijim den König umringen (und doch וכליו בידו wie Kön. V. 8.), daß ebendas. אל הבית für השדרות gesetzt ist, während der Chron. dies V. 14. beibehält; ferner V. 8. daß Jojada die abtretenden Abtheilungen zurückhalte, was hinsichtlich der Leibwache von Wichtigkeit, nicht aber in Bezug auf die Levijim, wenn diese Alle oder nur Viele versammlet waren. Dieselbe Mikrologie läßt den Chron. V. 13. במבוא einschieben, und die Sänger nicht vergessen. Bemerkenswerth ist es ferner, daß der Chron. die Obersten als Krieger nur da bezeichnet, wo es gilt, die Athaljah zu tödten, V. 14., und daß er ängstlich die כרי und רצים streicht, indem er V. 12. mit leichter Biegung „das herbeilaufende Volk" daraus macht und V. 20. ואת האדירים ואת המושלים בעם dafür setzt. Hingegen ist es leicht ersichtlich, daß der Verf. d. Kön. V. 18. hinter den Worten „und der (Hohe-) Priester setzte die Aemter in das Haus des Ewigen ein" absichtlich in seiner Abgeneigtheit wider die Leviten ungefähr das ausläßt, was der Chron. V. 18. enthält, so wie die kurze Andeutung V. 15., daß Athaljah nicht im Hause des Ewigen getödtet wurde (beim Chron. V. 14.), erweist, daß die Heiligkeit des Tempels allerdings sehr wahrgenommen worden. —

24. 8) **Regierung des Joasch** (K. 24.) Weniger als irgendwo findet hier eine wörtliche Uebereinstimmung

Zibjah aus Beer Scheba. 2. Und Joasch that das Rechte in den Augen des Ewigen so lange Jehojada, der Priester, lebte. 3. Und Jehojada nahm ihm zwei Weiber, und er zeugte Söhne und Töchter. 4. Und nachmals hatte Joasch im Herzen, das Haus des Ewigen zu erneuen. 5. Da versammelte er die Priester und die Levijim und sprach zu ihnen: Ziehet hinaus nach den Städten Jehudah's und sammlet von ganz Jisrael Geld, das Haus eures Gottes auszubessern, Jahr für Jahr, und ihr, eilet mit der Sache. Aber die Levijim eileten nicht. 6. Da berief der König Jehojada, den Obern, und sprach zu ihm: Warum hast du von den Levijim nicht geheischt, von Jehudah und Jeruschalajim die Steuer Moscheh's, des Dieners des Ewigen, und der Versammlung Jisraels für das Zelt des Zeugnisses einzubringen? 7. Denn Athaljahu, die Frevlerin, (und) ihre Söhne haben das Haus Gottes verwüstet, und auch alle Heiligthümer des Hauses des Ewigen für die

צִבְיָה מִבְּאֵר שָׁבַע׃ (ב) וַיַּעַשׂ יוֹאָשׁ
הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כָּל־יְמֵי יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן׃
(ג) וַיִּשָּׂא־לוֹ יְהוֹיָדָע נָשִׁים שְׁתָּיִם וַיּוֹלֶד
בָּנִים וּבָנוֹת׃ (ד) וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן הָיָה
עִם־לֵב יוֹאָשׁ לְחַדֵּשׁ אֶת־בֵּית יְהוָה׃
(ה) וַיִּקְבֹּץ אֶת־הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וַיֹּאמֶר
לָהֶם צְאוּ לְעָרֵי יְהוּדָה וְקִבְצוּ מִכָּל־
יִשְׂרָאֵל כֶּסֶף לְחַזֵּק ׀ אֶת־בֵּית אֱלֹהֵיכֶם
מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְאַתֶּם תְּמַהֲרוּ לַדָּבָר
וְלֹא מִהֲרוּ הַלְוִיִּם׃ (ו) וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ
לִיהוֹיָדָע הָרֹאשׁ וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ לֹא־
דָרַשְׁתָּ עַל־הַלְוִיִּם לְהָבִיא מִיהוּדָה
וּמִירוּשָׁלַםִ אֶת־מַשְׂאַת מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה
וְהַקָּהָל לְיִשְׂרָאֵל לְאֹהֶל הָעֵדוּת׃ (ז) כִּי
עֲתַלְיָהוּ הַמִּרְשַׁעַת בָּנֶיהָ פָרְצוּ אֶת־בֵּית
הָאֱלֹהִים וְגַם כָּל־קָדְשֵׁי בֵית־יְהוָה עָשׂוּ

mit der entsprechenden Stelle des B. d. Kön. statt, nämlich nur V. 1. 2. mit 2 Kön. 12, 1—3., dann einige Worte V. 11. mit das. V. 11., so wie Einiges in V. 26. mit das. V. 22. Die Darstellung des Chron. ist ausführlicher und bringt bedeutende Zusätze, während das B. d. Kön. aus sich selbst zeigt, daß es hier nur dürftiges Exzerpt liefert, vgl. z. B. V. 3. Obgleich nun die Differenzen nur Unbedeutendes betreffen, hat man sie dennoch sehr zum Nachtheil des Chron. ausgelegt, so daß sie berührt werden müssen. Die verschiedenen Relationen über die Tempelreparaturen geben dasselbe Resultat, daß die Priester und Leviten sich damit nicht beeilten, sondern den Befehl des Königs darüber lau behandelten. Beide Berichte haben dasselbe Geld im Sinne, die halbe Schekelsteuer und freiwillige Gaben. Ob nun die Priester es im Tempel empfangen oder es im Lande einziehen sollten, ist gleichgültig und konnte neben einander bestehen. Da dieses Geld zu den Einkünften der Priester gehörte, so kann es als keine Veruntreuung angesehen werden, wenn sie die Reparaturen unterließen, weshalb es B. Kön. V. 9. heißt ויאתו „die Priester willigten ein," und da nun B. Kön. die Priester die Gelder in Empfang nehmen und in den Kasten stecken, und die ganze Einrichtung mit diesem Kasten vom Hohenpriester treffen läßt (V. 10.), so ist es ganz falsch, daß das B. Kön. auf die Priester einen Makel werfen und der Chron. sie reinigen will, und es könnte eher das Gegentheil gefolgert werden. Diese neue Einrichtung hatte nun den Zweck, daß der Befehl des Königs wirklich ausgeführt werde und auch das Volk reichlicher zusteure. Auch der Widerspruch zwischen 2 Kön. 12, 14. und Chron. V. 14. ist mehr scheinbar, indem auch dort nur gesagt sein soll, daß sie, bevor nicht die Restauration des Tempels vollendet war, kein Geld auf Geräthe verwandten, also negativ, was der Chronist affirmativ: sie verwandten nur, was vom Bau übrig geblieben, auf Geräthe. — Ueber die Greuelthaten des Joasch enthält das B. Kön. nichts, setzt sie aber ausdrücklich durch V. 3. voraus und bestätigt sie durch V. 21., und es ist kein Grund vorhanden, die Richtigkeit der Angaben des Chron. zu bezweifeln. Hinsichtlich des Einfalls der Syrer findet kein Widerspruch zwischen Kön. V. 18. 19. und Chron. V. 23. 24. statt, denn der Chron. sagt nur, die Syrer zogen אל „wider" oder „nach" Jehudah und Jerusch., nicht aber daß sie Jerusch. erobert hätten. Auch versteht es sich, daß Joasch erst geschlagen worden, bevor er die Syrer von Jerusch. abkaufte. Der Chronist nennt den einen Verschwörer זבד statt יוזכר, offenbar verschiedene Schreibeart, und macht שמעת zu einer Ammonitin, läßt dann שמר heißen: שמרית und nennt diese eine Moabiterin. Da er keinen Grund hatte, die Mörder Joasch' zu Söhnen Fremder zu machen, so können diese Angaben nicht mit Recht bemängelt werden. — 7. בניה für ובניה, Rdak: die

לַבְּעָלִים׃ (ח) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲשׂוּ אֲרוֹן
אֶחָד וַיִּתְּנֻהוּ בְּשַׁעַר בֵּית־יְהֹוָה חוּצָה׃
(ט) וַיִּתְּנוּ־קוֹל בִּיהוּדָה וּבִירוּשָׁלִַם לְהָבִיא
לַיהֹוָה מַשְׂאַת מֹשֶׁה עֶבֶד־הָאֱלֹהִים עַל־
יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר׃ (י) וַיִּשְׂמְחוּ כָל־הַשָּׂרִים
וְכָל־הָעָם וַיָּבִיאוּ וַיַּשְׁלִיכוּ לָאָרוֹן עַד־
לְכַלֵּה׃ (יא) וַיְהִי בְּעֵת יָבִיא אֶת־הָאָרוֹן
אֶל־פְּקֻדַּת הַמֶּלֶךְ בְּיַד הַלְוִיִּם וְכִרְאוֹתָם
כִּי־רַב הַכֶּסֶף וּבָא סוֹפֵר הַמֶּלֶךְ וּפְקִיד
כֹּהֵן הָרֹאשׁ וִיעָרוּ אֶת־הָאָרוֹן וְיִשָּׂאֻהוּ
וִישִׁיבֻהוּ אֶל־מְקֹמוֹ כֹּה עָשׂוּ לְיוֹם בְּיוֹם
וַיַּאַסְפוּ־כֶסֶף לָרֹב׃ (יב) וַיִּתְּנֵהוּ הַמֶּלֶךְ
וִיהוֹיָדָע אֶל־עוֹשֵׂה מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית־
יְהֹוָה וַיִּהְיוּ שֹׂכְרִים חֹצְבִים וְחָרָשִׁים
לְחַדֵּשׁ בֵּית יְהֹוָה וְגַם לְחָרָשֵׁי בַרְזֶל
וּנְחֹשֶׁת לְחַזֵּק אֶת־בֵּית יְהֹוָה׃ (יג) וַיַּעֲשׂוּ
עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה וַתַּעַל אֲרוּכָה לַמְּלָאכָה
בְּיָדָם וַיַּעֲמִידוּ אֶת־בֵּית הָאֱלֹהִים עַל־
מַתְכֻּנְתּוֹ וַיְאַמְּצֻהוּ׃ (יד) וּכְכַלּוֹתָם הֵבִיאוּ
לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וִיהוֹיָדָע אֶת־שְׁאָר הַכֶּסֶף
וַיַּעֲשֵׂהוּ כֵלִים לְבֵית־יְהֹוָה כְּלֵי שָׁרֵת
וְהַעֲלוֹת וְכַפּוֹת וּכְלֵי זָהָב וָכָסֶף וַיִּהְיוּ
מַעֲלִים עֹלוֹת בְּבֵית־יְהֹוָה תָּמִיד כֹּל יְמֵי
יְהוֹיָדָע׃ (טו) וַיִּזְקַן יְהוֹיָדָע וַיִּשְׂבַּע יָמִים
וַיָּמֹת בֶּן־מֵאָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּמוֹתוֹ׃
(טז) וַיִּקְבְּרֻהוּ בְעִיר־דָּוִיד עִם־הַמְּלָכִים
כִּי־עָשָׂה טוֹבָה בְּיִשְׂרָאֵל וְעִם־הָאֱלֹהִים

עטי' לְיוֹם ׀ בְּיוֹם v. 11. נ"א וַיַּאַסְפוּ־ ibid.
עטי' וַיְאַמְּצֻהוּ v. 13.
נ"א וְעִם v. 16.

Bealim verwendet. 8. Da befahl der König, und man machte eine Lade und stellte sie in das Thor des Hauses des Ewigen draußen. 9. Und man verkündigte in Jehudah und Jeruschalajim, dem Ewigen die Steuer Moscheh's, des Dieners Gottes, auf Jisrael in der Wüste, zu bringen. 10. Da freueten sich alle Fürsten und das ganze Volk, und brachten und warfen in die Lade bis sie voll war. 11. Und es war zur Zeit, da man die Lade vor das Amt des Königs durch die Levijim brachte, und wenn sie sahen, daß des Geldes viel war, so ging der Schreiber des Königs und der Beamte des obersten Priesters, und leerten die Lade, und trugen sie wieder an ihren Ort zurück. So thaten sie Tag für Tag, und sammelten Geld in Fülle. 12. Und der König und Jehojada gaben es den Werkführern bei der Arbeit am Hause des Ewigen, und sie dingten Steinhauer und Zimmerer, das Haus des Ewigen zu erneuen, und auch Eisen- und Kupferschmiede, das Haus des Ewigen auszubessern. 13. Und so thaten die Werkführer, und das Werk erhielt Ausbesserung durch sie, und sie stellten das Haus Gottes wieder her nach seinen Maßen und festigten es. 14. Und als sie vollendet hatten, brachten sie vor den König und Jehojada den Rest des Geldes, und er machte daraus Geräthe für das Haus des Ewigen, Dienst- und Opfergeräthe und Schalen und goldene und silberne Geräthe, und sie brachten Opfer im Hause des Ewigen dar beständig, so lange Jehojada lebte. 15. Und Jehojada ward alt und lebenssatt und starb, hundert und dreißig Jahre war er, als er starb. 16. Und man begrub ihn in der Stadt David's bei den Königen, denn er hatte Gutes gethan an Jisrael und für Gott und dessen

וּבֵיתֽוֹ׃ (יז) וְאַחֲרֵי מוֹת יְהוֹיָדָע בָּאוּ שָׂרֵי
יְהוּדָה וַיִּֽשְׁתַּחֲווּ לַמֶּלֶךְ אָז שָׁמַע הַמֶּלֶךְ
אֲלֵיהֶֽם׃ (יח) וַיַּעַזְבוּ אֶת־בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵי
אֲבוֹתֵיהֶם וַיַּעַבְדוּ אֶת־הָאֲשֵׁרִים וְאֶת־
הָעֲצַבִּים וַֽיְהִי־קֶצֶף עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם
בְּאַשְׁמָתָם זֹֽאת׃ (יט) וַיִּשְׁלַח בָּהֶם נְבִאִים
לַהֲשִׁיבָם אֶל־יְהוָה וַיָּעִידוּ בָם וְלֹא הֶאֱזִֽינוּ׃
(כ) וְרוּחַ אֱלֹהִים לָֽבְשָׁה אֶת־זְכַרְיָה בֶּן־
יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וַיַּעֲמֹד מֵעַל לָעָם וַיֹּאמֶר
לָהֶם כֹּה ׀ אָמַר הָאֱלֹהִים לָמָה אַתֶּם
עֹבְרִים אֶת־מִצְוֹת יְהוָה וְלֹא תַצְלִיחוּ כִּֽי־
עֲזַבְתֶּם אֶת־יְהוָה וַיַּעֲזֹב אֶתְכֶֽם׃ (כא)
וַיִּקְשְׁרוּ עָלָיו וַיִּרְגְּמֻהוּ אֶבֶן בְּמִצְוַת
הַמֶּלֶךְ בַּחֲצַר בֵּית יְהוָֽה׃ (כב) וְלֹֽא־זָכַר
יוֹאָשׁ הַמֶּלֶךְ הַחֶסֶד אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוֹיָדָע
אָבִיו עִמּוֹ וַיַּהֲרֹג אֶת־בְּנוֹ וּכְמוֹתוֹ אָמַר
יֵרֶא יְהוָה וְיִדְרֹֽשׁ׃ (כג) וַיְהִי ׀ לִתְקוּפַת
הַשָּׁנָה עָלָה עָלָיו חֵיל אֲרָם וַיָּבֹאוּ אֶל־
יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם וַיַּשְׁחִיתוּ אֶת־כָּל־שָׂרֵי
הָעָם מֵעָם וְכָל־שְׁלָלָם שִׁלְּחוּ לְמֶלֶךְ
דַּרְמָֽשֶׂק׃ (כד) כִּי בְמִצְעַר אֲנָשִׁים בָּאוּ ׀
חֵיל אֲרָם וַֽיהוָה נָתַן בְּיָדָם חַיִל לָרֹב
מְאֹד כִּי עָזְבוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם
וְאֶת־יוֹאָשׁ עָשׂוּ שְׁפָטִים׃ (כה) וּבְלֶכְתָּם
מִמֶּנּוּ כִּֽי־עָזְבוּ אֹתוֹ בְּמַחֲלִיִים רַבִּים
הִֽתְקַשְּׁרוּ עָלָיו עֲבָדָיו בִּדְמֵי בְּנֵי יְהוֹיָדָע
הַכֹּהֵן וַיַּהַרְגֻהוּ עַל־מִטָּתוֹ וַיָּמֹת וַֽיִּקְבְּרֻהוּ

נ״א לָֽבְשָׁה v. 20.
נ״א וּבְמוֹתוֹ v. 22.
נ״א בלא פסיק v. 24.

Haus. 17. Aber nach dem Tode Jehojada's
kamen die Fürsten von Jehudah und bückten
sich vor dem Könige: da hörte der König auf
sie. 18. Und sie verließen das Haus des Ewigen,
des Gottes ihrer Väter, und dienten den Astar-
arten und Götzen: da kam Zorn über Jehudah
und Jeruschalajim, als sie sich so verschuldeten.
19. Und er sandte Propheten wider sie, sie zum
Ewigen zurückzuführen; diese verwarnten sie,
aber sie hörten nicht darauf. 20. Und der Geist
Gottes umhüllete den Secharjah, Sohn Jeho-
jada's, des Priesters, und er trat auf vor dem
Volke und sprach zu ihnen: Also spricht Gott:
warum übertretet ihr die Gebote des Ewigen?
So wird es euch nicht gedeihen; so ihr den
Ewigen verlasset, wird er euch verlassen!
21. Da verschworen sie sich wider ihn, und
steinigten ihn auf den Befehl des Königs im
Hofe des Hauses des Ewigen. 22. Und nicht
gedachte der König Joasch der Liebe, die Jeho-
jada, dessen Vater, an ihm geübet, und brachte
seinen Sohn um; aber als dieser starb, sprach
er: Der Ewige sieht und ahndet es! 23. Und
es geschah nach Verlauf des Jahres zog wider
ihn ein Heer Aram's herauf, und sie kamen gen
Jehudah und Jeruschalajim und brachten alle
Obersten des Volkes aus dem Volke um, und
all ihre Beute sandten sie zum Könige von
Darmeßek. 24. Zwar mit geringer Mannschaft
kam das Heer Aram's, aber der Ewige gab in
ihre Hand ein sehr großes Heer, weil sie den
Ewigen, den Gott ihrer Väter, verlassen hatten.
Und an Joasch übten sie Gericht aus. 25. Als
sie aber von ihm abgezogen waren, da sie ihn
in schwerer Krankheit verließen, verschworen sich
seine Diener wider ihn wegen des Blutes der
Söhne Jehojada's, des Priesters, und tödteten
ihn auf seinem Bette, und er starb; und sie be-

בְּעִיר דָּוִיד וְלֹא קְבָרֻהוּ בְּקִבְרוֹת
הַמְּלָכִים׃ (כו) וְאֵלֶּה הַמִּתְקַשְּׁרִים עָלָיו
זָבָד בֶּן־שִׁמְעָת הָעַמּוֹנִית וִיהוֹזָבָד בֶּן־
שִׁמְרִית הַמּוֹאָבִית׃ (כז) וּבָנָיו וְרֹב הַמַּשָּׂא
עָלָיו וִיסוֹד בֵּית הָאֱלֹהִים הִנָּם כְּתוּבִים
עַל־מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים וַיִּמְלֹךְ אֲמַצְיָהוּ
בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃

כה (א) בֶּן־עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה מָלַךְ
אֲמַצְיָהוּ וְעֶשְׂרִים וָתֵשַׁע שָׁנָה מָלַךְ
בִּירוּשָׁלָםִ וְשֵׁם אִמּוֹ יְהוֹעַדָּן מִירוּשָׁלָיִם׃
(ב) וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה רַק לֹא
בְּלֵבָב שָׁלֵם׃ (ג) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר חָזְקָה
הַמַּמְלָכָה עָלָיו וַיַּהֲרֹג אֶת־עֲבָדָיו הַמַּכִּים
אֶת־הַמֶּלֶךְ אָבִיו׃ (ד) וְאֶת־בְּנֵיהֶם לֹא
הֵמִית כִּי כַכָּתוּב בַּתּוֹרָה בְּסֵפֶר מֹשֶׁה
אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לֵאמֹר לֹא־יָמוּתוּ אָבוֹת
עַל־בָּנִים וּבָנִים לֹא־יָמוּתוּ עַל־אָבוֹת כִּי
אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יָמוּתוּ׃ (ה) וַיִּקְבֹּץ אֲמַצְיָהוּ
אֶת־יְהוּדָה וַיַּעֲמִידֵם לְבֵית־אָבוֹת לְשָׂרֵי
הָאֲלָפִים וּלְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת לְכָל־יְהוּדָה
וּבִנְיָמִן וַיִּפְקְדֵם לְמִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה
וָמַעְלָה וַיִּמְצָאֵם שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף בָּחוּר
יוֹצֵא צָבָא אֹחֵז רֹמַח וְצִנָּה׃ (ו) וַיִּשְׂכֹּר

v. 26. נ"א שִׁמְעַת
v. 27. ירב קרי

gruben ihn in der Stadt David's, aber begruben ihn nicht in den Begräbnissen der Könige.
26. Und diese sind die Verschwörer wider ihn: Sabad, Sohn Schimeath's der Ammonitin, und Jehosabad, Sohn Schimrith's der Moabitin.
27. Und seine Söhne und die große Weißsagung wider ihn und die Gründung des Hauses Gottes, siehe, sie sind beschrieben in der Erklärung des Buches der Könige; und König ward Amazjahu, sein Sohn, an seiner Statt. —

XVI. Regierung Amazjahu's.

25. 1. Fünf und zwanzig Jahre alt ward Amazjahu König, und neun und zwanzig Jahre regierte er in Jeruschalajim, und seiner Mutter Name war Jehoaddan aus Jeruschalajim.
2. Und er that das Rechte in den Augen des Ewigen, nur nicht mit ganzen Herzen.
3. Und es geschah als das Königthum fest war bei ihm, da brachte er seine Diener um, die den König, seinen Vater, erschlagen.
4. Aber ihre Söhne tödtete er nicht, sondern wie geschrieben steht in der Lehre, im Buche Moscheh's, daß der Ewige geboten, sprechend: die Väter sollen nicht sterben um der Söhne willen, und die Söhne sollen nicht sterben um der Väter willen, sondern jeder soll ob seiner Sünde sterben.
5. Und Amazjahu sammelte Jehudah, und stellte sie nach Stammhäusern unter Obersten der Tausende und Obersten der Hunderte auf, ganz Jehudah und Binjamin, und musterte sie von zwanzigsten Jahre und darüber, und befand ihrer drei mal hundert tausend Auserlesene, die im Heere auszogen, führend Speer und Schild.
6. Und er dingete

Athalj. von einem andern Mann gehabt hat; allein es ist in Unbestimmtheit gesagt wie V. 25. בדמי בני יהוידע. And. lesen „ihr Sohn," And. „ihre Bauleute." — 27. משא am besten mit Rdak. als Weißsagung nach V. 19. And. „die Menge der ihm aufgelegten Strafen," oder „Geschenke an ihn," oder „Steuern unter ihm." — S. übrigens noch Einleit. zur Chronik. —

25. 9) Regierung Amazjahu's (K. 25.) — 1—4. gleich 2 Kön. 14, 2—6., nur daß V. 2. ולא בלבב שלם steht, statt einiger weiteren Bemerkungen des B. Kön. — 5—16. Der Krieg mit Edom. Der Chron. bringt hier

von Jisrael hunderttausend Kriegeshelden für
hundert Kikkar Silber. 7. Aber ein Mann
Gottes kam zu ihm sprechend: O König, nicht
ziehe mit dir ein Heer von Jisrael, denn nicht
ist der Ewige mit Jisrael, mit allen Söhnen
Ephrajim's. 8. Sondern ziehe du, thue es, sei
stark zum Kriege: es würde dich Gott stürzen
vor dem Feinde, denn bei Gott ist Kraft zu
helfen und zu stürzen. 9. Da sprach Amazjahu
zu dem Mann Gottes: Was ist aber zu thun
mit den hundert Kikkar, die ich der Schaar von
Jisrael gegeben? Und der Mann Gottes sprach:
Es steht bei Gott, dir mehr zu geben als dieses.
10. Da sonderte Amazjahu sie ab, nämlich die
Schaar, die zu ihm aus Ephrajim gekommen,
nach ihrer Heimath zu ziehen; und ihr Zorn
entbrannte sehr wider Jehudah, und sie kehrten
nach ihrer Heimath mit entbranntem Zorne zu-
rück. 11. Aber Amazjahu stärkte sich, und
führte sein Volk, und zog nach dem Salzthale,
und schlug die Söhne Seïrs, zehn tausend;
12. und zehntausend nahmen die Söhne Jehu-
da's lebendig gefangen, und führten sie auf die
Spitze des Felsens, und stürzten sie von der
Spitze des Felsens, und alle wurden zerschmet-
tert. 13. Aber die Männer der Schaar, welche
Amazjahu zurückgesandt, mit ihm nicht in den
Krieg zu ziehen, diese fielen in die Städte von
Jehudah ein, von Schomron bis Beth-Choron,
und erschlugen von ihnen drei tausend, un der-
beuteten viele Beute. 14. Da geschah es,
nachdem Amazjahu zurückgekehrt von dem
Siege über die Adomim, brachte er die Götter

מִיִּשְׂרָאֵל מֵאָה אֶלֶף גִּבּוֹר חָיִל בְּמֵאָה
כִּכַּר־כָּסֶף׃ (ז) וְאִישׁ הָאֱלֹהִים בָּא אֵלָיו
לֵאמֹר הַמֶּלֶךְ אַל־יָבוֹא עִמְּךָ צְבָא יִשְׂרָאֵל
כִּי אֵין יְהוָה עִם־יִשְׂרָאֵל כֹּל בְּנֵי אֶפְרָיִם׃
(ח) כִּי אִם־בֹּא אַתָּה עֲשֵׂה חֲזַק לַמִּלְחָמָה
יַכְשִׁילְךָ הָאֱלֹהִים לִפְנֵי אוֹיֵב כִּי יֶשׁ־כֹּחַ
בֵּאלֹהִים לַעְזוֹר וּלְהַכְשִׁיל׃ (ט) וַיֹּאמֶר
אֲמַצְיָהוּ לְאִישׁ הָאֱלֹהִים וּמַה־לַּעֲשׂוֹת
לִמְאַת הַכִּכָּר אֲשֶׁר נָתַתִּי לִגְדוּד יִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים יֵשׁ לַיהוָה לָתֶת
לְךָ הַרְבֵּה מִזֶּה׃ (י) וַיַּבְדִּילֵם אֲמַצְיָהוּ
לְהַגְּדוּד אֲשֶׁר־בָּא אֵלָיו מֵאֶפְרַיִם לָלֶכֶת
לִמְקוֹמָם וַיִּחַר אַפָּם מְאֹד בִּיהוּדָה
וַיָּשׁוּבוּ לִמְקוֹמָם בָּחֳרִי־אָף׃ (יא)
וַאֲמַצְיָהוּ הִתְחַזַּק וַיִּנְהַג אֶת־עַמּוֹ וַיֵּלֶךְ
גֵּיא הַמֶּלַח וַיַּךְ אֶת־בְּנֵי־שֵׂעִיר עֲשֶׂרֶת
אֲלָפִים׃ (יב) וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים חַיִּים שָׁבוּ
בְּנֵי יְהוּדָה וַיְבִיאוּם לְרֹאשׁ הַסָּלַע
וַיַּשְׁלִיכוּם מֵרֹאשׁ הַסֶּלַע וְכֻלָּם נִבְקָעוּ׃
(יג) וּבְנֵי הַגְּדוּד אֲשֶׁר הֵשִׁיב אֲמַצְיָהוּ
מִלֶּכֶת עִמּוֹ לַמִּלְחָמָה וַיִּפְשְׁטוּ בְּעָרֵי
יְהוּדָה מִשֹּׁמְרוֹן וְעַד־בֵּית חוֹרוֹן וַיַּכּוּ
מֵהֶם שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַיָּבֹזּוּ בִּזָּה רַבָּה׃
(יד) וַיְהִי אַחֲרֵי בוֹא אֲמַצְיָהוּ מֵהַכּוֹת
אֶת־אֲדוֹמִים וַיָּבֵא אֶת־אֱלֹהֵי בְּנֵי שֵׂעִיר

יתיר ו׳ v. 9.

zunächst einen Zusatz über die Annahme von jisraelit. Hülfstruppen, die aber Amazj. auf Anrathen eines Propheten wieder entließ. Für die Richtigkeit des Berichts bürgt, wie Keil bemerkt, daß die Einfälle der entlassenen Jisr. später Ursache des Krieges mit Joasch von Jisr. ward V. 13. 17., während das B. Kön. sehr abgebrochen erzählt; außerdem das psychologisch richtige Bedauern über die dann umsonst ausgegebenen 100 Talente Silber zur Anwerbung. — Der Nachdruck in V. 8. liegt auf אתה sc. לבדך, im Gegensatz zu V. 7.; daher כי אם „sondern" und יכשילך „es würde dich ff." Zunz sehr hart und zusammenhanglos: „Aber wenn du gehst — sei thätig und stark für den Krieg, dennoch

וַיַּעֲמִידֵם לוֹ לֵאלֹהִים וְלִפְנֵיהֶם יִשְׁתַּחֲוֶה
וְלָהֶם יְקַטֵּר׃ (טו) וַיִּחַר־אַף יְהוָה
בַּאֲמַצְיָהוּ וַיִּשְׁלַח אֵלָיו נָבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו
לָמָּה דָרַשְׁתָּ אֶת־אֱלֹהֵי הָעָם אֲשֶׁר לֹא־
הִצִּילוּ אֶת־עַמָּם מִיָּדֶךָ׃ (טז) וַיְהִי׀ בְּדַבְּרוֹ
אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הַלְיוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ נְתַנּוּךָ
חֲדַל־לְךָ לָמָּה יַכּוּךָ וַיֶּחְדַּל הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר
יָדַעְתִּי כִּי־יָעַץ אֱלֹהִים לְהַשְׁחִיתֶךָ כִּי־
עָשִׂיתָ זֹּאת וְלֹא שָׁמַעְתָּ לַעֲצָתִי׃ (יז)
וַיִּוָּעַץ אֲמַצְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּשְׁלַח אֶל־
יוֹאָשׁ בֶּן־יְהוֹאָחָז בֶּן־יֵהוּא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
לֵאמֹר לְךָ נִתְרָאֶה פָנִים׃ (יח) וַיִּשְׁלַח
יוֹאָשׁ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל אֶל־אֲמַצְיָהוּ מֶלֶךְ־
יְהוּדָה לֵאמֹר הַחוֹחַ אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן
שָׁלַח אֶל־הָאֶרֶז אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן לֵאמֹר
תְּנָה אֶת־בִּתְּךָ לִבְנִי לְאִשָּׁה וַתַּעֲבֹר חַיַּת
הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן וַתִּרְמֹס אֶת־הַחוֹחַ׃
(יט) אָמַרְתָּ הִנֵּה הִכִּיתָ אֶת־אֱדוֹם וּנְשָׂאֲךָ
לִבְּךָ לְהַכְבִּיד עַתָּה שְׁבָה בְּבֵיתֶךָ לָמָּה
תִתְגָּרֶה בְּרָעָה וְנָפַלְתָּ אַתָּה וִיהוּדָה
עִמָּךְ׃ (כ) וְלֹא־שָׁמַע אֲמַצְיָהוּ כִּי
מֵהָאֱלֹהִים הִיא לְמַעַן תִּתָּם בְּיָד כִּי דָרְשׁוּ
אֵת אֱלֹהֵי אֱדוֹם׃ (כא) וַיַּעַל יוֹאָשׁ מֶלֶךְ־

עטי׳ יָדַעְתִּי v. 16. נ״א זאת ibid.
נ״א תְּנָה־ v. 18. נ״א בִּתְּךָ ibid.
עטי׳ מֵהָאֱלֹהִים v. 20.

der Söhne Seïr's mit, und stellte sie sich als Götter auf, und vor ihnen beugte er sich, und ihnen opferte er.
15. Da entbrannte der Zorn des Ewigen über Amazjahu, und er sandte einen Propheten zu ihm, der zu ihm sprach: Warum suchst du die Götter des Volkes, welche ihr Volk nicht aus deiner Hand retteten?
16. Und es war als dieser zu ihm redete, sprach er zu ihm: Haben wir dich zum Rathgeber des Königs gemacht? Laß ab, warum soll man dich schlagen? Da ließ der Prophet ab, und sprach: Ich weiß, daß Gott dich zu verderben beschlossen, daß du dies gethan und nicht auf meinen Rath gehört.
17. Und es berieth sich Amazjahu, König von Jehudah, und sandte an Joasch, den Sohn Jehoachas', des Sohnes Jehu's, den König von Jisrael, sprechend: Komm, wir wollen uns in's Auge schauen!
18. Da sandte Joasch, König von Jisrael, an Amazjahu, König von Jehudah, sprechend: Der Dornstrauch auf dem Lebanon sandte zur Zeder auf dem Lebanon, sprechend: gieb deine Tochter meinem Sohne zum Weibe! Aber das Wild des Feldes auf dem Lebanon lief darüber und zertrat den Dornstrauch.
19. Du dachtest, siehe, du hast Edom geschlagen, nun überhebt sich dein Herz, Ruhm zu suchen: aber bleib jetzt in deinem Hause; warum wolltest du dich einlassen in's Unglück, daß du fallest, du und Jehudah mit Dir?
20. Aber Amazjahu hörte nicht; denn von Gott war's, um sie preiszugeben, weil sie die Götter Edom's gesucht.
21. Da zog Joasch,

wird Gott dich stürzen ff." — In V. 11. Uebereinstimmung mit 2 Kön. 14, 7. Während aber da Amazj. die edom. Hauptstadt Sela einnimmt, erzählt der Chron., daß Juda noch 10,000 Edom. gefangen genommen und sie vom Felsen (סלע) gestürzt hätte. Diese Anspielung darf uns nicht irre machen, vielmehr mögen die Judäer nach der Eroberung Sela's gerade um dieses Namens willen die Edom. vom Felsen (סלע) gestürzt haben, indem sie sagten: Felsen habt ihr eure Stadt genannt und euch auf sie wie auf einen Felsen verlassen, so sollt ihr vom Felsen gestürzt werden. Beweis hierfür liefert, daß Amazj., wie B. Kön. hierbei berichtet, die Stadt Joktheel nannte, also statt „Felsen" „von Gott unterjocht." Daß übrigens Sela eine Felsen- und Klippenstadt war, s. Anm. zur St. d. B. Kön. — Daß der siegreiche

יִשְׂרָאֵל וַיִּתְרָאוּ פָנִים הוּא וַאֲמַצְיָהוּ
מֶלֶךְ־יְהוּדָה בְּבֵית שֶׁמֶשׁ אֲשֶׁר לִיהוּדָה׃
(כב) וַיִּנָּגֶף יְהוּדָה לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּנֻסוּ אִישׁ
לְאֹהָלָיו׃ (כג) וְאֵת אֲמַצְיָהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה
בֶּן־יוֹאָשׁ בֶּן־יְהוֹאָחָז תָּפַשׂ יוֹאָשׁ מֶלֶךְ־
יִשְׂרָאֵל בְּבֵית שָׁמֶשׁ וַיְבִיאֵהוּ יְרוּשָׁלַםִ
וַיִּפְרֹץ בְּחוֹמַת יְרוּשָׁלַםִ מִשַּׁעַר אֶפְרַיִם
עַד־שַׁעַר הַפּוֹנֶה אַרְבַּע מֵאוֹת אַמָּה׃
(כד) וְכָל־הַזָּהָב וְהַכֶּסֶף וְאֵת כָּל־הַכֵּלִים
הַנִּמְצְאִים בְּבֵית־הָאֱלֹהִים עִם־עֹבֵד אֱדוֹם
וְאֶת־אֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֵת בְּנֵי
הַתַּעֲרֻבוֹת וַיָּשָׁב שֹׁמְרוֹן׃ (כה) וַיְחִי
אֲמַצְיָהוּ בֶן־יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יְהוּדָה אַחֲרֵי
מוֹת יוֹאָשׁ בֶּן־יְהוֹאָחָז מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה׃ (כו) וְיֶתֶר דִּבְרֵי
אֲמַצְיָהוּ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרוֹנִים הֲלֹא
הִנָּם כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה
וְיִשְׂרָאֵל׃ (כז) וּמֵעֵת אֲשֶׁר־סָר אֲמַצְיָהוּ
מֵאַחֲרֵי יְהֹוָה וַיִּקְשְׁרוּ עָלָיו קֶשֶׁר
בִּירוּשָׁלַםִ וַיָּנָס לָכִישָׁה וַיִּשְׁלְחוּ אַחֲרָיו
לָכִישָׁה וַיְמִיתֻהוּ שָׁם׃ (כח) וַיִּשָּׂאֻהוּ עַל־
הַסּוּסִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר
יְהוּדָה׃

נ״א יְרוּשָׁלָם v. 23. נ״א יְרוּשָׁלָם ibid.
נ״א הַכֵּלִים v. 24. נ״א אוֹצְרוֹת ibid.
עט׳ מֵאַחֲרֵי v. 27.

König von Jisrael, heran, und sie sahen einander in's Angesicht, er und Amazjahu, König von Jehudah, in Bethschemesch, das Jehudah gehört. 22. Und Jehudah ward geschlagen vor Jisrael, und sie flohen, ein Jeglicher nach seinem Zelte. 23. Und Amazjahu, den König von Jehudah, Sohn Joasch', Sohnes Achasjahu's, nahm gefangen Joasch, der König von Jisrael, in Bethschemesch, und brachte ihn nach Jeruschalajim, und zersprengte die Mauer Jeruschalajim's, vom Thore Ephrajim bis zum Eckthore, vier hundert Ellen; 24. (und nahm) alles Gold und Silber und alle Geräthe, die sich fanden im Hause Gottes bei Obed-Edom, und die Schätze des Königshauses und Geißeln, und kehrte zurück nach Schomron. 25. Und es lebte Amazjahu, Sohn Joasch', König von Jehudah, nach dem Tode Joasch', Sohnes Jehoachas', Königs von Jisrael, funfzehn Jahre. 26. Die übrige Geschichte Amazjahu's aber, die frühere und spätere, siehe, die ist geschrieben im Buche der Könige von Jehudah und Jisrael. 27. Und seit der Zeit, da Amazjahu vom Ewigen wich, knüpften sie eine Verschwörung gegen ihn in Jeruschalajim an, daß er nach Lachisch floh, und sie sandten ihm nach gen Lachisch, und tödteten ihn daselbst. 28. Und sie brachten ihn auf Pferden, und begruben ihn bei seinen Vätern in der Stadt Jehudah's. —

und darum übermüthige (s. V. 17. 18.) Amazj. die edomit. Götzen zuerst als Triumphzeichen aufstellte, dann auch verehrte, liegt ganz in der Anschauung des Alterthums. — 17—28. Uebereinstimmend mit 2 Kön. 14, 8—14. 17—20. nur daß V. 20. 27. einige fromme Worte vom Chron. hineingestreut sind, u. V. 24 בבית האלהים עם עבד אדם steht, statt Kön. V. 14. einfach בבית ה׳. Die jüd. Erklärer nehmen Obed-Edom für den Aufseher der Schätze an. Wir möchten glauben, daß עצבי אדום gestanden, von denen es oben hieß: ויעמידם לו לאלהים V. 14., und da עצב oft mit כסף וזהב zusammensteht. — In V. 23. steht wieder יהואחז für אחזיהו wie 21, 17. — Am Beginn d. V. 24. fehlt ולקח, das B. Kön. V. 14. steht. —

XVII. Die Regierung Ussijahu's.

26. 1. Da nahm das ganze Volk von Jehudah den Ussijahu, er war aber sechszehn Jahre alt, und machte ihn zum König an seines Vaters Amazjahu's Statt. 2. Derselbige bauete Eloth und brachte es zurück an Jehudah, nachdem der König sich zu seinen Vätern gelegt. 3. Sechszehn Jahre war Ussijahu alt, als er König ward, und zwei und funfzig Jahre regierte er in Jeruschalajim, und seiner Mutter Name war Jechaljah aus Jeruschalajim. 4. Und er that das Rechte in den Augen des Ewigen, ganz so wie sein Vater Amazjahu gethan. 5. Und er war eifrig Gott zu suchen, so lange Secharjahu lebte, der des Schauens Gottes kundig; und so lange er den Ewigen suchte, gab ihm Gott Glück. 6. Da zog er aus und stritt wider die Pelischthim, und zersprengte die Mauer von Gath und die Mauer von Jabneh und die Mauer von Aschdod, und bauete Städte in Aschdod und unter den Pelischthim. 7. Ihm half aber Gott wider die Pelischthim und Arbim, die in Gur-Baal wohnen, und die Meunim, 8. und die Ammonim gaben Ussijahu Geschenke, und sein Ruf ging bis gen Mizrajim, denn er ward überaus mächtig. 9. Und Ussi-

כו (א) וַיִּקְחוּ כָּל־עַם יְהוּדָה אֶת־עֻזִּיָּהוּ
וְהוּא בֶּן־שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ
תַּחַת אָבִיו אֲמַצְיָהוּ׃ (ב) הוּא בָּנָה אֶת־
אֵילוֹת וַיְשִׁיבֶהָ לִיהוּדָה אַחֲרֵי שְׁכַב־
הַמֶּלֶךְ עִם־אֲבֹתָיו׃ (ג) בֶּן־שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה
שָׁנָה עֻזִּיָּהוּ בְמָלְכוֹ וַחֲמִשִּׁים וּשְׁתַּיִם
שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ יְכִילְיָה
מִן־יְרוּשָׁלִָם׃ (ד) וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי
יְהוָה כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה אֲמַצְיָהוּ אָבִיו׃
(ה) וַיְהִי לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים בִּימֵי זְכַרְיָהוּ
הַמֵּבִין בִּרְאֹת הָאֱלֹהִים וּבִימֵי דָּרְשׁוֹ
אֶת־יְהוָה הִצְלִיחוֹ הָאֱלֹהִים׃ (ו) וַיֵּצֵא
וַיִּלָּחֶם בַּפְּלִשְׁתִּים וַיִּפְרֹץ אֶת־חוֹמַת גַּת
וְאֵת חוֹמַת יַבְנֵה וְאֵת חוֹמַת אַשְׁדּוֹד
וַיִּבְנֶה עָרִים בְּאַשְׁדּוֹד וּבַפְּלִשְׁתִּים׃
(ז) וַיַּעְזְרֵהוּ הָאֱלֹהִים עַל־פְּלִשְׁתִּים וְעַל־
הָעַרְבִיִּים הַיֹּשְׁבִים בְּגוּר־בָּעַל וְהַמְּעוּנִים׃
(ח) וַיִּתְּנוּ הָעַמּוֹנִים מִנְחָה לְעֻזִּיָּהוּ וַיֵּלֶךְ
שְׁמוֹ עַד־לְבוֹא מִצְרַיִם כִּי הֶחֱזִיק עַד־
לְמָעְלָה׃ (ט) וַיִּבֶן עֻזִּיָּהוּ מִגְדָּלִים

יתיר ו׳ v. 3.
נ״א וַיְהִי v. 5. עטי׳ לִדְרוֹשׁ ibid. בִּרְאֹת ibid.
יתיר ו׳ v. 7.

26. 10) **Regierung Ussijahu's.** (K. 26.) Der Name dieses Königs ist im B. Kön. Asarjah, wohingegen er bei Jesch. 1, 1. 6, 1. auch Ussijahu heißt. Was im B. Kön. über ihn mitgetheilt wird 14, 21. 22. 15, 2—7. findet sich beim Chron. auch, nämlich 26, 1—4. 21—23., es ist nichts als über den Aussatz, der Ussij. befallen. Da dies aber erst im spätern Lebensalter gewesen sein kann, weil Ussij. da seinen Sohn Jotham als Regenten einsetzte, der bei dem Tode seines Vaters erst 24 Jahr alt war, Ussij. aber 52 Jahre König war, so ist es lächerlich, darum, weil das B. Kön. aus so langer Zeit nichts berichtet, das für unwahr zu erklären, was der Chron. erzählte. — 5. Der hier erwähnte Secharj. ist ein ganz unbekannter Prophet, s. II. S. 1557. — 6. Glücklicher Krieg mit den Pelischthim, Zerstörung der Mauern Gaths, Jabneh's und Aschdod's, Zähmung derselben durch feste Städte. Richtig bemerkt Keil, daß diese Unterwerfung der Pelischthim, die unter Achas sich wieder frei machten (28, 18.), von dem Ausspruch Jesch. 14, 28. vorausgesetzt, also erwiesen wird s. II. S. 764. Gath und Aschdod s. II. S. 62. Jabneh nur hier, später Jamnia in den B. der Makkab., bei Josephus, indeß wahrscheinlich gleich mit Jabneel Jos. 15, 11. s. II. S. 78. (So auch Schwarz). — 7. Gur Baal, eine Gegend in Arabien, wo? ist nicht zu bestimmen. Targ. hat Gerar. Ueber die Meunim s. II. S. 193. —

בירושלם על־שער הפנה ועל־שער
הגיא ועל־המקצוע ויחזקם: (י) ויבן
מגדלים במדבר ויחצב ברות רבים כי
מקנה־רב היה לו ובשפלה ובמישור
אכרים וכרמים בהרים ובכרמל כי־
אהב אדמה היה: (יא) ויהי לעזיהו
חיל עשה מלחמה יוצאי צבא לגדוד
במספר פקדתם ביד יעואל הסופר
ומעשיהו השוטר על יד־חנניהו משרי
המלך: (יב) כל מספר ראשי האבות
לגבורי חיל אלפים ושש מאות: (יג)
ועל־ידם חיל צבא שלש מאות אלף
ושבעת אלפים וחמש מאות עושה
מלחמה בכח חיל לעזר למלך על־
האויב: (יד) ויכן להם עזיהו לכל־הצבא
מגנים ורמחים וכובעים ושרינות
וקשתות ולאבני קלעים: (טו) ויעש ׀
בירושלם חשבנות מחשבת חושב להיות

יעיאל קרי v. 11.
קמץ בז"ק v. 12.
הש׳ ברגש v. 15.

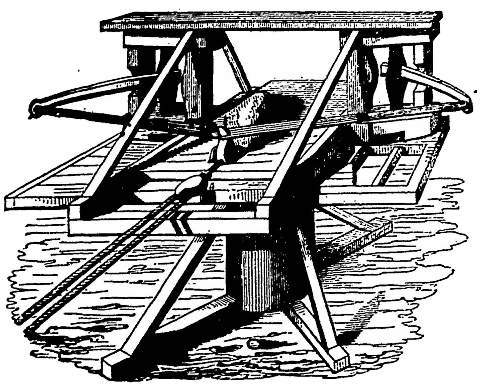
jahu bauete Thürme in Jeruschalajim über dem Eckthor und über dem Thalthor und über dem Winkel, und machte sie fest.
10. Und er bauete Thürme in der Wüste, und grub viele Brunen, denn er hatte viele Heerden, sowohl in der Niederung als in der Ebene, Ackerer und Winzer auf den Bergen und im Obstgarten, denn er liebte das Land.
11. Und Ussijahu hatte ein streitbares Heer, ausziehend im Heere zu Schaaren, nach der Zahl ihrer Musterung durch Jeïel den Schreiber und Maaßejahu den Vogt, unter Chananjahu, einem der Obersten des Königs.
12. Die ganze Anzahl der Stammhäupter an Kriegeshelden war zwei tausend sechs hundert.
13. Und unter ihnen das Kriegsheer drei hundert und sieben tausend und fünfhundert Streitbare mit Kraft zum Kriege, dem König wider den Feind zu helfen.
14. Und Ussijahu fertigte ihnen, dem ganzen Heere, Schilde und Speere und Helme und Panzer und Bogen und Schleudersteine;
15. und machte in Jeruschalajim Kunstwerke, erkünstelt vom Künstler, auf den Thürmen und Ecken zu stehen, um mit Pfeilen zu schießen und mit großen Steinen. Und sein Name ging bis zur

8. Die Sept. wiederholen מעונים für עמונים. — 9. Bauten Ussijah's. Auf die vielen und großen Bauten Ussijah's spielt nach Keil Hoschea 8, 14. an, wie denn dieser Prophet vorzugsweise während dieses Königs Regierung wirkte (s. II. S. 1545.) und Jeschaj. 2, 7. 14., als dieser unter Jotham sprach. — Ussij. befestigte zuerst die Thore Jerusch.'s durch Thürme, insonders das s. g. Eckthor und das Thalthor, beide auf der Westseite (s. S. 932.) — 10. Alsdann sorgte er für Viehzucht und Ackerbau, und um die Heerden, die auf den Triften in der Wüste weideten, sicher zu stellen, bauete er Thürme in der Wüste, und um sie zu tränken, ließ er Brunnen graben. Auch jetzt trifft man im Morgenlande da, wo die Heerden in der Nähe von räuberischen Beduinenstämmen zu weiden haben, Thürme von ziemlichem Umfang, in welche sich die Hirten mit den Heerden flüchten. Sie dienen zugleich den Umwohnern zur Sicherung ihrer Habe in Nöthen, und oft sind schon aus solchen Thürmen Burgen, dann Festungen geworden, weshalb häufig Städte Migdol oder Mizpah hießen. — Gewöhnlich wird ובכרמל „und am Carmel," Zunz: „wie am Carmel" übersetzt, da aber schon „auf Bergen und am Carmel" hart ist, der Carmel aber dem Könige von Jehudah gar nicht gehören konnte, so ist hier כרמל als „Obstgarten" zu verstehen, worauf אכרים וכרמים gut passen, ist doch כרמל nur Diminut. von כרם. — 15. Hier zum ersten Male wird künstlicher Geschütze gedacht, um Pfeile und Steine mit großer Gewalt und weithin zu werfen, und zwar in Ausdrücken, die Ussij. mit seinen Künstlern als Erfinder bezeichnen könnten. In der That giebt Plinius diesen Geschützen einen syrischen Ursprung, Diodor giebt die Belagerung Nineveh's (geraume Zeit nach Ussij.) von 7 jähriger Dauer wegen Mangels an Geschützen an, Homer erwähnt letzterer noch nicht, und überhaupt

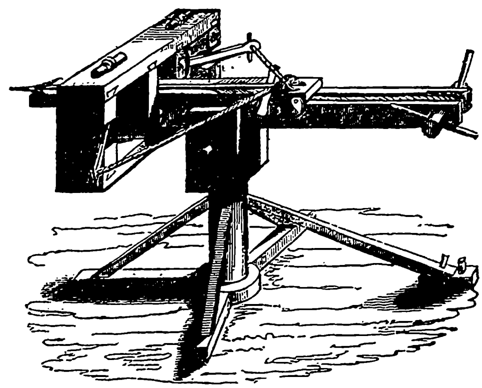
עַל־הַמִּגְדָּלִים וְעַל־הַפִּנּוֹת לִירוֹא בַּחִצִּים
וּבָאֲבָנִים גְּדֹלוֹת וַיֵּצֵא שְׁמוֹ עַד־לְמֵרָחוֹק
כִּי־הִפְלִיא לְהֵעָזֵר עַד כִּי־חָזָק׃ (טו)
וּכְחֶזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ עַד־לְהַשְׁחִית וַיִּמְעַל
בַּיהוָה אֱלֹהָיו וַיָּבֹא אֶל־הֵיכַל יְהוָה
לְהַקְטִיר עַל־מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת׃ (יז) וַיָּבֹא
אַחֲרָיו עֲזַרְיָהוּ הַכֹּהֵן וְעִמּוֹ כֹּהֲנִים ׀ לַיהוָה

Ferne aus, denn wunderbar ward ihm geholfen,
bis daß er mächtig war.
16. Und da er mächtig worden, überhob sich sein Herz bis zum Verderbniß, und handelte ungetreu wider den Ewigen, seinen Gott, und ging in den Tempel des Ewigen zu räuchern auf dem Räucheraltar.
17. Da kam ihm Asarjahu der Priester nach, und mit ihm achtzig Priester des Ewigen,

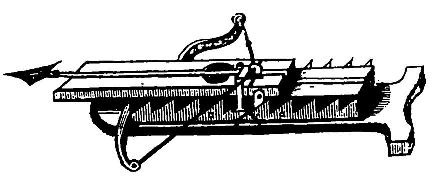
kein griech. Schriftsteller, der vor dem Schlusse der alttestamentarischen Geschichte lebte. Es werden hier Geschütze, die Pfeile schleudern und die große Steine werfen, unterschieden. In gleicher Weise werden von den älteren röm. Autoren die Katapulte zum Pfeilschleudern und die Balisten zum Steinwerfen unterschieden, sonst aber auch beide verwechselt. Die Beschreibung dieser, später sehr verbesserten Maschinen ist ziemlich verworren, doch waren sie auf die drei Prinzipien der stählernen Armbrust, des Zurückprallens geflochtener Seile und der Schleuder gebaut. Wir geben



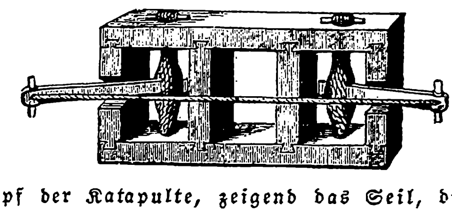
Baliste, bereitet, einen Stein zu schleudern. Nach Montfaucon.



Katapulte, bereitet, einen Pfeil zu schießen. Nach Montfaucon.



Skorpion.



Kopf der Katapulte, zeigend das Seil, die Hebel und Federn der geflochtenen Seile, durch welche der Wurf bewirkt ward.

für die beiden ersten Prinzipien Abbildungen. Skorpion wurde eine kleinere und tragbare Art von Katapulten genannt. Es ist ganz erstaunlich, welche große Kraft die von solchen Maschinen geworfenen Geschosse hatten, und wurden sie daher namentlich von Belagerern und Belagerten angewendet. Bei der Belagerung Jerusch.'s durch die Römer nahmen diese den Belagerten an 300 Geschütze weg. — 16. Bei vielen alten Völkern übten die Könige zugleich das Priesteramt aus, und dies mochte den Ussij. verleiten; allein im mos. Kultus war dies strengstens den Priestern vorbehalten, und die Erzählung von Nadab's und Abihu's Tode (3 M. 10.) bietet die Analogie dar, vgl. die Strafe Mirjam's (4 M. 12.) Daß den Kritikern die wunderbare Ursache des Aussatzes Ussij.'s unglaublich erschien, ist einsichtlich, daß sie aber darum

שְׁמוֹנִים בְּנֵי־חָיִל׃ (יח) וַיַּעַמְדוּ עַל־עֻזִּיָּהוּ
הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא־לְךָ עֻזִּיָּהוּ לְהַקְטִיר
לַיהוָה כִּי לַכֹּהֲנִים בְּנֵי־אַהֲרֹן הַמְקֻדָּשִׁים
לְהַקְטִיר צֵא מִן־הַמִּקְדָּשׁ כִּי מָעַלְתָּ וְלֹא־
לְךָ לְכָבוֹד מֵיְהוָה אֱלֹהִים׃ (יט) וַיִּזְעַף
עֻזִּיָּהוּ וּבְיָדוֹ מִקְטֶרֶת לְהַקְטִיר וּבְזַעְפּוֹ
עִם־הַכֹּהֲנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְמִצְחוֹ
לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים בְּבֵית יְהוָה מֵעַל לְמִזְבַּח
הַקְּטֹרֶת׃ (כ) וַיִּפֶן אֵלָיו עֲזַרְיָהוּ כֹּהֵן
הָרֹאשׁ וְכָל־הַכֹּהֲנִים וְהִנֵּה־הוּא מְצֹרָע
בְּמִצְחוֹ וַיַּבְהִילוּהוּ מִשָּׁם וְגַם־הוּא נִדְחַף
לָצֵאת כִּי נִגְּעוֹ יְהוָה׃ (כא) וַיְהִי עֻזִּיָּהוּ
הַמֶּלֶךְ מְצֹרָע ׀ עַד־יוֹם מוֹתוֹ וַיֵּשֶׁב בֵּית
הַחָפְשׁוּת מְצֹרָע כִּי נִגְזַר מִבֵּית יְהוָה
וְיוֹתָם בְּנוֹ עַל־בֵּית הַמֶּלֶךְ שׁוֹפֵט אֶת־עַם
הָאָרֶץ׃ (כב) וְיֶתֶר דִּבְרֵי עֻזִּיָּהוּ הָרִאשֹׁנִים
וְהָאַחֲרֹנִים כָּתַב יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ הַנָּבִיא׃
(כג) וַיִּשְׁכַּב עֻזִּיָּהוּ עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ
עִם־אֲבֹתָיו בִּשְׂדֵה הַקְּבוּרָה אֲשֶׁר לַמְּלָכִים
כִּי אָמְרוּ מְצוֹרָע הוּא וַיִּמְלֹךְ יוֹתָם בְּנוֹ
תַּחְתָּיו׃

נ"א וַיַּבְהִלוּהוּ v. 20.
החפשית קרי v. 21.
עט' וְהָאַחֲרֹנִים v. 22.

wackere Männer, 18. und stellten sich Ussijahu dem Könige entgegen, und sprachen zu ihm: Nicht dir gebührt es, Ussijahu, dem Ewigen zu räuchern, sondern den Priestern, den Söhnen Ahron's, die geheiligt worden zu räuchern; geh hinaus aus dem Heiligthum, denn du handelst ungetreu, und nicht dir ward dies Ehrenamt von Seiten des Ewigen, Gottes! 19. Da ergrimmte Ussijahu, während in seiner Hand eine Räucherpfanne zum Räuchern war; aber indem er ergrimmte wider die Priester, brach der Aussatz aus an seiner Stirn, Angesichts der Priester im Hause des Ewigen, vor dem Räucheraltar. 20. Als sich zu ihm Asarjahu, der oberste Priester, und alle Priester wandten, siehe, da war er aussätzig an seiner Stirn, und sie drängten ihn eilends von dannen, und er selbst beschleunigte sich zu entfernen, da der Ewige ihn getroffen. 21. Und Ussijahu der König ward aussätzig bis zum Tage seines Todes, und wohnte in einem abgesonderten Hause als Aussätziger, daß er ausgeschlossen war vom Hause des Ewigen, und Jotham, sein Sohn, war über das Haus des Königs gesetzt, und richtete das Volk des Landes. 22. Die übrige Geschichte Ussijahu's aber, die frühere und spätere, beschrieb Jeschajahu, Sohn Amoz', der Prophet. 23. Und Ussijahu legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn bei seinen Vätern, im Begräbnißfelde der Könige, denn man sprach: er war aussätzig. Und König ward Jotham, sein Sohn, an seiner Statt. —

vom Chronisten nicht erdichtet zu sein brauchte, ist eben so einsichtlich. Auch physikalisch kann eine heftige Gemüthserregung einen im Körper länger schon steckenden Ausschlag plötzlich hinaustreiben. — 18. ולא לך לכבוד מה׳ de Wette: „und es gereicht dir nicht zur Ehre beim Ewigen," viel zu schwach. Zunz: „und es kommt dir keine Ehre zu ohne den Ewigen," ohne klaren Sinn. Vielmehr ist unter כבוד hier die priesterliche Funktion zu verstehen, die מה׳ „von Seiten des Ewigen" verliehen worden, wie V. 17. כהנים לה׳, V. 18. להקטיר לה׳. — 21. Ueber ב׳ החפשית s. II. S. 655. — 22. S. Einleitung zum B. Chron. —

XVIII. Die Regierung Jotham's.

27. 1. Fünf und zwanzig Jahre alt war Jotham, als er König ward, und sechszehn Jahre regierte er zu Jeruschalajim; der Name seiner Mutter aber war Jeruschah, Tochter Zadok's. 2. Und er that das Rechte in den Augen des Ewigen, ganz so wie Ussijahu, sein Vater, gethan, nur ging er nicht in den Tempel des Ewigen, und das Volk handelte immer noch verderblich. 3. Er bauete das obere Thor des Hauses des Ewigen, und an der Mauer des Ophel bauete er viel: 4. und Städte bauete er im Gebirge Jehudah, und in den Wäldern bauete er Vesten und Thürme. 5. Auch kriegte er mit dem Könige der Söhne Ammon's, und besiegte sie, und die Söhne Ammon's brachten ihm in selbigen Jahre hundert Kikkar Silber und zehn tausend Cor Waizen und Gerste zehn tausend; dies brachten ihm die Söhne Ammon's auch wieder im zweiten und dritten Jahre. 6. Und Jotham ward mächtig, denn er festigte seinen Wandel vor dem Ewigen, seinem Gotte. 7. Die übrige Geschichte Jotham's aber und all seine Kriege und sein Wandel, das ist beschrieben im Buche der Könige von Jisrael und Jehudah. 8. Fünf und zwanzig Jahre alt war er, als er König ward, und sechszehn Jahre regierte er zu Jeruschalajim. 9. Und Jotham legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn in der Stadt David's, und Achas, sein Sohn, ward König, an seiner Statt. —

כז (א) בֶּן־עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה יוֹתָם
בְּמָלְכוֹ וְשֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלָ͏ִם
וְשֵׁם אִמּוֹ יְרוּשָׁה בַּת־צָדוֹק׃ (ב) וַיַּעַשׂ
הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה
עֻזִּיָּהוּ אָבִיו רַק לֹא־בָא אֶל־הֵיכַל יְהוָה
וְעוֹד הָעָם מַשְׁחִיתִים׃ (ג) הוּא בָּנָה אֶת־
שַׁעַר בֵּית־יְהוָה הָעֶלְיוֹן וּבְחוֹמַת הָעֹפֶל
בָּנָה לָרֹב׃ (ד) וְעָרִים בָּנָה בְּהַר־יְהוּדָה
וּבֶחֳרָשִׁים בָּנָה בִּירָנִיּוֹת וּמִגְדָּלִים׃ (ה)
וְהוּא נִלְחַם עִם־מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן וַיֶּחֱזַק
עֲלֵיהֶם וַיִּתְּנוּ־לוֹ בְנֵי־עַמּוֹן בַּשָּׁנָה הַהִיא
מֵאָה כִּכַּר־כֶּסֶף וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים כֹּרִים
חִטִּים וּשְׂעוֹרִים עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים זֹאת
הֵשִׁיבוּ לוֹ בְּנֵי עַמּוֹן וּבַשָּׁנָה הַשֵּׁנִית
וְהַשְּׁלִשִׁית׃ (ו) וַיִּתְחַזֵּק יוֹתָם כִּי הֵכִין
דְּרָכָיו לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהָיו׃ (ז) וְיֶתֶר
דִּבְרֵי יוֹתָם וְכָל־מִלְחֲמֹתָיו וּדְרָכָיו הִנָּם
כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר מַלְכֵי־יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה׃
(ח) בֶּן־עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה הָיָה בְמָלְכוֹ
וְשֵׁשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלָ͏ִם׃ (ט)
וַיִּשְׁכַּב יוֹתָם עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בְּעִיר
דָּוִיד וַיִּמְלֹךְ אָחָז בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃

v. 1. וְשֵׁשׁ־ כ״א

27. 11) Regierung Jotham's. V.1. und V.2. bis רק gleich 2Kön. 15,33.34., wobei zu bemerken, daß auch B. Kön. hier den vorigen Kön. Ussijahu nennt, während es ihn oben Asarj. benannte. Die zweite Hälfte des V. 35. beim Chron., wie endlich V.38. gleich V.9. des Chron. — 2. Rdak. erkl. רק וגו׳ entweder, er that Alles wie sein Vater, nur ging er nicht in den Tempel um zu räuchern, wie dieser, oder: da sein Vater im Tempel unglücklich geworden, ging er gar nicht in diesen, sondern räucherte auf den Höhen. Die Forts. mit ועוד und der gewöhnliche Gebrauch von רק hinter der Phrase ויעש וגו׳ einen Tadel auszudrücken, sprechen für die zweite Erkl. vgl. 25, 2. — 3. Die im B. Kön. nur abgebrochen angedeuteten Bauten Jotham's beim Chron. ausführlich. Ophel s.II. S. 1443. III. S. 936. — 4. Vgl. 17, 12. — 5. Der Sieg über die Ammoniter wird im B. Kön. nicht erwähnt, ist darum aber ebenso wenig erdichtet, wie der Krieg mit den Syrern und Jisrael, den die Chron. übergeht; sie werden vielmehr durch וכל מלחמתיו V. 7. angedeutet. — 8. wiederholt aus V. 1. —

כח (א) בֶּן־עֶשְׂרִים שָׁנָה אָחָז בְּמָלְכוֹ
וְשֵׁשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלָ͏ִם וְלֹא־
עָשָׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כְּדָוִיד אָבִיו׃
(ב) וַיֵּלֶךְ בְּדַרְכֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וְגַם
מַסֵּכוֹת עָשָׂה לַבְּעָלִים׃ (ג) וְהוּא הִקְטִיר
בְּגֵיא בֶן־הִנֹּם וַיַּבְעֵר אֶת־בָּנָיו בָּאֵשׁ
כְּתֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הֹרִישׁ יְהוָה מִפְּנֵי
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ (ד) וַיְזַבֵּחַ וַיְקַטֵּר בַּבָּמוֹת
וְעַל־הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן׃ (ה)
וַיִּתְּנֵהוּ יְהוָה אֱלֹהָיו בְּיַד מֶלֶךְ אֲרָם וַיַּכּוּ־
בוֹ וַיִּשְׁבּוּ מִמֶּנּוּ שִׁבְיָה גְדוֹלָה וַיָּבִיאוּ
דַּרְמָשֶׂק וְגַם בְּיַד־מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל נִתָּן וַיַּךְ־

נ״א וַיְזַבֵּחַ v. 4. נ״א וַיְקַטֵּר ibid.
קמץ בז״ק v. 5.

XIX. Die Regierung Achas'.

28. 1. Zwanzig Jahre war Achas alt, als er König ward, und sechszehn Jahre regierte er in Jeruschalajim, und er that nicht das Rechte in den Augen des Ewigen wie David, sein Vater, 2. und wandelte in den Wegen der Könige von Jisrael, und machte auch gegossene Bilder den Baalim; 3. und räucherte selbst im Thale Ben-Hinnom, und ließ seine Söhne durch's Feuer gehen, nach den Gräueln der Völker, die der Ewige vertrieben vor den Söhnen Jisrael's. 4. Und er opferte und räucherte auf den Höhen und auf den Hügeln und unter jedem grünen Baum. 5. Da gab ihn der Ewige, sein Gott, in die Gewalt des Königs von Aram, und sie schlugen ihn und führten von ihm viele Gefangene weg, die sie nach Darmeßek brachten; und auch in die Gewalt des Königs von Jisrael

28. 12) Regierung Achas'. In der allgemeinen Charakteristik der Regierung des Achas stimmen Kön. und Chron. überein, wie denn V. 1—4. gleich 2 Kön. 16, 2—4. mit geringfügiger Abweichung. Von da ab geht jeder der beiden Berichte seinen eigenen Weg, ohne daß sie sich aber widersprechen, wie Viele gemeint. Während B. Kön. die beiden Verbündeten Jerusch. angreifen, aber nicht erobern (vgl. Jesch. 7, 1. und unsere Anm. II. S. 732.), und dann das ganze Land durchziehen und (das südliche) Elath einnehmen läßt; führt der Chron. an, daß eine blutige Schlacht zwischen den Verbündeten und Achas statt gefunden, in welcher dieser eine ungeheure Niederlage erlitt. Was ist aber einfacher, als daß Achas, bevor er sich in Jerusch. einschloß, zuvor sein Land vertheidigt hatte, aber geschlagen worden? Wir müßten dies voraussetzen, wenn es nicht berichtet würde. Das B. Kön. übergeht dies, der Chron. führt es an, um einen schönen Zug der Jisraeliten gegen die Gefangenen aus Juda zu erzählen. Sehen wir von den sicher zu großen Zahlen ab — Uebertreibungen, die wir nicht einmal dem Verfasser der Chronik, sondern Abschreibern zur Last legen können — so enthält der Vorfall durchaus nichts Außerordentliches. Warum sollte, während die Könige von Juda und Jisr. sich bekämpfen, nicht zwischen dem Volke beider Reiche noch Stammesanhänglichkeit stattfinden, noch dazu wenn diese von Volksführern geweckt ward, wie hier ausdrücklich erwähnt wird? Sowohl die vielen, sonst gar nicht erforderlichen Detailsbestimmungen, als auch überhaupt daß der von Jisr. so wenig erzählende Chronist diesen Vorgang berichtet, spricht für die Wahrhaftigkeit. Daß die Jisr. die freigelassenen und versorgten Gefangenen bis Jericho geleiten, heißt nicht: diese Alle bis dahin, sondern: auch die entferntest wohnenden brachten sie nach ihrer Heimath; vielleicht auch, da die, Juda feindlichen Truppen noch viel südlicher (bis Elath) standen, um die Gefangenen vor diesen zu schützen. Während dessen sandte Achas nach Assyrien um Hülfe, wie der Chron. V. 16. ebenfalls erzählt. Da dieser sich aber mehr um das, was in Juda vorgeht, bekümmert, berichtet er noch, wie auch die Edomiter und Pelischthim die Gelegenheit wahrnahmen, und von ihrer Seite her Stücke von Juda besetzten. Daß die Pelischthim unter Achas sehr übermüthig geworden, bestätigt Jesch. 14, 28. f. Anm. — Daß Achas dem K. von Assyr. viele Schätze gesandt, um ihn zur Hülfe gegen Syrien und Jisr. zu bestimmen, sagt B. Kön. V. 8. aber auch Chron. V. 21. Der Chron. aber sagt, daß Thiglath Pilesser, K. von Assyr., dem Achas nicht half, sondern vielmehr ihn bedrängte. Und dies ist, obgleich das B. Kön. nichts erwähnt, sehr richtig: denn zwar überwand Thigl. Pil. Syrien, aber, nachdem Achas in Damaskus dem siegreichen Thigl. Pil. seine Huldigung dargebracht, drang dieser in Jisr. ein, nahm viele Städte weg (2 Kön. 15, 29.), und machte nun keinen Unterschied zwischen Jisr. und Juda, so daß er auch von letzterm nahm, was auf seinem Eroberungszuge lag. Auch dies ist so richtig, daß Jesch. es dem Achas schon damals voraussagt, als dieser erst noch um die Hülfe Thigl. Pil's buhlte 7, 17. 8, 7. — Wenn endlich B. Kön. genau über die Nachahmung eines syrischen Altars berichtet, und dies der Chron. übergeht, so kann dieser darum nicht verdächtigt werden, da er ja genug vom

בּוֹ מַכָּה גְדוֹלָה׃ (ו) וַיַּהֲרֹג פֶּקַח בֶּן־
רְמַלְיָהוּ בִּיהוּדָה מֵאָה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף
בְּיוֹם אֶחָד הַכֹּל בְּנֵי־חָיִל בְּעָזְבָם אֶת־
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם׃ (ז) וַיַּהֲרֹג זִכְרִי ׀
גִּבּוֹר אֶפְרַיִם אֶת־מַעֲשֵׂיָהוּ בֶּן־הַמֶּלֶךְ
וְאֶת־עַזְרִיקָם נְגִיד הַבָּיִת וְאֶת־אֶלְקָנָה
מִשְׁנֵה הַמֶּלֶךְ׃ (ח) וַיִּשְׁבּוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל
מֵאֲחֵיהֶם מָאתַיִם אֶלֶף נָשִׁים בָּנִים וּבָנוֹת
וְגַם־שָׁלָל רָב בָּזְזוּ מֵהֶם וַיָּבִיאוּ אֶת־
הַשָּׁלָל לְשֹׁמְרוֹן׃ (ט) וְשָׁם הָיָה ׀ נָבִיא
לַיהוָה עֹדֵד שְׁמוֹ וַיֵּצֵא לִפְנֵי הַצָּבָא הַבָּא
לְשֹׁמְרוֹן וַיֹּאמֶר לָהֶם הִנֵּה בַּחֲמַת יְהוָה
אֱלֹהֵי־אֲבוֹתֵיכֶם עַל־יְהוּדָה נְתָנָם בְּיֶדְכֶם
וַתַּהַרְגוּ־בָם בְּזַעַף עַד לַשָּׁמַיִם הִגִּיעַ׃
(י) וְעַתָּה בְּנֵי־יְהוּדָה וִירוּשָׁלַםִ אַתֶּם
אֹמְרִים לִכְבֹּשׁ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת לָכֶם
הֲלֹא רַק־אַתֶּם עִמָּכֶם אֲשָׁמוֹת לַיהוָה
אֱלֹהֵיכֶם׃ (יא) וְעַתָּה שְׁמָעוּנִי וְהָשִׁיבוּ
הַשִּׁבְיָה אֲשֶׁר שְׁבִיתֶם מֵאֲחֵיכֶם כִּי חֲרוֹן
אַף־יְהוָה עֲלֵיכֶם׃ (יב) וַיָּקֻמוּ אֲנָשִׁים
מֵרָאשֵׁי בְנֵי־אֶפְרַיִם עֲזַרְיָהוּ בֶן־יְהוֹחָנָן
בֶּרֶכְיָהוּ בֶן־מְשִׁלֵּמוֹת וִיחִזְקִיָּהוּ בֶּן־שַׁלֻּם
וַעֲמָשָׂא בֶּן־חַדְלָי עַל־הַבָּאִים מִן־הַצָּבָא׃
(יג) וַיֹּאמְרוּ לָהֶם לֹא־תָבִיאוּ אֶת־הַשִּׁבְיָה
הֵנָּה כִּי לְאַשְׁמַת יְהוָה עָלֵינוּ אַתֶּם
אֹמְרִים לְהֹסִיף עַל־חַטֹּאתֵנוּ וְעַל־

נ״א אֲבֹתָם v. 6.
נ״א הָיָה נָבִיא v. 9.

ward er gegeben, der ihm einen großen Schlag beibrachte.
6. Und Pekach, Sohn Remaljahu's, brachte in Jehudah ein hundert und zwanzig tausend an Einem Tage um, lauter Kriegsmänner, dieweil sie verlassen hatten den Ewigen, ihrer Väter Gott.
7. Und Sichri, ein Held aus Ephrajim, brachte Maaßejahu, des Königs Sohn, und Asrikam, den Vorsteher des Hauses, und Elkanah, den Stellvertreter des Königs, um.
8. Und die Söhne Jisraels führten von ihren Brüderr zwei hundert tausend Weiber, Knaben und Mädchen gefangen fort, und plünderten von ihnen auch große Beute, und brachten die Beute nach Schomron.
9. Daselbst war aber ein Prophet des Ewigen, Oded sein Name; der ging dem Heere, das nach Schomron kam, entgegen, und sprach zu ihnen: Siehe, im Grimme des Ewigen, des Gottes eurer Väter, wider Jehudah, gab er sie in eure Hand, und ihr tödtetet unter ihnen mit Wuth, daß bis zum Himmel es reichet.
10. Nun aber gedenket ihr, die Söhne Jehudah's und Jeruschalajim's euch zu Knechten und Mägden zu unterjochen: sind nicht schon Verschuldungen gegen den Ewigen, euern Gott, auf euch?
11. Jetzt aber höret mich, und schicket die Gefangenen zurück, die ihr von euren Brüdern gefangen geführet: denn die Zornglut des Ewigen ist wider euch.
12. Da erhuben sich Männer von den Häuptern der Söhne Ephrajim's, Asarjahu, Sohn Jehochanan's, Berechjahu, Sohn Meschillemoth's, und Jechiskijahu, Sohn Schallum's, und Amaßa, Sohn Chadlai's, wider die vom Heere Gekommenen,
13. und sprach zu ihnen: Bringet die Gefangenen nicht hierher, denn zu unsrer Verschuldung beim Ewigen gedenket ihr, unsre Sünden und

Götzendienste des Achas berichtet. — 3. Ueber das Thal Hinnom s. II. S. 77. B. Kön. B. 3. steht בנו „seinen Sohn.“ — 9. Ueber einen andern Oded s. zu 15, 8. — 15. „Salbten sie,“ d. i. den ganzen Körper zur Erfrischung und Stärkung,

אַשְׁמָתֵנוּ כִּי־רַבָּה אַשְׁמָה לָנוּ וַחֲרוֹן אָף
עַל־יִשְׂרָאֵל׃ (יד) וַיַּעֲזֹב הֶחָלוּץ אֶת־
הַשִּׁבְיָה וְאֶת־הַבִּזָּה לִפְנֵי הַשָּׂרִים וְכָל־
הַקָּהָל׃ (טו) וַיָּקֻמוּ הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־נִקְּבוּ
בְשֵׁמוֹת וַיַּחֲזִיקוּ בַשִּׁבְיָה וְכָל־מַעֲרֻמֵּיהֶם
הִלְבִּישׁוּ מִן־הַשָּׁלָל וַיַּלְבִּשׁוּם וַיַּנְעִלוּם
וַיַּאֲכִלוּם וַיַּשְׁקוּם וַיְסֻכוּם וַיְנַהֲלוּם
בַּחֲמֹרִים לְכָל־כּוֹשֵׁל וַיְבִיאוּם יְרֵחוֹ עִיר־
הַתְּמָרִים אֵצֶל אֲחֵיהֶם וַיָּשׁוּבוּ שֹׁמְרוֹן׃
(טז) בָּעֵת הַהִיא שָׁלַח הַמֶּלֶךְ אָחָז עַל־
מַלְכֵי אַשּׁוּר לַעְזֹר לוֹ׃ (יז) וְעוֹד אֲדוֹמִים
בָּאוּ וַיַּכּוּ בִיהוּדָה וַיִּשְׁבּוּ־שֶׁבִי׃ (יח)
וּפְלִשְׁתִּים פָּשְׁטוּ בְּעָרֵי הַשְּׁפֵלָה וְהַנֶּגֶב
לִיהוּדָה וַיִּלְכְּדוּ אֶת־בֵּית־שֶׁמֶשׁ וְאֶת־
אַיָּלוֹן וְאֶת־הַגְּדֵרוֹת וְאֶת־שׂוֹכוֹ וּבְנוֹתֶיהָ
וְאֶת־תִּמְנָה וְאֶת־בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת־גִּמְזוֹ וְאֶת־
בְּנֹתֶיהָ וַיֵּשְׁבוּ שָׁם׃ (יט) כִּי־הִכְנִיעַ יְהוָה
אֶת־יְהוּדָה בַּעֲבוּר אָחָז מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל כִּי
הִפְרִיעַ בִּיהוּדָה וּמָעוֹל מַעַל בַּיהוָה׃
(כ) וַיָּבֹא עָלָיו תִּלְּגַת פִּלְנְאֶסֶר מֶלֶךְ
אַשּׁוּר וַיָּצַר לוֹ וְלֹא חֲזָקוֹ׃ (כא) כִּי־חָלַק
אָחָז אֶת־בֵּית יְהוָה וְאֶת־בֵּית הַמֶּלֶךְ
וְהַשָּׂרִים וַיִּתֵּן לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר וְלֹא לְעֶזְרָה
לוֹ׃ (כב) וּבְעֵת הָצֵר לוֹ וַיּוֹסֶף לִמְעוֹל
בַּיהוָה הוּא הַמֶּלֶךְ אָחָז׃ (כג) וַיִּזְבַּח

קמץ בלא א״סף v. 13.
נ״א תִּלְּגַת v. 20. עטי׳ מֶלֶךְ־ ibid.

unsre Verschuldung zu vermehren, denn groß schon ist unsre Verschuldung und die Zorngluth wider Jisrael. 14. Da überließen die Kriegsgerüsteten die Gefangenen und die Beute den Fürsten und der ganzen Versammlung. 15. Und es standen die Männer, die mit Namen genannt sind, auf, und bemächtigten sich der Gefangenen, und kleideten alle Nackten unter ihnen aus der Beute, bekleideten und beschuheten sie, gaben ihnen zu essen und zu trinken, und salbten sie, und führten jeglichen Schwachen auf Eseln, und brachten sie bis nach Jerecho, der Palmenstadt, zu ihren Brüdern, und kehrten nach Schomron zurück. 16. In selbiger Zeit sandte der König Achas zu den Königen von Aschur, daß sie ihm hälfen. 17. Denn auch Adomim kamen und schlugen Jehudah und führten Gefangene fort, 18. und Pelischthim fielen in die Städte der Niederung und des Südens von Jehudah ein, und nahmen Beth-Schemesch und Ajalon und Gederoth und Socho mit seinen Töchterstädten und Thimnah mit seinen Töchterstädten und Gimso mit seinen Töchterstädten, und blieben daselbst. 19. Denn der Ewige demüthigte Jehudah um Achas, des Königs von Jisrael, willen, weil er Jehudah zügellos machte und Abfall übte am Ewigen. 20. Und wider ihn kam Thiglath Pilneßer, König von Aschur, und bedrängte ihn, aber stand ihm nicht bei. 21. Denn Achas plünderte das Haus des Ewigen und das Haus des Königs und der Fürsten und gab es dem Könige von Aschur, aber dieser war ihm nicht zur Hülfe. 22. Aber in der Zeit, da ihm bedrängt war, mehrte er noch den Abfall vom Ewigen, er, der König Achas. 23. Und er hatte

wie es im Orient geschicht. — „Palmenstadt," Beiname Jericho's s. I. V. 993. — 18. Die hier genannten Städte lagen sämmtlich nicht weit von einander am Thale Zarr an der Grenze der Pelischthim, denen sie zum Theil erst abgenommen waren. Beth-Schemesch und Timnah s. II. S. 78. Ajalon das. S. 52. Gederoth, sonst Gederah, auch Gederothajim das. S. 81., Socho ebendas., Gimso kommt nur hier vor; nach Schwarz ist eine Stunde östlich von Lod, am Wege von Jerusch. ein Dorf Dschimsi. — 23. Von hier ab Darstellung des Götzendienstes des Achas, und darum ויזבח aus der

den Göttern von Darmeßek geopfert, die ihn geschlagen, da er sprach: da die Götter der Könige von Aram ihnen halfen, so will ich ihnen opfern, daß sie mir helfen; aber diese waren ihm und ganz Jisrael zum Sturze. 24. Und Achas legte die Geräthe des Hauses Gottes zusammen, und zerschlug die Geräthe des Hauses Gottes, und verschloß die Thüren des Hauses des Ewigen, und machte sich Altäre in jeder Ecke in Jeruschalajim; 25. in allen Städten Jehudah's machte er Höhen, anderen Göttern zu räuchern, und erzürnte den Ewigen, den Gott seiner Väter. 26. Und seine übrige Geschichte und all sein Wandel, frühere und spätere, siehe, das ist geschrieben im Buche der Könige von Jehudah und Jisrael. 27. Und Achas legte sich zu seinen Vätern, und sie begruben ihn in der Stadt, in Jeruschalajim, denn sie brachten ihn nicht zu den Gräbern der Könige von Jisrael; und König ward Jechiskijahu, sein Sohn, an seiner Statt. —

לֵאלֹהֵי דַרְמֶשֶׂק הַמַּכִּים בּוֹ וַיֹּאמֶר כִּי אֱלֹהֵי מַלְכֵי־אֲרָם הֵם מַעְזְרִים אוֹתָם לָהֶם אֲזַבֵּחַ וְיַעְזְרוּנִי וְהֵם הָיוּ־לוֹ לְהַכְשִׁילוֹ וּלְכָל־יִשְׂרָאֵל׃ (כד) וַיֶּאֱסֹף אָחָז אֶת־כְּלֵי בֵית־הָאֱלֹהִים וַיְקַצֵּץ אֶת־כְּלֵי בֵית־הָאֱלֹהִים וַיִּסְגֹּר אֶת־דַּלְתוֹת בֵּית־יְהוָה וַיַּעַשׂ לוֹ מִזְבְּחוֹת בְּכָל־פִּנָּה בִּירוּשָׁלָם׃ (כה) וּבְכָל־עִיר וָעִיר לִיהוּדָה עָשָׂה בָמוֹת לְקַטֵּר לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַיַּכְעֵס אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו׃ (כו) וְיֶתֶר דְּבָרָיו וְכָל־דְּרָכָיו הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הִנָּם כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל׃ (כז) וַיִּשְׁכַּב אָחָז עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרֻהוּ בָעִיר בִּירוּשָׁלַם כִּי לֹא הֱבִיאֻהוּ לְקִבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּמְלֹךְ יְחִזְקִיָּהוּ בְנוֹ תַּחְתָּיו׃

XX. Die Regierung Jechiskijahu's.

29. 1. Jechiskijahu ward König fünf und zwanzig Jahre alt, und neun und zwanzig Jahre regierte er in Jeruschalajim, und seiner Mutter Name war Abijah, Tochter Secharjahu's. 2. Und er that das Rechte in den Augen des Ewigen, ganz wie sein Vater David gethan. 3. Selbiger im ersten Jahre seiner Regierung, im ersten Mond öffnete die Thüren des Hauses

כט (א) יְחִזְקִיָּהוּ מָלַךְ בֶּן־עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה וְעֶשְׂרִים וָתֵשַׁע שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלָם וְשֵׁם אִמּוֹ אֲבִיָּה בַּת־זְכַרְיָהוּ׃ (ב) וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה דָּוִיד אָבִיו׃ (ג) הוּא בַשָּׁנָה הָרִאשׁוֹנָה לְמָלְכוֹ בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן פָּתַח אֶת־דַּלְתוֹת בֵּית־

עטי׳ וְהָאַחֲרוֹנִים v. 26.

Zeit vor dem Einfall Assyriens, als Achas von den Syrern bedrängt wurde. Deshalb der Zusatz des Chron., daß die Anbetung der syrischen Götzen ihm nur größeres Verderben gebracht, nämlich die assyrische Bedrängniß. — 24. Vgl. 29, 3. —

29. 13) Regierung Jechiskijahu's. (Kapp. 29—32.) Es sind nur wenige Worte, in welchen B. Kön. und Chron. übereinstimmen, aber die beiden Berichte ergänzen einander. Der Chron. berührt ganz kurz, was B. Kön. ausführlich erzählt, und der Chron. führt ausführlich aus, was B. Kön. nur oberflächlich andeutet. — 1. 2. Gleich 2 Kön. 18, 2. 3. Während nun aber B. Kön. mit wenigen, aber warmen Worten die Entfernung alles Götzendienerischen und die treue Befolgung der Gesetze Moscheh's durch Chiskij. bespricht (וישמר מצותיו אשר צוה ה׳ את משה B. 6.), und dann zu den Ereignissen unter dessen Regierung übergeht: läßt sich der Chronist ausführlich über alles das aus, was Chisk. in dieser Richtung that. — 3. Zuerst die Wiederherstellung des Kultus im wieder geöffneten,

des Ewigen, und befestigte sie; 4. und ließ die Priester und Levijim kommen, und versammelte sie auf dem Platze gen Osten, 5. und sprach zu ihnen: Höret mich, Levijim! Jetzt heiligt euch und heiligt das Haus des Ewigen, des Gottes eurer Väter, und schaffet das Unreine aus dem Heiligthum hinaus. 6. Denn unsre Väter fielen ab, und thaten das Böse in den Augen des Ewigen, unsres Gottes, und verließen ihn, und wandten ihr Antlitz von der Wohnung des Ewigen ab und kehrten den Rücken zu. 7. Auch verschlossen sie die Thüren der Halle, und löschten die Lampen aus, und Räucherwerk räucherten sie nicht, und Ganzopfer opferten sie nicht im Heiligthume dem Gotte Jisraels. 8. Da kam Zorn des Ewigen über Jehudah und Jeruschalajim, und er machte sie zur Mißhandlung, zum Entsetzen und zum Gezische, wie ihr mit euren Augen sehet. 9. Und siehe, unsre Väter sind durch's Schwert gefallen, und unsre Söhne und Töchter und Weiber in der Gefangenschaft um dessentwillen. 10. Jetzt ist es in meinem Herzen, einen Bund dem Ewigen, dem Gotte Jisraels, zu schließen, daß seines Zornes Gluth von uns kehre. 11. Meine Söhne! jetzt seied nicht lässig, denn euch erwählte der Ewige vor ihm zu seinem Dienste zu stehen, und ihm den Dienst zu vollbringen und zu räuchern. 12. Da erhoben sich die Levijim Machath, Sohn Amaßai's, und Joel, Sohn Asarjahu's, von den Söhnen Kehathi's; und von den Söhnen Merari's Kisch, Sohn Abdi's, und Asarjahu, Sohn Jehallelel's; und von dem Gerschunni Joach, Sohn Simmah's, und Eden, Sohn Joach's; 13. und von den Söhnen Elizaphan's Schimri und Jeïel, und von den Söhnen Aßaph's Secharjahu und Mathanjahu;

יְהוָה וַיְחַזְּקֵם׃ (ד) וַיָּבֵא אֶת־הַכֹּהֲנִים
וְאֶת־הַלְוִיִּם וַיַּאַסְפֵם לִרְחוֹב הַמִּזְרָח׃
(ה) וַיֹּאמֶר לָהֶם שְׁמָעוּנִי הַלְוִיִּם עַתָּה
הִתְקַדְּשׁוּ וְקַדְּשׁוּ אֶת־בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵי
אֲבֹתֵיכֶם וְהוֹצִיאוּ אֶת־הַנִּדָּה מִן־הַקֹּדֶשׁ׃
(ו) כִּי־מָעֲלוּ אֲבֹתֵינוּ וְעָשׂוּ הָרַע בְּעֵינֵי
יְהוָה־אֱלֹהֵינוּ וַיַּעַזְבֻהוּ וַיַּסֵּבּוּ פְנֵיהֶם
מִמִּשְׁכַּן יְהוָה וַיִּתְּנוּ־עֹרֶף׃ (ז) גַּם סָגְרוּ
דַּלְתוֹת הָאוּלָם וַיְכַבּוּ אֶת־הַנֵּרוֹת וּקְטֹרֶת
לֹא הִקְטִירוּ וְעֹלָה לֹא־הֶעֱלוּ בַקֹּדֶשׁ
לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃ (ח) וַיְהִי קֶצֶף יְהוָה
עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם וַיִּתְּנֵם לְזַעֲוָה לְשַׁמָּה
וְלִשְׁרֵקָה כַּאֲשֶׁר אַתֶּם רֹאִים בְּעֵינֵיכֶם׃
(ט) וְהִנֵּה נָפְלוּ אֲבוֹתֵינוּ בֶּחָרֶב וּבָנֵינוּ
וּבְנוֹתֵינוּ וְנָשֵׁינוּ בַּשְּׁבִי עַל־זֹאת׃ (י) עַתָּה
עִם־לְבָבִי לִכְרוֹת בְּרִית לַיהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל וְיָשֹׁב מִמֶּנּוּ חֲרוֹן אַפּוֹ׃ (יא) בָּנַי
עַתָּה אַל־תִּשָּׁלוּ כִּי־בָכֶם בָּחַר יְהוָה
לַעֲמֹד לְפָנָיו לְשָׁרְתוֹ וְלִהְיוֹת לוֹ מְשָׁרְתִים
וּמַקְטִרִים׃ (יב) וַיָּקֻמוּ הַלְוִיִּם מַחַת בֶּן־
עֲמָשַׂי וְיוֹאֵל בֶּן־עֲזַרְיָהוּ מִן־בְּנֵי הַקְּהָתִי
וּמִן־בְּנֵי מְרָרִי קִישׁ בֶּן־עַבְדִּי וַעֲזַרְיָהוּ
בֶּן־יְהַלֶּלְאֵל וּמִן־הַגֵּרְשֻׁנִּי יוֹאָח בֶּן־זִמָּה
וְעֵדֶן בֶּן־יוֹאָח׃ (יג) וּמִן־בְּנֵי אֱלִיצָפָן
שִׁמְרִי וִיעוּאֵל וּמִן־בְּנֵי אָסָף זְכַרְיָהוּ

נ״א אֲבֹתֵיכֶם v. 5.

לזועה קרי v. 8.

טלרע v. 11.

עטי׳ אֱלִיצָפָן v. 13. ויעיאל קרי ibid.

hergestellten und gereinigten Tempel. Vgl. 28, 24. — 12. Die Details, die hier berichtet werden, so wie über die Zeit, über die Opfer ff. verbürgen die Richtigkeit des Berichts. Es sind auch hier die drei ursprünglichen Geschlechter der

14. und von den Söhnen Heman's Jechiel und Schimei, und von den Söhnen Jeduthun's Schemajah und Ussiel. 15. Diese versammelten ihre Brüder und heiligten sich, und kamen nach dem Gebote des Königs in den Angelegenheiten des Ewigen, zu reinigen das Haus des Ewigen. 16. Und die Priester gingen in das Innere des Hauses des Ewigen um zu reinigen, und brachten alle Unreinigkeit, die sie fanden im Tempel des Ewigen, in den Vorhof des Hauses des Ewigen hinaus, und die Levijim empfingen es, um es hinaus in den Bach Kidron zu schaffen. 17. Und sie begannen zu heiligen am ersten des ersten Mondes, und am achten des Mondes kamen sie in die Halle des Ewigen, und heiligten das Haus des Ewigen acht Tage lang, und am sechszehnten Tage des ersten Mondes waren sie fertig. 18. Da gingen sie hinein zum Könige Chiskijahu und sprachen: Wir haben gereinigt das ganze Haus des Ewigen und den Ganzopferaltar mit all seinen Geräthen und den Schichtbrodtisch mit all seinen Geräthen; 19. und all die Geräthe, welche der König Achas während seiner Regierung in seinem Abfall verworfen hat, haben wir zurecht gestellt und geheiligt, und siehe, sie stehen vor dem Altar des Ewigen. 20. Da stand der König Jechiskijahu früh auf, und versammelte die Obersten der Stadt und ging zum Hause des Ewigen hinauf. 21. Und sie brachten sieben Stiere und sieben Widder und sieben Schafe und sieben Ziegenböcke zum Sündopfer für das Königthum und für das Heiligthum und für Jehudah; und er befahl den Söhnen Ahron's, den Priestern, auf dem Altar

וּמַתַּנְיָהוּ׃ (יד) וּמִן־בְּנֵי הֵימָן יְחוּאֵל
וְשִׁמְעִי וּמִן־בְּנֵי יְדוּתוּן שְׁמַעְיָה וְעֻזִּיאֵל׃
(טו) וַיַּאַסְפוּ אֶת־אֲחֵיהֶם וַיִּתְקַדְּשׁוּ וַיָּבֹאוּ
כְמִצְוַת־הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי יְהוָה לְטַהֵר בֵּית
יְהוָה׃ (טז) וַיָּבֹאוּ הַכֹּהֲנִים לִפְנִימָה בֵית־
יְהוָה לְטַהֵר וַיּוֹצִיאוּ אֵת כָּל־הַטֻּמְאָה
אֲשֶׁר מָצְאוּ בְּהֵיכַל יְהוָה לַחֲצַר בֵּית
יְהוָה וַיְקַבְּלוּ הַלְוִיִּם לְהוֹצִיא לְנַחַל־
קִדְרוֹן חוּצָה׃ (יז) וַיָּחֵלּוּ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ
הָרִאשׁוֹן לְקַדֵּשׁ וּבְיוֹם שְׁמוֹנָה לַחֹדֶשׁ
בָּאוּ לְאוּלָם יְהוָה וַיְקַדְּשׁוּ אֶת־בֵּית־יְהוָה
לְיָמִים שְׁמוֹנָה וּבְיוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ
הָרִאשׁוֹן כִּלּוּ׃ (יח) וַיָּבוֹאוּ פְנִימָה אֶל־
חִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ טִהַרְנוּ אֶת־כָּל־
בֵּית יְהוָה וְאֶת־מִזְבַּח הָעוֹלָה וְאֶת־כָּל־
כֵּלָיו וְאֶת־שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת וְאֶת־כָּל־
כֵּלָיו׃ (יט) וְאֵת כָּל־הַכֵּלִים אֲשֶׁר הִזְנִיחַ
הַמֶּלֶךְ אָחָז בְּמַלְכוּתוֹ בְּמַעֲלוֹ הֵכַנּוּ
וְהִקְדָּשְׁנוּ וְהִנָּם לִפְנֵי מִזְבַּח יְהוָה׃ (כ)
וַיַּשְׁכֵּם יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֶּאֱסֹף אֵת שָׂרֵי
הָעִיר וַיַּעַל בֵּית יְהוָה׃ (כא) וַיָּבִיאוּ פָרִים־
שִׁבְעָה וְאֵילִים שִׁבְעָה וּכְבָשִׂים שִׁבְעָה
וּצְפִירֵי עִזִּים שִׁבְעָה לְחַטָּאת עַל־
הַמַּמְלָכָה וְעַל־הַמִּקְדָּשׁ וְעַל־יְהוּדָה
וַיֹּאמֶר לִבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים לְהַעֲלוֹת

נ״א בְּנֵי v. 14, נ״א הֵימָן ibid. יחיאל ק׳ ibid.
עטי׳ הַמַּעֲרֶכֶת v. 18.
נ״א וַיָּבִיאוּ v. 21.

Leviten: Kehath, Merari und Gerschon, so wie die drei Sängerfamilien: Asaph, Heman und Jeduthun repräsentirt. — 16. Kidron s. II. S. 443. In ihn wurde immer der Unrath, namentlich aus dem Tempel gebracht, und aus dem Bache als Dünger verkauft. Ein Vorbild hat dieser Vorgang in 2 M. 32, 20. — 23. Das Händeauflegen wird hier insonders auf die Böcke als Sündopfer erwähnt, im Sinne von 3 M. 16, 21. s. übrigens I. S. 569. die Bedeutung dieses

des Ewigen zu opfern. 22. Da schlachteten sie die Rinder, und die Priester fingen das Blut auf, und sprengten es auf den Altar, und sie schlachteten die Widder und sprengten das Blut auf den Altar, und sie schlachteteten die Schafe und sprengten das Blut auf den Altar. 23. Dann brachten sie die Böcke des Sündopfers vor den König und die Versammlung, und diese legten ihre Hände darauf; 24. und die Priester schlachteten sie, und sprengten zur Entsündigung ihr Blut auf den Altar, ganz Jisrael zu versöhnen, denn für ganz Jisrael, hatte der König gesprochen, sei das Ganzopfer und das Sündopfer. 25. Und er bestellete die Levijim im Hause des Ewigen mit Zymbeln, Zithern und Harfen, nach dem Gebote David's und Gad's, des Sehers des Königs, und Nathan's des Propheten, denn von Seiten des Ewigen war das Gebot durch seine Propheten. 26. Da standen die Levijim mit den Saitenspielen David's und die Priester mit den Trompeten. 27. Und Chiskijahu befahl, das Ganzopfer auf dem Altar darzubringen, und als das Ganzopfer begann, begann der Gesang des Ewigen und die Trompeten neben den Saitenspielen David's, des Königs von Jisrael. 28. Und die ganze Versammlung bückte sich, und der Gesang ertönte, und die Trompeten trompeteten, Alles bis das Ganzopfer beendet war. 29. Und als das Opfern beendet war, neigten sich der König und Alle, die sich bei ihm befanden, und bückten sich. 30. Und Jechiskijahu, der König, und die Fürsten befahlen den Levijim, dem Ewigen zu lobsingen mit den Worten David's und Aßaph's des Sehers, und sie lobsangen mit Freude, und beugten und bückten sich. 31. Da hob Jechiskijahu an und sprach: Jetzt seid ihr

עַל־מִזְבַּח יְהוָה׃ (כב) וַיִּשְׁחֲטוּ הַבָּקָר וַיְקַבְּלוּ הַכֹּהֲנִים אֶת־הַדָּם וַיִּזְרְקוּ הַמִּזְבֵּחָה וַיִּשְׁחֲטוּ הָאֵלִים וַיִּזְרְקוּ הַדָּם הַמִּזְבֵּחָה וַיִּשְׁחֲטוּ הַכְּבָשִׂים וַיִּזְרְקוּ הַדָּם הַמִּזְבֵּחָה׃ (כג) וַיַּגִּישׁוּ אֶת־שְׂעִירֵי הַחַטָּאת לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַקָּהָל וַיִּסְמְכוּ יְדֵיהֶם עֲלֵיהֶם׃ (כד) וַיִּשְׁחָטוּם הַכֹּהֲנִים וַיְחַטְּאוּ אֶת־דָּמָם הַמִּזְבֵּחָה לְכַפֵּר עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל כִּי לְכָל־יִשְׂרָאֵל אָמַר הַמֶּלֶךְ הָעוֹלָה וְהַחַטָּאת׃ (כה) וַיַּעֲמֵד אֶת־הַלְוִיִּם בֵּית יְהוָה בִּמְצִלְתַּיִם בִּנְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת בְּמִצְוַת דָּוִיד וְגָד חֹזֵה־הַמֶּלֶךְ וְנָתָן הַנָּבִיא כִּי בְיַד־יְהוָה הַמִּצְוָה בְּיַד נְבִיאָיו׃ (כו) וַיַּעַמְדוּ הַלְוִיִּם בִּכְלֵי דָוִיד וְהַכֹּהֲנִים בַּחֲצֹצְרוֹת׃ (כז) וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה לְהַמִּזְבֵּחַ וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה הֵחֵל שִׁיר־יְהוָה וְהַחֲצֹצְרוֹת וְעַל־יְדֵי כְּלֵי דָּוִיד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל׃ (כח) וְכָל־הַקָּהָל מִשְׁתַּחֲוִים וְהַשִּׁיר מְשׁוֹרֵר וְהַחֲצֹצְרוֹת מַחְצְצְרִים הַכֹּל עַד לִכְלוֹת הָעֹלָה׃ (כט) וּכְכַלּוֹת לְהַעֲלוֹת כָּרְעוּ הַמֶּלֶךְ וְכָל־הַנִּמְצְאִים אִתּוֹ וַיִּשְׁתַּחֲווּ׃ (ל) וַיֹּאמֶר יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים לַלְוִיִּם לְהַלֵּל לַיהוָה בְּדִבְרֵי דָוִיד וְאָסָף הַחֹזֶה וַיְהַלְלוּ עַד־לְשִׂמְחָה וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ׃ (לא) וַיַּעַן יְחִזְקִיָּהוּ וַיֹּאמֶר עַתָּה מִלֵּאתֶם יֶדְכֶם לַיהוָה גֹּשׁוּ וְהָבִיאוּ

v. 25. נ"א בְּיַד־

v. 27. נ"א כְּלֵי דָוִיד מֶלֶךְ־

v. 28. יתיר צ'

wieder eingesetzt beim Ewigen, tretet heran, und bringet Schlacht- und Dankopfer zum Hause des Ewigen. Da brachte die Versammlung Schlacht- und Dankopfer, und Jeder, den das Herz trieb, Ganzopfer. 32. Und es war die Zahl der Ganzopfer, die die Versammlung brachte, siebenzig Rinder, ein hundert Widder, zwei hundert Schafe, alle diese zum Ganzopfer dem Ewigen; 33. und des Geheiligten sechs hundert Rinder und drei tausend Schafe. 34. Nur der Priester waren zu wenig, und sie genügten nicht, all die Ganzopfer abzuhäuten; da unterstützen ihre Brüder, die Levijim, sie, bis die Arbeit beendet war, und bis die Priester sich geheiligt hatten, denn die Levijim waren redlichen Herzens sich zu heiligen, mehr als die Priester. 35. Doch war auch der Ganzopfer eine Menge mit den Fettstücken der Friedensopfer und mit den Trankopfern zu den Ganzopfern. So ward der Dienst im Hause des Ewigen geordnet. 36. Da freute sich Jechiskijahu und das ganze Volk darüber, daß Gott dem Volke dies ordnen ließ, denn schnell ward die Sache vollbracht.

30. 1. Dann sandte Jechiskijahu zu ganz Jisrael und Jehudah, und schrieb auch Briefe an Ephrajim und Menascheh, nach dem Hause des Ewigen in Jeruschalajim zu kommen, Peßach zu halten dem Ewigen, dem Gotte Jisrael's. 2. Es hatten sich aber der König und seine Fürsten und die ganze Versammlung in Jeruschalajim berathen, das Peßach zu halten im zwei-

זְבָחִים וְתוֹדוֹת לְבֵית יְהוָה וַיָּבִיאוּ הַקָּהָל
זְבָחִים וְתוֹדוֹת וְכָל־נְדִיב לֵב עֹלוֹת׃
(לב) וַיְהִי מִסְפַּר הָעֹלָה אֲשֶׁר־הֵבִיאוּ
הַקָּהָל בָּקָר שִׁבְעִים אֵילִים מֵאָה כְּבָשִׂים
מָאתָיִם לְעֹלָה לַיהוָה כָּל־אֵלֶּה׃ (לג)
וְהַקֳּדָשִׁים בָּקָר שֵׁשׁ מֵאוֹת וְצֹאן שְׁלֹשֶׁת
אֲלָפִים׃ (לד) רַק הַכֹּהֲנִים הָיוּ לִמְעָט
וְלֹא יָכְלוּ לְהַפְשִׁיט אֶת־כָּל־הָעֹלוֹת
וַיְחַזְּקוּם אֲחֵיהֶם הַלְוִיִּם עַד־כְּלוֹת
הַמְּלָאכָה וְעַד־יִתְקַדְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים כִּי
הַלְוִיִּם יִשְׁרֵי לֵבָב לְהִתְקַדֵּשׁ מֵהַכֹּהֲנִים׃
(לה) וְגַם־עֹלָה לָרֹב בְּחֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים
וּבַנְּסָכִים לָעֹלָה וַתִּכּוֹן עֲבוֹדַת בֵּית־
יְהוָה׃ (לו) וַיִּשְׂמַח יְחִזְקִיָּהוּ וְכָל־הָעָם
עַל הַהֵכִין הָאֱלֹהִים לָעָם כִּי בְּפִתְאֹם הָיָה
הַדָּבָר׃

ל (א) וַיִּשְׁלַח יְחִזְקִיָּהוּ עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל
וִיהוּדָה וְגַם־אִגְּרוֹת כָּתַב עַל־אֶפְרַיִם
וּמְנַשֶּׁה לָבוֹא לְבֵית־יְהוָה בִּירוּשָׁלָ͏ִם
לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃
(ב) וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וְשָׂרָיו וְכָל־הַקָּהָל
בִּירוּשָׁלָ͏ִם לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי׃

נ״א אֲשֶׁר v. 32.
קמץ בו״ק v. 34.
נ״א בְּפִתְאוֹם v. 36.

Aktes. — 36. על ההכין וגו Rdak: אשר הכין, Raschi: לעבדו ולעשות רצונו. Chisk. und das Volk meinten, daß Gottes besonderer Beistand dabei gewesen, da alles dies so schnell und glücklich vollbracht worden. And.: „daß Gott des Volkes geachtet hatte." —

30. 1. Zweitens die Peßachfeier. Daß eine Wiederherstellung des Kultus einen Brennpunkt haben mußte, der in einem der Kultusfeste bestehe, ist sehr einsichtlich. Denn da die Feste einen wesentlichen Bestandtheil des Kultus ausmachten, so mußten sie auch mit ihm wieder hergestellt sein. So sehen wir Schelomoh nach der Weihe des Tempels das Hüttenfest feiern, so bei der Weihe des Altars nach der Rückkehr aus Babel (Esr. 3, 4.), so nach der Erbauung der

ten Monde. 3. Denn sie vermochten es nicht zu selbiger Zeit zu halten, da die Priester sich noch nicht zur Genüge geheiligt und das Volk sich noch nicht in Jeruschalajim versammelt hatte. 4. Und die Sache war recht in den Augen des Königs und in den Augen der ganzen Versammlung. 5. Und sie stellten fest, durch ganz Jisrael einen Ruf ergehen zu lassen, von Beer Scheba bis Dan, zu kommen um das Peßach dem Ewigen, dem Gotte Jisrael's, in Jeruschalajim zu halten, denn nicht oft hatten sie es gehalten, wie geschrieben ist. 6. Da gingen die Läufer mit den Briefen von der Hand des Königs und seiner Fürsten durch ganz Jisrael und Jehudah, sprechend nach dem Gebote des Königs: Söhne Jisrael's, kehret zurück zum Ewigen, dem Gotte Abraham's, Jizchak's und Jisrael's, daß er zurückehre zu den Geretteten, die euch übriggeblieben aus der Hand der Könige von Aschur. 7. So seied nicht wie eure Väter und wie eure Brüder, die abgefallen vom Ewigen, dem Gotte ihrer Väter, und er machte sie zum Entsetzen, so wie ihr sehet. 8. Jetzt seied nicht hartnäckig wie eure Väter, reichet die Hand dem Ewigen, und kommet zu seinem Heiligthume, welches er auf ewig geheiligt, und dienet dem Ewigen, eurem Gotte, daß seines Zornes Gluth von euch kehre. 9. Denn so ihr zum

(ג) כִּי לֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂתוֹ בָּעֵת הַהִיא כִּי
הַכֹּהֲנִים לֹא־הִתְקַדְּשׁוּ לְמַדַּי וְהָעָם לֹא־
נֶאֶסְפוּ לִירוּשָׁלִָם׃ (ד) וַיִּשַׁר הַדָּבָר
בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וּבְעֵינֵי כָּל־הַקָּהָל׃ (ה)
וַיַּעֲמִידוּ דָבָר לְהַעֲבִיר קוֹל בְּכָל־יִשְׂרָאֵל
מִבְּאֵר־שֶׁבַע וְעַד־דָּן לָבוֹא לַעֲשׂוֹת פֶּסַח
לַיהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלִָם כִּי לֹא
לָרֹב עָשׂוּ כַּכָּתוּב׃ (ו) וַיֵּלְכוּ הָרָצִים
בָּאִגְּרוֹת מִיַּד הַמֶּלֶךְ וְשָׂרָיו בְּכָל־יִשְׂרָאֵל
וִיהוּדָה וּכְמִצְוַת הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל שׁוּבוּ אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל וְיָשֹׁב אֶל־הַפְּלֵיטָה
הַנִּשְׁאֶרֶת לָכֶם מִכַּף מַלְכֵי אַשּׁוּר׃
(ז) וְאַל־תִּהְיוּ כַּאֲבֹתֵיכֶם וְכַאֲחֵיכֶם אֲשֶׁר
מָעֲלוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם וַיִּתְּנֵם
לְשַׁמָּה כַּאֲשֶׁר אַתֶּם רֹאִים׃ (ח) עַתָּה
אַל־תַּקְשׁוּ עָרְפְּכֶם כַּאֲבוֹתֵיכֶם תְּנוּ־יָד
לַיהוָה וּבֹאוּ לְמִקְדָּשׁוֹ אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ
לְעוֹלָם וְעִבְדוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְיָשֹׁב
מִכֶּם חֲרוֹן אַפּוֹ׃ (ט) כִּי בְשׁוּבְכֶם עַל־

עטי׳ דָּבָר v. 5.
נ״א הַמֶּלֶךְ v. 6. עטי׳ יְהוָה ibid.
נ״א כַּאֲבוֹתֵיכֶם v. 7. נ״א כַּאֲשֶׁר תְּ׳ ibid.

Mauer und Vorlesung des Gesetzes unter Esra und Nechemjah (Nechemj. 8, 14.). Da es sich nun hier um den ersten Monat (Nissan) handelte (28, 17.), so lag das Peßach hier um so näher, weil es schon an sich das jisraelitische Weihefest ist (s. I. S.355.). Ebenso bei Joschijah 35, 1. Da aber bis zur vollendeten Wiederherstellung des Kultus schon der 16te des Monats herangekommen, so beschloß man (V. 2. 3.) das Fest im zweiten Monat am 14ten (V. 15.) zu feiern, wozu man auch im Gesetze das Vorbild hatte (4 M. 9, 10ff.). Gerade aus diesem Umstande sieht man um so weniger ab, warum diese Peßachfeier nicht geschichtlich, sondern, wie Neuere meinten, vom Chron. erdacht sein sollte. Man hat dies aus der Phrase bei Joschijah's Peßachfeier erweisen wollen, daß ein solches Peßach seit der Richter (Chron. seit Schemuel's) Zeiten nicht gefeiert worden (2 Kön. 23, 22. 2 Chron. 35, 18.), während hier V. 26. es heißt, daß seit Schelomoh's Zeit in Jerusch. so etwas (כזאת) nicht gewesen. So heißt es auch Nechemj. 8, 17., daß seit Joschua's Zeit das Hüttenfest nicht gefeiert worden sei. Nichts ist daher sicherer, als solchen Phrasen keine geschichtliche Bedeutung beizulegen, da sie nur dazu dienen sollen, die Größe der Feier des Festes in ein recht besonderes Licht zu stellen. — Daß die Schreibekunst in Chiskij.'s Zeit schon sehr verbreitet war, braucht nicht mehr erwiesen zu werden, wenn auch das Wort אגרת nur den Büchern Chron. Nechemj. und Esther angehört. — 6. Fünf Jahre später wurde Schomron erobert

יְהוָה אֲחֵיכֶם וּבְנֵיכֶם לְרַחֲמִים לִפְנֵי
שׁוֹבֵיהֶם וְלָשׁוּב לָאָרֶץ הַזֹּאת כִּי־חַנּוּן
וְרַחוּם יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלֹא־יָסִיר פָּנִים
מִכֶּם אִם־תָּשׁוּבוּ אֵלָיו׃ (י) וַיִּהְיוּ הָרָצִים
עֹבְרִים מֵעִיר ׀ לָעִיר בְּאֶרֶץ־אֶפְרַיִם
וּמְנַשֶּׁה וְעַד־זְבֻלוּן וַיִּהְיוּ מַשְׂחִיקִים
עֲלֵיהֶם וּמַלְעִגִים בָּם׃ (יא) אַךְ אֲנָשִׁים
מֵאָשֵׁר וּמְנַשֶּׁה וּמִזְּבֻלוּן נִכְנְעוּ וַיָּבֹאוּ
לִירוּשָׁלִָם׃ (יב) גַּם בִּיהוּדָה הָיְתָה יַד
הָאֱלֹהִים לָתֵת לָהֶם לֵב אֶחָד לַעֲשׂוֹת
מִצְוַת הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים בִּדְבַר יְהוָה׃ (יג)
וַיֵּאָסְפוּ יְרוּשָׁלִַם עַם־רָב לַעֲשׂוֹת אֶת־חַג
הַמַּצּוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי קָהָל לָרֹב מְאֹד׃
(יד) וַיָּקֻמוּ וַיָּסִירוּ אֶת־הַמִּזְבְּחוֹת אֲשֶׁר
בִּירוּשָׁלִָם וְאֵת כָּל־הַמְקַטְּרוֹת הֵסִירוּ
וַיַּשְׁלִיכוּ לְנַחַל קִדְרוֹן׃ (טו) וַיִּשְׁחֲטוּ
הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי
וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם נִכְלְמוּ וַיִּתְקַדְּשׁוּ
וַיָּבִיאוּ עֹלוֹת בֵּית יְהוָה׃ (טז) וַיַּעַמְדוּ
עַל־עָמְדָם כְּמִשְׁפָּטָם כְּתוֹרַת מֹשֶׁה אִישׁ־
הָאֱלֹהִים הַכֹּהֲנִים זֹרְקִים אֶת־הַדָּם מִיַּד
הַלְוִיִּם׃ (יז) כִּי־רַבַּת בַּקָּהָל אֲשֶׁר לֹא־
הִתְקַדָּשׁוּ וְהַלְוִיִּם עַל־שְׁחִיטַת הַפְּסָחִים
לְכֹל לֹא טָהוֹר לְהַקְדִּישׁ לַיהוָה׃ (יח)
כִּי מַרְבִּית הָעָם רַבַּת מֵאֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה
יִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן לֹא הִטֶּהָרוּ כִּי־אָכְלוּ אֶת־

v. 17. נ״א לֹא־הִתְקַדָּשׁוּ

v. 18. נ״א יִשָּׂשכָר

Ewigen zurückehret, werden eure Brüder und Kinder Erbarmen finden vor denen, die sie fortgeführt, daß sie in dieses Land zurückkehren, denn gnädig und barmherzig ist der Ewige, euer Gott, und wird das Antlitz nicht von euch wenden, wenn ihr zu ihm zurückkehret. 10. Als nun die Läufer von Stadt zu Stadt im Lande Ephrajim und Menascheh bis nach Sebulun zogen, lachten und spotteten diese über sie. 11. Und Einige von Ascher und Menascheh und Sebulun demüthigten sich und kamen nach Jeruschalajim. 12. Auch über Jehudah kam die Hand Gottes, ihnen Ein Herz zu geben, das Gebot des Königs und der Fürsten zu thun in der Angelegenheit des Ewigen. 13. Da versammelte sich in Jeruschalajim viel Volk, das Fest des Ungesäuerten zu halten im zweiten Monde, eine sehr große Versammlung. 14. Und sie machten sich auf und schafften die Altäre weg, die in Jeruschalajim, und alle Räucherstätten schafften sie weg und warfen sie in den Bach Kidron. 15. Und sie schlachteten das Peßach am vierzehnten des zweiten Mondes, und die Priester und Levijim schämten sich und heiligten sich und brachten Ganzopfer im Hause des Ewigen, 16. und standen an ihrer Stelle nach ihrer Vorschrift, nach der Lehre Moscheh's, des Mannes Gottes. Die Priester sprengten das Blut aus der Hand der Levijim. 17. Da Viele in der Versammlung, welche sich nicht geheiligt hatten, so waren die Levijim zum Schlachten der Peßach-Lämmer für jeden nicht Reinen, um sie den Ewigen zu heiligen. 18. Denn eine Menge vom Volke, Viele aus Ephrajim und Menascheh, Jissachar und Sebulun hatten sich nicht

und das Reich Jisr. zerstört durch Schalmanesser. — 14. S. Anm. zu 29, 16. — 15. „Sie schämten sich," ihrer bisherigen Unreinheit und Unterlassung des Gesetzes. — 17. Nur die (levitisch) Reinen durften das Paßachlamm verzehren, und größtentheils darum, weil im ersten Monde vielleicht gerade Etliche nicht rein waren, war das Nachpeßach

הַפֶּסַח בְּלֹא כַכָּתוּב כִּי הִתְפַּלֵּל יְחִזְקִיָּהוּ
עֲלֵיהֶם לֵאמֹר יְהוָה הַטּוֹב יְכַפֵּר בְּעַד׃
(יט) כָּל־לְבָבוֹ הֵכִין לִדְרוֹשׁ הָאֱלֹהִים ׀
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וְלֹא כְּטָהֳרַת
הַקֹּדֶשׁ׃ (כ) וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶל־יְחִזְקִיָּהוּ
וַיִּרְפָּא אֶת־הָעָם׃ (כא) וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי־
יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצְאִים בִּירוּשָׁלִַם אֶת־חַג
הַמַּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה גְדוֹלָה
וּמְהַלְלִים לַיהוָה יוֹם ׀ בְּיוֹם הַלְוִיִּם
וְהַכֹּהֲנִים בִּכְלֵי עֹז לַיהוָה׃ (כב) וַיְדַבֵּר
יְחִזְקִיָּהוּ עַל־לֵב כָּל־הַלְוִיִּם הַמַּשְׂכִּילִים
שֵׂכֶל־טוֹב לַיהוָה וַיֹּאכְלוּ אֶת־הַמּוֹעֵד
שִׁבְעַת הַיָּמִים מְזַבְּחִים זִבְחֵי שְׁלָמִים
וּמִתְוַדִּים לַיהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם׃
(כג) וַיִּוָּעֲצוּ כָּל־הַקָּהָל לַעֲשׂוֹת שִׁבְעַת
יָמִים אֲחֵרִים וַיַּעֲשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים שִׂמְחָה׃
(כד) כִּי חִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה הֵרִים לַקָּהָל
אֶלֶף פָּרִים וְשִׁבְעַת אֲלָפִים צֹאן וְהַשָּׂרִים
הֵרִימוּ לַקָּהָל פָּרִים אֶלֶף וְצֹאן עֲשֶׂרֶת
אֲלָפִים וַיִּתְקַדְּשׁוּ כֹהֲנִים לָרֹב׃ (כה)
וַיִּשְׂמְחוּ ׀ כָּל־קְהַל יְהוּדָה וְהַכֹּהֲנִים
וְהַלְוִיִּם וְכָל־הַקָּהָל הַבָּאִים מִיִּשְׂרָאֵל

נ"א לִדְרֹשׁ v. 19. עטי׳ בלא פסיק ibid.
נ"א שֶׂכֶל־טוֹב v. 22.

gereinigt, so daß sie das Peßach nicht wie geschrie-
ben ist aßen, da betete Jechiskijahu für sie sprechend:
Der Ewige, der gütige, wird versöhnen 19. Jeden,
der sein Herz gerichtet Gott, den Ewigen, den
Gott seiner Väter, zu suchen, wenn auch nicht
nach der Reinheit des Heiligen. 20. Und der
Ewige hörte auf Jechiskijahu, und beschied Heil
dem Volke. 21. So hielten die Söhne Jis-
rael's, die sich in Jeruschalajim befanden, das
Fest des Ungesäuerten sieben Tage mit großer
Freude, und lobsingend dem Ewigen Tag für
Tag die Levijim und die Priester mit mächtigem
Saitenspiel dem Ewigen. 22. Und Jechiskijahu
redete zum Herzen aller Levijim, die gute Ein-
sicht hatten vor dem Ewigen, daß sie es am
Feste aßen sieben Tage, schlachtend Friedens-
Schlachtopfer, und bekennend dem Ewigen,
dem Gotte ihrer Väter. 23. Da berieth sich die
ganze Versammlung, sieben andere Tage zu hal-
ten, und sie hielten sieben Tage ein Freudenfest.
24. Denn Chiskijahu, der König von Jehu-
dah, spendete der Versammlung ein tausend
Stiere und sieben tausend Schafe, und die
Fürsten spendeten der Versammlung ein tausend
Stiere und zehn tausend Schafe, und es heilig-
ten sich Priester in Menge. 25. Und es freuete
sich die ganze Versammlung von Jehudah und
die Priester und Levijim, und die ganze Ver-
sammlung derer, die aus Jisrael gekommen,

im zweiten Monde verordnet (4 M. 9, 10.) Die lange Unterbrechung des Kultus hatte natürlich das ganze Volk unrein werden lassen (s. die Gesetze der Reinigkeit I. S. 584ff.), und Viele aus dem Volke hatten sich dennoch auch zum zweiten Monde noch nicht gereinigt. Darum schlachteten die Levijim das Lamm für diese, und Chisk. betete für sie, daß sie es unrein aßen. — 20. Unter וירפא muß man hier im Allgemeinen Verschonung von Uebeln verstehen. Rdak: verzeihen wie Ps.41,5. — 21. בכלי עז לה׳ Einige „mit Saitenspiel des Lobes des Ewigen." Aber ein Hauptw. im Genitiv-verhältniß häufig für Adjekt. Rdak.: בכל עז. Raschi: starkklingende Instrumente, wie Trompeten. — 22. המשכילים וגו׳ Einsicht in den Kultusdienst. And. „die dem Ewigen schöne Lieder sangen," (Raschi). את המועד Einige: Fest-opfer, wie חג (2 M. 23, 18. Ps. 118, 27.), was aber dem Begriff des Wortes מועד (festgesetzte Zeit) widerspricht. Es ist vielmehr bei „sie aßen" Ungesäuertes zu ergänzen. —

und die Fremdlinge, die aus dem Lande Jisrael gekommen, und die in Jehudah wohnten. 26. Und es war eine große Freude in Jeruschalajim, denn von den Tagen Schelomoh's, des Sohnes Davids, des Königs von Jisrael, an war nicht wie Solches in Jeruschalajim. 27. Dann erhuben sich die Priester, die Levijim, und segneten das Volk, und es ward gehört auf ihre Stimme, und ihr Gebet kam zu seiner heiligen Wohnung, zum Himmel.

31. 1. Und als all Dies beendet war, zog das ganze anwesende Jisrael hinaus zu den Städten nach Jehudah, und sie zerbrachen die Standbilder, und hieben die Astarten um, und rissen die Höhen nieder und die Altäre aus ganz Jehudah und Binjamin und in Ephrajim und Menascheh, bis sie vertilgt waren; dann kehrten alle Söhne Jisrael's, ein Jeder zu seinem Eigenthum nach ihren Städten zurück. 2. Jechiskijahu aber bestellete die Abtheilungen der Priester, und die Levijim nach ihren Abtheilungen, Jedweden nach Maaßgabe seines Dienstes unter den Priestern und Levijim zum Ganzopfer und zu den Friedensopfern, zu dienen und zu danken und zu lobsingen in den Thoren des Lagers des Ewigen. 3. Und einen Theil gab der König von seiner Habe zu den Ganzopfern, zu Ganzopfern des Morgens und des Abends, und die Ganzopfer für die Ruhetage und Neumonde und Feste, wie in der Lehre des Ewigen geschrieben ist. 4. Und zum Volke, den Bewohnern von Jeruschalajim, sprach er, daß sie den Theil der Priester und Levijim gäben, damit diese festhielten an der Lehre des Ewigen. 5. Und als dieses Wort auskam, vermehrten die Söhne Jisrael's die Erstlinge von Korn, Most und Oel und Honig und allem Ertrage des Feldes, und den

וְהַגֵּרִים הַבָּאִים מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְהַיּוֹשְׁבִים
בִּיהוּדָה׃ (כו) וַתְּהִי שִׂמְחָה גְדוֹלָה
בִּירוּשָׁלָם כִּי מִימֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִיד מֶלֶךְ
יִשְׂרָאֵל לֹא כָזֹאת בִּירוּשָׁלָם׃ (כז) וַיָּקֻמוּ
הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וַיְבָרְכוּ אֶת־הָעָם וַיִּשָּׁמַע
בְּקוֹלָם וַתָּבוֹא תְפִלָּתָם לִמְעוֹן קָדְשׁוֹ
לַשָּׁמָיִם׃

לא (א) וּכְכַלּוֹת כָּל־זֹאת יָצְאוּ כָּל־יִשְׂרָאֵל
הַנִּמְצְאִים לְעָרֵי יְהוּדָה וַיְשַׁבְּרוּ הַמַּצֵּבוֹת
וַיְגַדְּעוּ הָאֲשֵׁרִים וַיְנַתְּצוּ אֶת־הַבָּמוֹת וְאֶת־
הַמִּזְבְּחוֹת מִכָּל־יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וּבְאֶפְרַיִם
וּמְנַשֶּׁה עַד־לְכַלֵּה וַיָּשׁוּבוּ כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אִישׁ לַאֲחֻזָּתוֹ לְעָרֵיהֶם׃ (ב) וַיַּעֲמֵד
יְחִזְקִיָּהוּ אֶת־מַחְלְקוֹת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם
עַל־מַחְלְקוֹתָם אִישׁ ׀ כְּפִי עֲבֹדָתוֹ
לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם לְעֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְשָׁרֵת
וּלְהֹדוֹת וּלְהַלֵּל בְּשַׁעֲרֵי מַחֲנוֹת יְהוָה׃
(ג) וּמְנָת הַמֶּלֶךְ מִן־רְכוּשׁוֹ לָעֹלוֹת לְעֹלוֹת
הַבֹּקֶר וְהָעֶרֶב וְהָעֹלוֹת לַשַּׁבָּתוֹת
וְלֶחֳדָשִׁים וְלַמֹּעֲדִים כַּכָּתוּב בְּתוֹרַת
יְהוָה׃ (ד) וַיֹּאמֶר לָעָם לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלָם
לָתֵת מְנָת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְמַעַן יֶחֶזְקוּ
בְּתוֹרַת יְהוָה׃ (ה) וְכִפְרֹץ הַדָּבָר הִרְבּוּ
בְנֵי־יִשְׂרָאֵל רֵאשִׁית דָּגָן תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר
וּדְבַשׁ וְכֹל תְּבוּאַת שָׂדֶה וּמַעְשַׂר הַכֹּל

נ״א וְכִפְרוֹץ v. 5.

31. 1. Drittens die Anordnungen für den Kultus, die Erhebung der Zehnten und dgl., wo die fast diplomatisch genaue Angabe der Details für die Glaubwürdigkeit spricht, wie denn die Wiederherstellung des Kultus dergleichen Einrichtungen immer wieder bedingte. — Vgl. 2 Kön. 18, 4. — 2. Da hier vom Dienste der Priester und Levijim „in den Thoren des Lagers des Ewigen" die Rede ist, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß dieses „Lager des Ewigen" der Tempel ist. מחנות Pl. vergrößernd für Sing. z. B. 1 Schem. 17, 4. — 5. Unter Honig ist hier Dattel-

Zehenten von Allem brachten sie in Fülle. 6. Und
die Söhne Jisrael's und Jehudah's, die in den
Städten von Jehudah wohnten, auch diese brach=
ten den Zehenten von Rindern und Schafen
und den Zehenten vom Geheiligten, das dem
Ewigen, ihrem Gotte, geheiligt worden, und
gaben Haufen bei Haufen. 7. Im dritten Mond
begannen sie die Haufen aufzuschütten, und im
siebenten Mond hörten sie auf. 8. Da kamen
Jechiskijahu und die Fürsten und sahen die
Haufen, und priesen den Ewigen und sein Volk
Jisrael. 9. Und Jechiskijahu befragte die Prie=
ster und Levijim wegen der Haufen. 10. Und
es sprach zu ihm Asarjahu, der oberste Priester,
aus dem Hause Zadok, und sprach: Seit man
anfing die Hebe zu bringen in das Haus des
Ewigen, aß man und wurde fett und es blieb
übrig in Menge, denn der Ewige hat sein Volk
gesegnet; so ist diese Menge übrig geblieben.
11. Da befahl Jechiskijahu Zellen zu bereiten
im Hause des Ewigen, und man bereitete sie.
12. Und sie brachten die Hebe und die Zehenten
und das Geheiligte getreulich, und über sie war
Vorsteher Cananjahu der Levi und Schimei,
sein Bruder, der zweite; 13. und Jechiel und
Asasjahu und Nachath und Aßahel und Jeri=
moth und Josabad und Eliel und Jismachjahu
und Machath und Benajahu waren Aufseher
unter Cananjahu und Schimei, seinem Bruder,
im Auftrage des Königs Jechiskijahu und Asar=
jahu's, des Vorstehers des Hauses Gottes.
14. Aber Kore, Sohn Jimnah's, der Levi, der
Thorwärter an der Morgenseite, war über die
freiwilligen Gaben Gottes, herauszugeben die

לָרֹב הֵבִיאוּ׃ (ו) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה
הַיּוֹשְׁבִים בְּעָרֵי יְהוּדָה גַּם־הֵם מַעְשַׂר
בָּקָר וָצֹאן וּמַעְשַׂר קֳדָשִׁים הַמְקֻדָּשִׁים
לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם הֵבִיאוּ וַיִּתְּנוּ עֲרֵמוֹת
עֲרֵמוֹת׃ (ז) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִשִׁי הֵחֵלּוּ
הָעֲרֵמוֹת לִיסּוֹד וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי כִּלּוּ׃
(ח) וַיָּבֹאוּ יְחִזְקִיָּהוּ וְהַשָּׂרִים וַיִּרְאוּ אֶת־
הָעֲרֵמוֹת וַיְבָרְכוּ אֶת־יְהוָה וְאֵת עַמּוֹ
יִשְׂרָאֵל׃ (ט) וַיִּדְרֹשׁ יְחִזְקִיָּהוּ עַל־
הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם עַל־הָעֲרֵמוֹת׃ (י) וַיֹּאמֶר
אֵלָיו עֲזַרְיָהוּ הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ לְבֵית צָדוֹק
וַיֹּאמֶר מֵהָחֵל הַתְּרוּמָה לָבִיא בֵית־יְהוָה
אָכוֹל וְשָׂבוֹעַ וְהוֹתֵר עַד־לָרוֹב כִּי יְהוָה
בֵּרַךְ אֶת־עַמּוֹ וְהַנּוֹתָר אֶת־הֶהָמוֹן הַזֶּה׃
(יא) וַיֹּאמֶר יְחִזְקִיָּהוּ לְהָכִין לְשָׁכוֹת בְּבֵית
יְהוָה וַיָּכִינוּ׃ (יב) וַיָּבִיאוּ אֶת־הַתְּרוּמָה
וְהַמַּעֲשֵׂר וְהַקֳּדָשִׁים בֶּאֱמוּנָה וַעֲלֵיהֶם
נָגִיד כָּונַנְיָהוּ הַלֵּוִי וְשִׁמְעִי אָחִיהוּ
מִשְׁנֶה׃ (יג) וִיחִיאֵל וַעֲזַזְיָהוּ וְנַחַת
וַעֲשָׂהאֵל וִירִימוֹת וְיוֹזָבָד וֶאֱלִיאֵל
וְיִסְמַכְיָהוּ וּמַחַת וּבְנָיָהוּ פְּקִידִים מִיַּד
כָּונַנְיָהוּ וְשִׁמְעִי אָחִיו בְּמִפְקַד יְחִזְקִיָּהוּ
הַמֶּלֶךְ וַעֲזַרְיָהוּ נְגִיד בֵּית־הָאֱלֹהִים׃ (יד)
וְקוֹרֵא בֶן־יִמְנָה הַלֵּוִי הַשּׁוֹעֵר לַמִּזְרָחָה עַל
נִדְבוֹת הָאֱלֹהִים לָתֵת תְּרוּמַת יְהוָה וְקָדְשֵׁי

הס׳ ברגש v. 7.
נ״א עֲזַרְיָה v. 10.
נ״א וְהַמַּעֲשֵׂר או וְהַמַּעֲשֵׂר v. 12. יתיר ו׳ ibid.
יתיר ו׳ v. 13.

Honig zu verstehen, als „Ertrag des Feldes," nicht aber Bienenhonig (Rdak. Raschi). — 14. לתת wird in V. 15. durch לתת לאחיהם וגו׳ genau exponirt. Wir haben also in V. 12. 13. die Vorsteher der Einnahmen und V. 14. 15.

Hebe des Ewigen und das Hochheilige; 15. und unter ihm Eden und Minjamin und Jeschua und Schemajahu, Amarjahu und Schechanjahu in den Priesterstädten getreulich auszutheilen ihren Brüdern in den Abtheilungen, so Groß wie Klein, 16. außer den von ihnen Verzeichneten an Männlichen von dritten Jahre an und darüber, Jedem, der zum Hause des Ewigen kam, am täglichen Bedarf zu ihrem Dienste in ihrer Wacht nach ihren Abtheilungen, 17. sammt den verzeichneten Priestern nach ihren Stammhäusern; auch die Levijim vom zwanzigsten Jahre an und darüber in ihren Wachten nach ihren Abtheilungen, 18. und mit all ihren verzeichneten Kindern, Weibern und Söhnen und Töchtern, der ganzen Menge gemäß, denn getreulich hatten sie sich wahrhaft geheiligt. 19. Und für die Söhne Ahrons, die Priester, waren in den Bezirksfeldern ihrer Städte, in jeder Stadt, Männer, die mit Namen genannt waren, auszutheilen die Antheile jedem Männlichen unter den Priestern und jedem Verzeichneten unter den Levijim. 20. Also that Jechiskijahu in ganz Jehudah, und that das Gute und das Rechte und Wahre vor dem Ewigen, seinem Gotte. 21. Und in allem Werke, welches er anfing im Dienste des Hauses Gottes und in der Lehre und im Gebote, seinen Gott suchend, verfuhr er mit seinem ganzen Herzen, und es gelang.

הקדשים׃ (טו) ועל־ידו עדן ומנימן
וישוע ושמעיהו אמריהו ושכניהו בערי
הכהנים באמונה לתת לאחיהם
במחלקות כגדול כקטן׃ (טז) מלבד
התיחשם לזכרים מבן שלוש שנים
ולמעלה לכל־הבא לבית־יהוה לדבר־
יום ביומו לעבודתם במשמרותם
כמחלקותיהם׃ (יז) ואת התיחש הכהנים
לבית אבותיהם והלוים מבן עשרים
שנה ולמעלה במשמרותיהם
במחלקותיהם׃ (יח) ולהתיחש בכל־
טפם נשיהם ובניהם ובנותיהם לכל־
קהל כי באמונתם יתקדשו־קדש׃
(יט) ולבני אהרן הכהנים בשדי מגרש
עריהם בכל־עיר ועיר אנשים אשר
נקבו בשמות לתת מנות לכל־זכר
בכהנים ולכל־התיחש בלוים׃ (כ) ויעש
כזאת יחזקיהו בכל־יהודה ויעש הטוב
והישר והאמת לפני יהוה אלהיו׃ (כא)
ובכל־מעשה אשר־החל ׀ בעבודת בית־
האלהים ובתורה ובמצוה לדרש לאלהיו
בכל־לבבו עשה והצליח׃

32. 1. Nach diesen Ereignissen und dieser

לב (א) אחרי הדברים והאמת האלה

נ״א הקדשים v. 14.
נ״א במחלקותי׳ v. 16.

die der Ausgaben. V. 16—18. bringen nun die nähere Auseinandersetzung zu לאחיהם in V. 15., wer Alles aus den eingekommenen Vorräthen der Zehnten, Hebe, freiwilligen Gaben dgl. bekam. V. 19. giebt endlich an, daß in jeder Stadt Männer bestimmt wurden, welche jedem einzelnen Priester und Leviten seinen Theil gaben. — 21. והצליח in seiner einfachen Verbindung bezieht sich auf מעשה, And.: „darum hatte er Glück." —

32. 1. Nachdem in den drei vorherg. Kapp. die Kultuseinrichtungen, welche Chisk. getroffen, ausführlich dargestellt worden, werden in diesem einen Kap. die bekannten Ereignisse unter Chisk. mehr angedeutet, als erzählt. Zuerst der

Treue, kam Sancherib, König von Aschur, und
brach in Jehudah ein, und lagerte wider die
festen Städte, und gedachte sie für sich zu er=
obern. 2. Als Jechiskijahu sah, daß Sancherib
gekommen und seine Richtung war zum Kampfe
wider Jeruschalajim, 3. da berieth er sich mit

בָּא סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ־אַשּׁוּר וַיָּבֹא בִיהוּדָה
וַיִּחַן עַל־הֶעָרִים הַבְּצֻרוֹת וַיֹּאמֶר לְבִקְעָם
אֵלָיו׃ (ב) וַיַּרְא יְחִזְקִיָּהוּ כִּי־בָא סַנְחֵרִיב
וּפָנָיו לַמִּלְחָמָה עַל־יְרוּשָׁלִָם׃ (ג) וַיִּוָּעַץ

Feldzug Sancherib's im heil. Lande. — אחרי הדברים והאמת האלה Zunz: „nach diesen wahrhaften Begebenheiten," hingegen de Wette: „nach diesen Thaten und dieser Redlichkeit," And.: „sichern Lage." Daß der Chron. die Wahrhaftigkeit des Erzählten damit versichern wollte, ist nicht ersichtlich, vielmehr wollte er die in den Begebenheiten bewährte Gesinnung charakterisiren, wobei אמת Aufrichtigkeit, Treue, von Chisk. in Juda bewährt, bezeichnet. S. 31, 20. So ähnlich Rdak. — Um eine Anschauung von den alten morgenländischen „Festungen," (oft keine Städte, sondern nur Forts,) zu geben, entlehnen wir hier eine Abbildung des Forts Akaba an der Spitze des gleichnamigen Busens des rothen Meeres, und zwar im Augenblick der Ankunft der Karavane von Mekka, von Laborde. Vgl. I. S. 859. Vgl. hiermit die babylonische Münze S. 932. Die Hauptsache bildete bei den Befestigungen eine hohe und dicke Mauer, in regelmäßigen Entfernungen von starken, in der Regel runden Thürmen unterbrochen, die zur Seite der Thore am stärksten zu sein pflegten. War die Mauer hoch, so waren die Thürme nicht höher als diese, was sonst der Fall war. Die Thürme hatten oft gezahnte Zinnen. Die Thürme sollten dazu dienen, den, die Mauer angreifenden Feind von der Seite zu fassen. Die Mauern waren oft zwei=, ja dreifach. Die zweite und dritte schloß öfter neue Stadttheile ein. Chiskj. scheint nach V. 5. die zweite Mauer gebaut zu haben; eine dritte baute Herodes Agrippa. Unsere Abb. zeigt über dem Thore einen Raum, wie wir ihn 2 Schem. 18, 24. vorausgesetzt haben. — 2. Der Chron. berichtet, daß Sancherib die



Die Festung Akaba. Nach Laborde.

festen Plätze in Jehudah belagerte; dasselbe 2 Kön. 18, 13., beide gebrauchen das Wort הערים הבצרות. Nach 2 Kön. sandte Chisk. Boten, um Gnade zu erbitten, Sancherib verlangt Tribut, Chisk. sendet diesen, aber nun

עִם־שָׂרָיו וְגִבֹּרָיו לִסְתּוֹם אֶת־מֵימֵי
הָעֲיָנוֹת אֲשֶׁר מִחוּץ לָעִיר וַיַּעְזְרֻהוּ׃
(ד) וַיִּקָּבְצוּ עַם־רָב וַיִּסְתְּמוּ אֶת־כָּל־
הַמַּעְיָנוֹת וְאֶת־הַנַּחַל הַשּׁוֹטֵף בְּתוֹךְ־
הָאָרֶץ לֵאמֹר לָמָּה יָבוֹאוּ מַלְכֵי אַשּׁוּר
וּמָצְאוּ מַיִם רַבִּים׃ (ה) וַיִּתְחַזַּק וַיִּבֶן אֶת־
כָּל־הַחוֹמָה הַפְּרוּצָה וַיַּעַל עַל־הַמִּגְדָּלוֹת
וְלַחוּצָה הַחוֹמָה אַחֶרֶת וַיְחַזֵּק אֶת־הַמִּלּוֹא
עִיר דָּוִיד וַיַּעַשׂ שֶׁלַח לָרֹב וּמָגִנִּים׃
(ו) וַיִּתֵּן שָׂרֵי מִלְחָמוֹת עַל־הָעָם וַיִּקְבְּצֵם
אֵלָיו אֶל־רְחוֹב שַׁעַר הָעִיר וַיְדַבֵּר עַל־
לְבָבָם לֵאמֹר׃ (ז) חִזְקוּ וְאִמְצוּ אַל־
תִּירְאוּ וְאַל־תֵּחַתּוּ מִפְּנֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר
וּמִלִּפְנֵי כָּל־הֶהָמוֹן אֲשֶׁר־עִמּוֹ כִּי־עִמָּנוּ
רַב מֵעִמּוֹ׃ (ח) עִמּוֹ זְרוֹעַ בָּשָׂר וְעִמָּנוּ
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְעָזְרֵנוּ וּלְהִלָּחֵם
מִלְחֲמֹתֵינוּ וַיִּסָּמְכוּ הָעָם עַל־דִּבְרֵי
יְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה׃ (ט) אַחַר זֶה
שָׁלַח סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ־אַשּׁוּר עֲבָדָיו
יְרוּשָׁלַיְמָה וְהוּא עַל־לָכִישׁ וְכָל־
מֶמְשַׁלְתּוֹ עִמּוֹ עַל־יְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה
וְעַל־כָּל־יְהוּדָה אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַםִ לֵאמֹר׃

seinen Fürsten und Helden, die Wasser der
Quellen außerhalb der Stadt zu verstopfen, und sie
unterstützten ihn. 4. Und es versammelte sich viel
Volkes, und sie verstopften alle Quellen und
den mitten durch das Land fließenden Bach,
sprechend: Warum sollen die Könige von Aschur
kommen und viel Wasser finden? 5. Und er
ermuthigte sich, und stellte jede zerbrochene
Mauer her, und erhöhete die Thürme und eine
andre Mauer außerhalb, und befestigte das
Millo an der Stadt David's, und fertigte
Waffen in Menge und Schilde. 6. Und er
setzte Kriegsobersten über das Volk und ver-
sammelte sie bei sich auf dem Platz am Stadt-
thore, und redete ihnen zu Herzen, sprechend:
7. Seid stark und fest, fürchtet nicht und zaget
nicht vor dem Könige von Aschur und vor der
ganzen Menge, die mit ihm: denn mit uns ist
ein Größerer als er. 8. Mit ihm ist ein Arm
von Fleisch, und mit uns ist der Ewige, unser
Gott, uns zu helfen und unsern Streit zu strei-
ten. Da verließ sich das Volk auf die Worte
Jechiskijahu's, Königs von Jehudah. 9. Nach
Diesem schickte Sancherib, König von Aschur,
seine Diener nach Jeruschalajim — er selbst
stand wider Lachisch und seine ganze Macht
bei ihm — an Jechiskijahu, König von Jehu-
dah, und an ganz Jehudah, welches in Jeru-

schickt Sancherib dennoch ein Heer gegen Jerusch., das jedoch verschlossen und befestigt gefunden wird. Der Chron. übergeht die Sendung von Boten und Tribut, sondern erzählt nur, daß Chisk. Jerusch. zur Vertheidigung vorbereitet hat. Wir sehen leicht ein, daß Beides nicht in Widerspruch steht. Chisk. durfte selbst der Sendung des Tributs nicht trauen, und sah, daß Sancherib es auf Jerusch. abgesehen habe (V. 2.). Vielleicht daß Sancherib von dieser Befestigung Jerusch.'s Kunde bekommen, daher der augenblicklichen Unterwürfigkeit Chisk.'s nicht traut, sondern Jerusch. besetzen will. — 3. Ueberdies wird, was in diesen V.V. erzählt wird, von Jesch. 22,9—11. bestätigt, s. II. S. 786.733. Der durch das Land fließende Bach kann wohl kein anderer als der Schiloach sein, der von Vielen (Targ. zuerst) mit dem Gichon für identisch gehalten wird (auch von Schwarz), was wieder der jüngste Autor (Tobler) bezweifelt. S. Anm. zu V. 30. — 5. ויעל על המגדלות wird sehr verschieden erkl. De Wette: „er besserte die Thürme aus," And. „bauete die Mauer bis an die Thürme," Zunz: „er führte Thürme auf;" wir treten denen bei, welche „er erhöhete" übertragen, weil dies dem ויעל על am angemessensten ist, der Art. הַ־ die Thürme bestehend voraussetzt, und dieses Erhöhen der Thürme dem Ausbessern der Mauern analog ist. — Millo und Ophel die beiden Kastelle von Jeruschalajim. — 7. Wie oft, sind auch diese Worte wohl vom Chron., um die Situation auszudrücken, dem Könige in den Mund gelegt. Daß aber Chisk. die Jerusch. zum Vertrauen auf Gott aufgefordert hat, spricht auch das B. Kön. wiederholt aus. — 9. Es stimmt dies mit

schalajim, sprechend: 10. Also spricht Sancherib, König von Aschur: Worauf vertrauet ihr, daß ihr in der Veste in Jeruschalajim bleibet? 11. Verführet euch Jechiskijahu nicht, euch hinzugeben zum Tode vor Hunger und Durst, sprechend: der Ewige, unser Gott, wird uns erretten aus der Gewalt des Königs von Aschur? 12. Hat nicht dieser Jechiskijahu dessen Höhen und Altäre weggeschafft, und sprach zu Jehudah und Jeruschalajim also: vor Einem Altare bücket euch und auf ihm räuchert? 13. Wisset ihr nicht, was ich und meine Väter gethan haben allen Völkern der Länder? Vermochten denn die Götter der Völker der Länder ihr Land zu retten aus meiner Hand? 14. Wer ist unter allen Göttern dieser Völker, welche meine Väter vertilgten, der sein Volk aus meiner Hand zu retten vermochte, daß euer Gott euch zu retten vermögen soll aus meiner Hand? 15. Nun, so täusche euch Chiskijahu nicht und verführe euch nicht solcher Weise, sondern glaubet ihm nicht, denn nicht vermochte irgend ein Gott irgend eines Volkes und Reiches, sein Volk aus meiner Hand und aus der Hand meiner Väter zu retten, um wie weniger werden eure Götter euch aus meiner Hand retten. 16. Und noch mehr redeten seine Knechte wider den Ewigen, Gott, und wider Jechiskijahu, seinen Diener. 17. Und Briefe schrieb er, den Ewigen, Jisrael's Gott, zu lästern, und wider ihn zu sprechen, also: So wie die Götter der Völker der Länder ihr Volk nicht retteten aus meiner Hand, also wird der Gott Jechiskijahu's sein Volk nicht retten aus meiner Hand. 18. Und sie riefen mit lauter Stimme jehudisch dem

(י) כֹּה אָמַר סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל־מָה
אַתֶּם בֹּטְחִים וְיֹשְׁבִים בְּמָצוֹר בִּירוּשָׁלִָם׃
(יא) הֲלֹא יְחִזְקִיָּהוּ מַסִּית אֶתְכֶם לָתֵת
אֶתְכֶם לָמוּת בְּרָעָב וּבְצָמָא לֵאמֹר יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ יַצִּילֵנוּ מִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר׃ (יב)
הֲלֹא־הוּא יְחִזְקִיָּהוּ הֵסִיר אֶת־בָּמֹתָיו
וְאֶת־מִזְבְּחֹתָיו וַיֹּאמֶר לִיהוּדָה וְלִירוּשָׁלִַם
לֵאמֹר לִפְנֵי מִזְבֵּחַ אֶחָד תִּשְׁתַּחֲווּ וְעָלָיו
תַּקְטִירוּ׃ (יג) הֲלֹא תֵדְעוּ מֶה עָשִׂיתִי
אֲנִי וַאֲבוֹתַי לְכֹל עַמֵּי הָאֲרָצוֹת הֲיָכוֹל
יָכְלוּ אֱלֹהֵי גּוֹיֵי הָאֲרָצוֹת לְהַצִּיל אֶת־
אַרְצָם מִיָּדִי׃ (יד) מִי בְּכָל־אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הֶחֱרִימוּ אֲבוֹתַי אֲשֶׁר יָכוֹל
לְהַצִּיל אֶת־עַמּוֹ מִיָּדִי כִּי יוּכַל אֱלֹהֵיכֶם
לְהַצִּיל אֶתְכֶם מִיָּדִי׃ (טו) וְעַתָּה אַל־
יַשִּׁיא אֶתְכֶם חִזְקִיָּהוּ וְאַל־יַסִּית אֶתְכֶם
כָּזֹאת וְאַל־תַּאֲמִינוּ לוֹ כִּי־לֹא יוּכַל כָּל־
אֱלוֹהַּ כָּל־גּוֹי וּמַמְלָכָה לְהַצִּיל עַמּוֹ מִיָּדִי
וּמִיַּד אֲבוֹתָי אַף כִּי אֱלֹהֵיכֶם לֹא־יַצִּילוּ
אֶתְכֶם מִיָּדִי׃ (טז) וְעוֹד דִּבְּרוּ עֲבָדָיו
עַל־יְהוָה הָאֱלֹהִים וְעַל יְחִזְקִיָּהוּ עַבְדּוֹ׃
(יז) וּסְפָרִים כָּתַב לְחָרֵף לַיהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל וְלֵאמֹר עָלָיו לֵאמֹר כֵּאלֹהֵי גּוֹיֵי
הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר לֹא־הִצִּילוּ עַמָּם מִיָּדִי כֵּן
לֹא־יַצִּיל אֱלֹהֵי יְחִזְקִיָּהוּ עַמּוֹ מִיָּדִי׃
(יח) וַיִּקְרְאוּ בְקוֹל־גָּדוֹל יְהוּדִית עַל־עַם

נ״א בָּמֹתָיו v. 12.
נ״א בְּכָל־ v. 14. נ״א אֱלֹהֵיכֶם ibid.

dem Bericht des B. Kön., ohne wörtlichen Gleichlaut, überein 2 Kön. 18, 17. — 10. Auch die folgende Botschaft entspricht der im B. Kön., nur daß das letztere genau das Detail giebt. V. 12. stimmt fast wörtlich mit Kön. V. 22. so wie einzelne Ausdrücke auch der folg. VV. sich im B. Kön. wiederfinden. — 17. Auch von schriftlichen Botschaften Sanche=

יְרוּשָׁלִַם אֲשֶׁר עַל־הַחוֹמָה לְיָרְאָם
וּלְבַהֲלָם לְמַעַן יִלְכְּדוּ אֶת־הָעִיר׃ (יט)
וַיְדַבְּרוּ אֶל־אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלִָם כְּעַל אֱלֹהֵי
עַמֵּי הָאָרֶץ מַעֲשֵׂה יְדֵי הָאָדָם׃
(כ) וַיִּתְפַּלֵּל יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וִישַׁעְיָהוּ בֶן־
אָמוֹץ הַנָּבִיא עַל־זֹאת וַיִּזְעֲקוּ הַשָּׁמָיִם׃
(כא) וַיִּשְׁלַח יְהוָה מַלְאָךְ וַיַּכְחֵד כָּל־
גִּבּוֹר חַיִל וְנָגִיד וְשָׂר בְּמַחֲנֵה מֶלֶךְ
אַשּׁוּר וַיָּשָׁב בְּבֹשֶׁת פָּנִים לְאַרְצוֹ וַיָּבֹא
בֵּית אֱלֹהָיו וּמִיצִיאוֹ מֵעָיו שָׁם הִפִּילֻהוּ
בֶחָרֶב׃ (כב) וַיּוֹשַׁע יְהוָה אֶת־יְחִזְקִיָּהוּ
וְאֵת ׀ יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם מִיַּד סַנְחֵרִיב
מֶלֶךְ־אַשּׁוּר וּמִיַּד־כֹּל וַיְנַהֲלֵם מִסָּבִיב׃
(כג) וְרַבִּים מְבִיאִים מִנְחָה לַיהוָה
לִירוּשָׁלִַם וּמִגְדָּנוֹת לִיחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה
וַיִּנַּשֵּׂא לְעֵינֵי כָל־הַגּוֹיִם מֵאַחֲרֵי־כֵן׃
(כד) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה יְחִזְקִיָּהוּ עַד־לָמוּת
וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר לוֹ וּמוֹפֵת נָתַן
לוֹ׃ (כה) וְלֹא־כִגְמֻל עָלָיו הֵשִׁיב יְחִזְקִיָּהוּ
כִּי גָבַהּ לִבּוֹ וַיְהִי עָלָיו קֶצֶף וְעַל־יְהוּדָה
וִירוּשָׁלִָם׃ (כו) וַיִּכָּנַע יְחִזְקִיָּהוּ בְּגֹבַהּ

ומיציאי קרי v. 21. נ״א הִפִּלֻהוּ ibid.
נ״א מֵאַחֲרֵי־ v. 23.

Volke von Jeruschalajim zu, das auf der
Mauer war, sie in Furcht und Schrecken zu
setzen, damit sie die Stadt in Besitz bekämen;
19. und redeten vom Gotte Jeruschalajim's wie
von den Göttern der Völker der Erde, dem
Werke von Menschenhänden. 20. Aber Jechis-
kijahu der König und Jeschajahu, Sohn Amoz',
der Prophet, beteten darob und riefen zum
Himmel. 21. Da sandte der Ewige einen Engel,
der vertilgte alle Kriegshelden und Fürsten und
Obersten im Lager des Königs von Aschur,
und dieser kehrte mit schmachvollem Angesicht
nach seinem Lande zurück, und da er in das
Haus seines Gottes ging, stürzten ihn daselbst
durch's Schwert die aus seinen Hüften hervor-
gegangen. 22. So half der Ewige dem Jechis-
kijahu und den Bewohnern Jeruschalajim's aus
der Gewalt Sancherib's, Königs von Aschur,
und aus der Hand Aller, und erhielt sie gegen
die Umgebungen. 23. Und Viele brachten Ge-
schenke dem Ewigen nach Jeruschalajim und
Kostbarkeiten dem Jechiskijahu, König von Je-
hudah, und er wurde seitdem erhoben in den
Augen aller Völker. 24. In selbigen Tagen
erkrankte Jechiskijahu bis zum Sterben; da
betete er zum Ewigen, der sprach zu ihm und
that an ihm ein Wunder. 25. Aber nicht wie
an ihm geübet worden vergalt Jechiskijahu,
sondern sein Herz überhob sich, und es kam
Zorn über ihn und über Jehudah und Jeru-
schalajim. 26. Da demüthigte sich Jechiskijahu

rib's an Chisk. spricht B. Kön. 19,14. — 18. Daß die Boten Sanch.'s jüdisch das Volk anredeten, wird auch B. Kön. 18,26. hervorgehoben. — 20. Was Chisk. bei dieser Gelegenheit „betete," und wie Jeschajah ihm beistand, erzählt B. Kön. ausführlich. — 21. Die Sendung eines „Engels" unter die Assyrer, so wie die Flucht und den Tod Sancherib's im Tempel seines Götzen, und zwar, wie das Keri aussagt, durch seine Söhne, bespricht auch B. Kön. 19,35—37. — 22. וינהלם vgl. 1 M. 47,17. — 24. Die Worte dieses V. finden sich 2 Kön. 20,1.2. Allein statt der ausführlichen Erzählung an dieser Stelle (bis V. 11.), drückt sich der Chron. kurz aus: „er that an ihm ein Wunder," er heilte ihn auf wunderbare Weise, wie das B. Kön. erzählt. — 25—31. Der Inhalt dieser Verse sind Andeutungen, die erst durch die Erzählung B. Kön. V. 12—20. recht verständlich werden. Die Ueberhebung und Demüthigung Chisk.'s., so wie die Zusicherung, daß das Unglück nicht zu seiner Lebenszeit kommen werde V. 25—26, all dies geht bei der Botschaft des Königs von Babel vor, vgl. Kön. V. 19. Der Reichthum, den hier V. 27—29. schildern, wird bei derselben Gelegenheit bemerklich gemacht Kön. V. 13. Der Chron. deutet V. 31. für diese Botschaft eine andere Ursache an, nämlich die Niederlage Sancherib's (לדרש המופת אשר היה בארץ), während B. Kön. die Genesung des Königs als Motiv angiebt. Bei der Opposition gegen Assyrien, in welcher der K. v. Babel stand, ist die Angabe des Chron. einleuchtender. — Die Notiz über den Wasserbau Chisk.'s in V. 30.

im Hochmuth seines Herzens, er und die Bewohner Jeruschalajim's, und es brach der Zorn des Ewigen über sie nicht in den Tagen Jechiskijahu's aus. 27. Und Jechiskijahu hatte Reichthum und Ehre sehr viel, und Schatzkammern machte er sich für Silber und Gold und Edelgestein und für Gewürze und für Schilde und für alle Arten kostbarer Geräthe, 28. und Vorrathshäuser für den Ertrag an Korn und Most und Oel, und Ställe für alle Arten Vieh und für Heerden Hürden. 29. Und Städte schaffte er sich, und Heerden von Schafen und Rindern in Menge, denn Gott verlieh ihm sehr viel Habe. 30. Und dieser Jechiskijahu verstopfte den obern Abfluß des Wassers des Gichon, und leitete es hinab gen Abend von der Stadt David's, und Jechiskijahu hatte Glück in allem seinem Thun. 31. Aber nur so bei den Botschaftern der Fürsten von Babel, die zu ihm gesandt, nach dem Wunder zu fragen, das im Lande geschehen, verließ ihn Gott, ihn zu versuchen, um sein ganzes Herz zu erkennen. 32. Und die übrige Geschichte Jechiskijahu's und seine Gutthaten, siehe sie, sind beschrieben in den Gesichten Jeschajahu's, Sohnes Amoz', des Propheten, im Buche der Könige von Jehudah und Jisrael.

לִבּוֹ הוּא וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלָ͏ִם וְלֹא־בָא עֲלֵיהֶם
קֶצֶף יְהוָה בִּימֵי יְחִזְקִיָּהוּ׃ (כז) וַיְהִי
לִיחִזְקִיָּהוּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד הַרְבֵּה מְאֹד
וְאֹצָרוֹת עָשָׂה־לּוֹ לְכֶסֶף וּלְזָהָב וּלְאֶבֶן
יְקָרָה וְלִבְשָׂמִים וּלְמָגִנִּים וּלְכֹל כְּלֵי
חֶמְדָּה׃ (כח) וּמִסְכְּנוֹת לִתְבוּאַת דָּגָן
וְתִירוֹשׁ וְיִצְהָר וְאֻרָוֹת לְכָל־בְּהֵמָה
וּבְהֵמָה וַעֲדָרִים לָאֲוֵרוֹת׃ (כט) וְעָרִים
עָשָׂה לוֹ וּמִקְנֵה־צֹאן וּבָקָר לָרֹב כִּי נָתַן
לוֹ אֱלֹהִים רְכוּשׁ רַב מְאֹד׃ (ל) וְהוּא
יְחִזְקִיָּהוּ סָתַם אֶת־מוֹצָא מֵימֵי גִיחוֹן
הָעֶלְיוֹן וַיַּישְּׁרֵם לְמַטָּה־מַּעְרָבָה לְעִיר
דָּוִיד וַיַּצְלַח יְחִזְקִיָּהוּ בְּכָל־מַעֲשֵׂהוּ׃
(לא) וְכֵן בִּמְלִיצֵי ׀ שָׂרֵי בָבֶל הַמְשַׁלְּחִים
עָלָיו לִדְרֹשׁ הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר הָיָה בָאָרֶץ
עֲזָבוֹ הָאֱלֹהִים לְנַסּוֹתוֹ לָדַעַת כָּל־
בִּלְבָבוֹ׃ (לב) וְיֶתֶר דִּבְרֵי יְחִזְקִיָּהוּ
וַחֲסָדָיו הִנָּם כְּתוּבִים בַּחֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן־
אָמוֹץ הַנָּבִיא עַל־סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה

v. 26. עטי׳ וְלֹא־
v. 30. הש׳ דגושה
v. 32. נ״א מַלְכֵי־

(vergl. 33, 14.) findet sich auch 2 Kön. 20, 20.: „und wie er den Teich und die Wasserleitung gemacht und Wasser in die Stadt geführt;" so berichtet auch Sirach 48, 19. (17) „Chisk. befestigte seine Stadt und leitete Wasser hinein; er ließ in den Felsen graben und Brunnen machen." Robinson schreibt hierüber: „in alter Zeit muß im Westen der Stadt eine Quelle Gichon vorhanden gewesen sein, welche Chisk. „verstopfte" oder zudeckte, und deren Wasser er durch unterirdische Kanäle in die Stadt brachte. Vor dieser Zeit mochte sie natürlich durch das Thal Gichon oder Hinnom herabgeflossen sein, und wahrscheinlich bildete sie das „fließende Wasser," welches zu gleicher Zeit verstopft wurde (in V. 3.). Die Quelle mag sehr leicht verstopft und ihre Wasser dadurch geschützt worden sein, indem man tief grub und darüber eine oder mehrere gewölbte, unterirdische Kammern errichtete. Auf diese Weise mochten die Wasser von Gichon dem Feinde entzogen wurden und der Stadt bewahrt bleiben, in welcher sie unter verschiedene Wasserbehältnisse und Quellen vertheilt wurden." Dem widerspricht folgende Verbindung beider Stellen im B. Kön. und Chron. nicht, so daß sie sich, wie oft, gegenseitig suppliren. Der Wasserlauf des Gichon bildete einen Strom, der wahrscheinlich zwei Quellen hatte, unterschieden als obere und untere, weil die erstere ihren Ursprung höher hinauf in den Hügeln hatte. Chisk. verstopfte nun den obern Wasserlauf des Gichon, und brachte ihn geradezu hinab von Westen nach der Westseite der Stadt David's; hier machte er einen Teich oder Wasserbehältniß, und dann eine Wasserleitung, durch welche er das Wasser aus dem

33. Und Jechiskijahu legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn am höchsten unter den Gräbern der Söhne David's, und Ehre erzeigten ihm bei seinem Tode ganz Jehudah und Jeruschalajim's Bewohner; und König ward sein Sohn Menascheh an seiner Statt. —

XIX. Die Regierung Menascheh's.

33. 1. Zwölf Jahre alt war Menascheh, als er König ward, und fünf und funfzig Jahre regierte er in Jeruschalajim. 2. Und er that das Böse in den Augen des Ewigen, nach den Gräueln der Völker, welche der Ewige ausgetrieben vor den Söhnen Jisrael's. 3. Und er bauete wiederum die Höhen, die Jechiskijahu, sein Vater, niedergerissen, und errichtete Altäre den Baalim, und machte Astarten, und betete an das ganze Heer des Himmels und dienete ihm. 4. Und er bauete Altäre im Hause des Ewigen, wovon der Ewige gesprochen: In Jeruschalajim soll mein Name sein immerdar. 5. Und er bauete Altäre dem ganzen Heere des Himmels in den beiden Vorhöfen des Hauses des Ewigen. 6. Und er selbst ließ seine Söhne durch's Feuer gehen im Thale Ben-Hinnom, trieb verdeckte Künste und Zeichendeuterei und Zauberei, und bestellete Beschwörer und Zauberkundige: viel that er des Bösen in den Augen des Ewigen, ihn reizend. 7. Und er stellte das Bild der Götzengestalt, das er gemacht hatte, in das Haus Gottes, wovon der Ewige zu David und zu Schelomoh, dessen Sohn, gesprochen: In dieses Haus und nach Jeruschalajim, welches ich erwählet aus allen Stämmen Jisrael's, will ich meinen Namen legen immer-

ישראל: (לג) וישכב יחזקיהו עם־
אבתיו ויקברהו במעלה קברי בני־דויד
וכבוד עשו־לו במותו כל־יהודה וישבי
ירושלם וימלך מנשה בנו תחתיו:

לג (א) בן־שתים עשרה שנה מנשה
במלכו וחמשים וחמש שנה מלך
בירושלם: (ב) ויעש הרע בעיני יהוה
כתועבות הגוים אשר הוריש יהוה מפני
בני ישראל: (ג) וישב ויבן את־הבמות
אשר נתץ יחזקיהו אביו ויקם מזבחות
לבעלים ויעש אשרות וישתחו לכל־
צבא השמים ויעבד אתם: (ד) ובנה
מזבחות בבית יהוה אשר אמר יהוה
בירושלם יהיה־שמי לעולם: (ה) ויבן
מזבחות לכל־צבא השמים בשתי
חצרות בית־יהוה: (ו) והוא העביר את־
בניו באש בגי בן־הנם ועונן ונחש וכשף
ועשה אוב וידעוני הרבה לעשות הרע
בעיני יהוה להכעיסו: (ז) וישם את־
פסל הסמל אשר עשה בבית האלהים
אשר אמר אלהים אל־דויד ואל־שלמה
בנו בבית הזה ובירושלם אשר בחרתי
מכל שבטי ישראל אשים את־שמי

v. 33. נ״א במעלה
v. 6. נ״א וכשף

Behältniß in die Stadt brachte, wo es an verschiedene Zisternen und Teiche vertheilt ward, ja verlängert bis zum östlichen Thale sich mit dem Wasser des Schiloach verband. — 32. S. Einleit. zur Chron. —

33. 14) Regierung Menascheh's (1—20.). 1—9. wörtlich mit 2 Kön. 21, 1—9. übereinstimmend. In V. 6. ist „im Thale Ben Hinnom" eingeschaltet s. zu 28, 3. Eben so fügt der Chron. וכשף hinzu, s. I. S. 434. 632. 633. In V. 7. הסמל das unbestimmte statt des bestimmten האשרה, V. 8. das leichtere להסיר für להניד. —

dar, 8. und nicht ferner den Fuß Jisrael's aus dem Lande weichen lassen, welches ich euren Vätern bestimmt habe, wenn sie nur darauf achten zu thun Alles was ich ihnen geboten, ganz nach der Lehre und den Gesetzen und den Rechten durch Moscheh. 9. Und Menascheh verführte Jehudah und Jeruschalajim's Bewohner, Böses zu thun mehr als die Völker, welche der Ewige vertilgt hatte vor den Söhnen Jisrael's. 10. Und der Ewige redete zu Menascheh und zu seinem Volke, aber sie merkten nicht darauf. 11. Da brachte der Ewige über sie die Heeresobersten des Königs von Aschur, und sie nahmen Menascheh gefangen mit Ringen und fesselten ihn mit Ketten, und führten ihn nach Babel. 12. Aber da ihm bedrängt war, flehete er vor dem Ewigen, seinem Gotte, und demüthigte sich vor dem Gotte seiner Väter. 13. Und als er zu ihm betete, ließ er sich von ihm erflehen, und erhörte sein Gebet, und brachte ihn nach Jeruschalajim zurück zu seinem Königthume: da erkannte Menascheh, daß der Ewige Gott ist. 14. Und nachmals bauete er eine äußere

לְעֵילֽוֹם׃ (ח) וְלֹא אוֹסִיף לְהָסִיר אֶת־
רֶגֶל יִשְׂרָאֵל מֵעַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר
הֶעֱמַדְתִּי לַאֲבֹתֵיכֶם רַק ׀ אִם־יִשְׁמְרוּ
לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל־אֲשֶׁר צִוִּיתִים לְכָל־
הַתּוֹרָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים בְּיַד־מֹשֶׁה׃
(ט) וַיֶּתַע מְנַשֶּׁה אֶת־יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי
יְרוּשָׁלָ͏ִם לַעֲשׂוֹת רָע מִן־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר
הִשְׁמִיד יְהוָה מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
(י) וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מְנַשֶּׁה וְאֶל־עַמּוֹ וְלֹא
הִקְשִׁיבוּ׃ (יא) וַיָּבֵא יְהוָה עֲלֵיהֶם אֶת־
שָׂרֵי הַצָּבָא אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר וַיִּלְכְּדוּ
אֶת־מְנַשֶּׁה בַּחֹחִים וַיַּאַסְרֻהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם
וַיּוֹלִיכֻהוּ בָּבֶלָה׃ (יב) וּכְהָצֵר לוֹ חִלָּה
אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהָיו וַיִּכָּנַע מְאֹד מִלִּפְנֵי
אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו׃ (יג) וַיִּתְפַּלֵּל אֵלָיו וַיֵּעָתֶר לוֹ
וַיִּשְׁמַע תְּחִנָּתוֹ וַיְשִׁיבֵהוּ יְרוּשָׁלַ͏ִם לְמַלְכוּתוֹ
וַיֵּדַע מְנַשֶּׁה כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים׃
(יד) וְאַחֲרֵי־כֵן בָּנָה חוֹמָה חִיצוֹנָה ׀

10. Beide Relationen berichten nun, daß Gott zu Menascheh geredet. Während aber B. Kön. die durch die Propheten gesprochenen Worte im Allgemeinen wiedergiebt V. 11—15., dann das häufige Vergießen unschuldigen Blutes durch Menascheh anführt V. 16. und sofort mit seinem Tode abbricht: verweist der Chron. nur auf die Propheten V. 18., bemerkt, daß Menascheh nicht auf sie gehört (V. 10.), und erzählt, daß der König von Assyrien ihn mit Krieg überzogen und gefesselt nach Babel gebracht, daß er sich daselbst vor dem Ewigen gedemüthigt, daß ihn Gott wieder nach Jerusch. zurückgebracht, und er sich nunmehr zum Ewigen gehalten habe. Man hat nun diesen Bericht für erdacht ausgeben wollen. Allein man kann hierfür nur den nicht stichhaltigen Grund anführen, daß nichts davon im B. Kön. steht, wogegen es ersichtlich ist, daß der Bericht im B. Kön. so abgebrochen ist, daß nothwendig Vieles zu ergänzen. Daß der Chron. den Vorgang erfunden habe, um Menascheh für seinen Götzendienst zu bestrafen, da er sonst ruhig gestorben wäre, wie Gramb. meinte, ist um so weniger gerechtfertigt, da der Chron., hätte er erfinden wollen, nur irgend eine böse Todesweise zu erfinden brauchte, was dem Ausdruck des B. Kön. „er legte sich zu seinen Vätern" gar nicht einmal widersprochen hätte, vgl. 1 Kön. 22, 40. vom Achab, der getödtet worden V. 34., ebenso 2 Kön. 14, 22. In dem Vorgange selbst liegt weder etwas Unerhörtes, noch Wunderbares, und einen Beweis für die Richtigkeit findet man in dem Umstande, daß der König von Assyrien Menascheh nach Babel führen läßt. Hätte dies der Chron. nicht in seiner Quelle gefunden, so mußte er aus dem vorherg. Kap. voraussetzen, daß Babel damals frei von assyr. Herrschaft war. Da aber der Nachfolger Berodach-Baladan's, Belibus, wieder vom Essarhaddon, K. v. Assyr., unterworfen worden, so war Babel wieder assyrisch, vgl. II. S. 680. 757. Die Rückkehr Menascheh's konnte kaum durch die Gnade des assyr. Königs geschehen, da Menascheh nachher Jerusch. befestigt hat und unabhängig erscheint. Es muß also in Babel ein Abfall von Assyr. vorgegangen sein, und dies kann am besten der Sturz Sardanapal's, der mit Essarhaddon identisch, durch Arsaces und Belesis gewesen sein. Einen fernern nicht zu übersehenden Beweis finden wir in der Ausdrucksweise des V. 11., wo ein poetischer Parallelismus, und ein Gebrauch des חוח, der mit Jjob

Mauer um die Stadt David's, an der Abendseite des Gichon im Thale bis an das Fischthor heran, und rings um den Ophel, und machte sie sehr hoch; und er legte Kriegsoberste in alle befestigten Städte in Jehudah. 15. Und er schaffte die fremden Götter weg und die Gestalt aus dem Hause des Ewigen und alle Altäre, die er gebaut hatte auf dem Berge des Hauses des Ewigen und in Jeruschalajim, und warf sie vor die Stadt hinaus. 16. Und er bauete den Altar des Ewigen, und opferte darauf Friedens- und Dankopfer, und befahl Jehudah dem Ewigen, dem Gotte Jisrael's, zu dienen. 17. Aber noch opferte das Volk auf den Höhen, obwohl dem Ewigen, ihrem Gotte. 18. Und die übrige Geschichte Menascheh's und sein Gebet zu seinem Gotte und die Worte der Seher, die zu ihm geredet im Namen des Ewigen, des Gottes Jisrael's, siehe, sie stehen in der Geschichte der Könige von Jisrael; 19. und sein Gebet, und wie er erhört worden, und all seine Sünde und sein Abfall, und die Orte, an denen er Höhen errichtet und Astarten und Götzenbilder aufgestellt, bevor er sich gedemüthigt, siehe, sie sind beschrieben in der Geschichte von Chosai. 20. Und Menascheh legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn in seinem Hause, und Amon, sein Sohn, ward König an seiner Statt. —

XXII. Die Regierung Amon's.

21. Zwei und zwanzig Jahre alt war Amon, als er König ward, und zwei Jahre regierte er in Jeruschalajim. 22. Und er that das Böse in den Augen des Ewigen, wie es Menascheh, sein Vater, gethan, und allen Götzenbildern, welche Menascheh, sein Vater, gemacht hatte, opferte Amon und diente ihnen. 23. Aber er

לְעִיר־דָּוִיד מַעְרָבָה לְגִיחוֹן בַּנַּחַל וְלָבוֹא
בְשַׁעַר הַדָּגִים וְסָבַב לָעֹפֶל וַיַּגְבִּיהֶהָ
מְאֹד וַיָּשֶׂם שָׂרֵי־חַיִל בְּכָל־הֶעָרִים
הַבְּצֻרוֹת בִּיהוּדָה׃ (טו) וַיָּסַר אֶת־אֱלֹהֵי
הַנֵּכָר וְאֶת־הַסֶּמֶל מִבֵּית יְהוָה וְכָל־
הַמִּזְבְּחוֹת אֲשֶׁר בָּנָה בְּהַר בֵּית־יְהוָה
וּבִירוּשָׁלָם וַיַּשְׁלֵךְ חוּצָה לָעִיר׃ (טז) וַיִּבֶן
אֶת־מִזְבַּח יְהוָה וַיִּזְבַּח עָלָיו זִבְחֵי שְׁלָמִים
וְתוֹדָה וַיֹּאמֶר לִיהוּדָה לַעֲבוֹד אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃ (יז) אֲבָל עוֹד הָעָם זֹבְחִים
בַּבָּמוֹת רַק לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם׃ (יח) וְיֶתֶר
דִּבְרֵי מְנַשֶּׁה וּתְפִלָּתוֹ אֶל־אֱלֹהָיו וְדִבְרֵי
הַחֹזִים הַמְדַבְּרִים אֵלָיו בְּשֵׁם יְהוָה
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנָּם עַל־דִּבְרֵי מַלְכֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (יט) וּתְפִלָּתוֹ וְהֵעָתֶר־לוֹ וְכָל־
חַטָּאתוֹ וּמַעְלוֹ וְהַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר בָּנָה
בָהֶם בָּמוֹת וְהֶעֱמִיד הָאֲשֵׁרִים וְהַפְּסִלִים
לִפְנֵי הִכָּנְעוֹ הִנָּם כְּתוּבִים עַל דִּבְרֵי
חוֹזָי׃ (כ) וַיִּשְׁכַּב מְנַשֶּׁה עִם־אֲבֹתָיו
וַיִּקְבְּרֻהוּ בֵּיתוֹ וַיִּמְלֹךְ אָמוֹן בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃
(כא) בֶּן־עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אָמוֹן בְּמָלְכוֹ
וּשְׁתַּיִם שָׁנִים מָלַךְ בִּירוּשָׁלָם׃ (כב) וַיַּעַשׂ
הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה כַּאֲשֶׁר עָשָׂה מְנַשֶּׁה
אָבִיו וּלְכָל־הַפְּסִילִים אֲשֶׁר עָשָׂה מְנַשֶּׁה
אָבִיו זִבַּח אָמוֹן וַיַּעַבְדֵם׃ (כג) וְלֹא נִכְנַע

v. 15. נ״א הַמִּ׳
v. 16. נ״א וַיִּכֶן כתיב וַיִּבֶן קרי
v. 19. נ״א כְּתוּבִים

40, 26. zu vergleichen, so wie Jesch. 37, 29. חח Amos 4, 2. צנות, indem man Gefangenen Ringe und Haken in der Nase befestigte und sie daran leitete. — 14. Das Fischthor war auf der Ostseite. Die Mauer ging also von der Abendseite im Thale, wo der Gichon floß, bis zur Ostseite. Ophel und Millo die beiden Burgen Zijon's. — 18. 19. S. Einleit. zur Chron. — 21—25. 15) Die Regierung Amon's. Fast gleichlautend mit 2 Kön. 21, 19—26., nur daß

מִלִּפְנֵי יְהוָה כְּהִכָּנַע מְנַשֶּׁה אָבִיו כִּי הוּא
אָמוֹן הִרְבָּה אַשְׁמָה׃ (כד) וַיִּקְשְׁרוּ עָלָיו
עֲבָדָיו וַיְמִיתֻהוּ בְּבֵיתוֹ׃ (כה) וַיַּכּוּ עַם־
הָאָרֶץ אֵת כָּל־הַקֹּשְׁרִים עַל־הַמֶּלֶךְ אָמוֹן
וַיַּמְלִיכוּ עַם־הָאָרֶץ אֶת־יֹאשִׁיָּהוּ בְנוֹ
תַּחְתָּיו׃

demüthigte sich nicht vor dem Ewigen, wie Menascheh, sein Vater, sich gedemüthigt, sondern dieser Amon mehrte die Verschuldung. 24. Und es verschworen sich seine Diener wider ihn, und tödteten ihn in seinem Hause. 25. Aber das Volk des Landes erschlug alle die wider den König Amon Verschworenen, und das Volk des Landes machte Joschijahu, seinen Sohn, zum König an seiner Statt. —

XXIII. Die Regierung Joschijah's.

לד (א) בֶּן־שְׁמוֹנֶה שָׁנִים יֹאשִׁיָּהוּ בְמָלְכוֹ
וּשְׁלֹשִׁים וְאַחַת שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם׃
(ב) וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה וַיֵּלֶךְ בְּדַרְכֵי
דָּוִיד אָבִיו וְלֹא־סָר יָמִין וּשְׂמֹאול׃
(ג) וּבִשְׁמוֹנֶה שָׁנִים לְמָלְכוֹ וְהוּא עוֹדֶנּוּ
נַעַר הֵחֵל לִדְרוֹשׁ לֵאלֹהֵי דָּוִיד אָבִיו
וּבִשְׁתֵּים ׀ עֶשְׂרֵה שָׁנָה הֵחֵל לְטַהֵר אֶת־
יְהוּדָה וִירוּשָׁלַ͏ִם מִן־הַבָּמוֹת וְהָאֲשֵׁרִים
וְהַפְּסִלִים וְהַמַּסֵּכוֹת׃ (ד) וַיְנַתְּצוּ לְפָנָיו
אֵת מִזְבְּחוֹת הַבְּעָלִים וְהַחַמָּנִים אֲשֶׁר־
לְמַעְלָה מֵעֲלֵיהֶם גִּדֵּעַ וְהָאֲשֵׁרִים
וְהַפְּסִלִים וְהַמַּסֵּכוֹת שִׁבַּר וְהֵדַק וַיִּזְרֹק
עַל־פְּנֵי הַקְּבָרִים הַזֹּבְחִים לָהֶם׃ (ה)
וְעַצְמוֹת כֹּהֲנִים שָׂרַף עַל־מִזְבְּחוֹתָם

34. 1. Acht Jahre alt war Joschijahu, als er König ward, und ein und dreißig Jahre regierte er in Jeruschalajim. 2. Und er that das Rechte in den Augen des Ewigen, und wandelte in den Wegen Davids, seines Vaters, und wich nicht rechts noch links. 3. Und im achten Jahre seiner Regierung, noch war er Knabe, fing er an, den Gott seines Vaters David zu suchen, und im zwölften Jahre fing er an, Jehudah und Jeruschalajim zu reinigen von den Höhen und Astarten und Götzenbildern und gegossenen Bildern. 4. Und sie rissen vor seinem Angesichte die Altäre der Bealim nieder, und die Sonnenbilder, die auf denselben, zerhieb er, und die Astarten und Götzenbilder und gegossenen Bilder zerbrach und zermalmte er, und streuete sie auf die Gräber derer, die ihnen geopfert. 5. Und die Gebeine der Priester verbrannte er auf

נ״א וְלֹא־ v. 2.
עטי׳ וִירוּשָׁלִָם v. 3.
יתיר ו׳ v. 5.

der Chron. obiger Erzählung gemäß bemerkt, daß zwar Amon gleich seinem Vater Menascheh gesündigt, aber nicht gleich diesem sich bekehrt habe. —

34. 16) Die Regierung Joschijah's (Kapp. 34. 35.). — 1. 2. Wörtlich wie 2 Kön. 22, 1. 2. — 3. Zwischen der Relation des B. Kön. und der des Chron. findet der Unterschied statt, daß nach jener Joschijah nach dem Tempel sandte, um diesen ausbessern zu lassen, von dort das Gesetzbuch erhält, und hierauf nach einer Volksversammlung alle Götzengreuel entfernen läßt. Der Chronist hingegen läßt Josch. schon Anfangs Götzenbilder entfernen, dann das vom B. Kön. Erzählte geschehen, wobei er allerdings auch nach der Volksversammlung den Josch. alle noch vorhandenen Götzengreuel hinwegschaffen läßt (34, 33.). Man hat unter dieser Anordnung des Chron. allerlei kleinliche Absichten entdecken wollen; allein da unter den früheren Königen so oft, ohne die Veranlassung, daß die Bücher Moscheh's eingesehen wurden, Götzen entfernt worden sind, da Josch. auch nach dem B. Kön. dem Ewigen schon früher anhing, und den Tempel renoviren ließ; so ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß der König schon, bevor er das Gesetzbuch in die

וַיְטַהֵר אֶת־יְהוּדָה וְאֶת־יְרוּשָׁלִָם׃
(ו) וּבְעָרֵי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם וְשִׁמְעוֹן וְעַד־
נַפְתָּלִי בְּחַר בֹתֵיהֶם סָבִיב׃ (ז) וַיְנַתֵּץ
אֶת־הַמִּזְבְּחוֹת וְאֶת־הָאֲשֵׁרִים וְהַפְּסִלִים
כִּתַּת לְהֵדַק וְכָל־הַחַמָּנִים גִּדַּע בְּכָל־

בחרבתיהם קרי v. 6.

ihren Altären, und reinigte Jehudah und Jeru-
schalajim.
6. Auch in den Städten von Me-
naschech und Ephrajim und Schimeon bis nach
Naphthali, in ihren Trümmern ringsum,
7. riß
er die Altäre nieder und die Astarten und Götzen-
bilder zerschlug und zermalmte er, und alle
Sonnenbilder zerhieb er im ganzen Lande Jis-
rael; dann kehrte er nach Jeruschalajim zurück.

Hände bekommen, die Götzenbilder zu beseitigen angefangen. Ja, wie wir auf vorurtheilslose Weise das Ereigniß mit dem Gesetzbuche aufzufassen haben, s. I. S. XXVIII., so nahm der Hohepriester gerade durch die schon bewiesene Frömmigkeit des königlichen Jünglings Veranlassung, ihm das heilige Buch in die Hände zu bringen. Dabei giebt der Chron. eine stufenreiche Entwickelung an, die sehr naturgemäß ist. — 4. Baal-Chammon ist der phönizische Sonnengott, dessen Bild über dem ihm geweihten Altar stand. S. I. S. 668. vgl. noch II. S. 144. — 2 Kön. 23, 6. steht unbestimmter „auf die Gräber der Söhne des Volkes," Jirm. 26, 23. Daß außer den Felsengräbern, außer den Grabmonumenten für vornehme Privaten noch große Gottesacker für das Volk bei jeder Stadt vorhanden waren, ist einsichtlich. Auf die Gräber wurden häufig Grabsteine aufgerichtet (s. 1 M. 35, 20.), die auch mit Inschriften versehen waren (vgl. 2 Kön. 23, 16. 17.). Wir geben hier die Abbild. eines uralten Gräberfeldes in Idumäa; die Grabsteine zeigen Hieroglyphen, und verrathen dadurch den sehr alten ägyptischen Ursprung. Laborde vermuthet, daß hier eine ägypt. Kolonie wegen der benachbarten Kupferminen ansässig gewesen. — 6. 7. Josch. machte also einen Zug in das Land der zehn Stämme



Sarbout-el-Cadem; ein altes Gräberfeld in Idumäa. Nach Cassas.

und zerstörte in den theils verwüsteten Städten die Götzenbilder. Da das Land der zehn Stämme jetzt keinen speziellen Besitzer hatte, so konnte dies gut geschehen, noch dazu da Joschijah durchaus nicht ohne kriegersche Laune erscheint. —

8. Und im achtzehnten Jahre seiner Regierung, während er das Land und das Haus reinigte, sandte er Schaphan, Sohn Azaljahu's, und Maaßejahu, den Stadtobersten, und Joach, Sohn Joachas', den Kanzler, das Haus des Ewigen, seines Gottes, auszubessern. 9. Da kamen sie zu Chilkijahu, dem Hohenpriester, und gaben das Geld, das eingebracht worden in's Haus Gottes, welches eingesammelt die Levijim, die Thürhüter, aus Menascheh und Ephrajim und aus allen Uebriggebliebenen von Jisrael und aus ganz Jehudah und Binjamin und den Bewohnern Jeruschalajim's, 10. gaben es in die Hand der Werkmeister, die angestellt waren im Hause des Ewigen, und die Werkmeister, die im Hause des Ewigen thätig waren wiederherzustellen und auszubessern das Haus, gaben es, 11. sie gaben es den Zimmerern und Bauleuten, um Bruchsteine anzukaufen und Holz zu Klammern und zu Balken für die Häuser, welche die Könige von Jehudah hatten verderben lassen. 12. Und die Männer handelten in Treue bei der Arbeit; und über sie waren bestellt Jachath und Obadjah, die Levijim aus den Söhnen Merari's, und Secharjah und Me-

אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיָּשָׁב לִירוּשָׁלָםִ׃ (ח) וּבִשְׁנַת
שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה לְמָלְכוֹ לְטַהֵר אֶת־הָאָרֶץ
וְהַבָּיִת שָׁלַח אֶת־שָׁפָן בֶּן־אֲצַלְיָהוּ וְאֶת־
מַעֲשֵׂיָהוּ שַׂר־הָעִיר וְאֵת יוֹאָח בֶּן־יוֹאָחָז
הַמַּזְכִּיר לְחַזֵּק אֶת־בֵּית יְהוָה אֱלֹהָיו׃
(ט) וַיָּבֹאוּ אֶל־חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל
וַיִּתְּנוּ אֶת־הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית־אֱלֹהִים
אֲשֶׁר אָסְפוּ־הַלְוִיִּם שֹׁמְרֵי הַסַּף מִיַּד
מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם וּמִכֹּל שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל
וּמִכָּל־יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וַיֵּשְׁבֵי יְרוּשָׁלָםִ׃
(י) וַיִּתְּנוּ עַל־יַד עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה
הַמֻּפְקָדִים בְּבֵית יְהוָה וַיִּתְּנוּ אֹתוֹ עוֹשֵׂי
הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר עֹשִׂים בְּבֵית יְהוָה לִבְדּוֹק
וּלְחַזֵּק הַבָּיִת׃ (יא) וַיִּתְּנוּ לֶחָרָשִׁים וְלַבֹּנִים
לִקְנוֹת אַבְנֵי מַחְצֵב וְעֵצִים לַמְחַבְּרוֹת
וּלְקָרוֹת אֶת־הַבָּתִּים אֲשֶׁר הִשְׁחִיתוּ
מַלְכֵי יְהוּדָה׃ (יב) וְהָאֲנָשִׁים עֹשִׂים
בֶּאֱמוּנָה בַּמְּלָאכָה וַעֲלֵיהֶם ׀ מֻפְקָדִים
יַחַת וְעֹבַדְיָהוּ הַלְוִיִּם מִן־בְּנֵי מְרָרִי

v. 7. נ״א יְרוּשָׁלָםִ
v. 9. וישבו קרי

8. In dem folgenden Stücke überall mitten unter wörtlicher Uebereinstimmung mit 2 Kön. 22. Angaben von mehr Einzelheiten als in diesem. So: daß der Sekretair Schaphan vom Stadthauptmann und dem Kanzler begleitet waren, was durchaus nicht unglaublich, da wahrscheinlich eine lange Zeit unter Menascheh's und Ammon's Regierung, sowie in den ersten 18 Jahren Joschijah's keine Ausbesserungen am Tempel stattgefunden hatten, folglich die Berechnung und Empfangnahme des Geldes, so wie die Bestimmung der vorzunehmenden Reparaturen die Gegenwart mehrerer Sachverständigen erforderten. Vielfache Einwendungen de Wette's gegen die folg. Stücke sind bereits durch Dahler und Keil gründlich widerlegt, und können als beseitigt übergangen werden. — 9. Was B. Kön. als Befehl dem Könige in den Mund legt, giebt der Chron. referirend. Der Chron. setzt ein Einsammeln von Geld durch die in den Städten Juda's und Jisr.'s umhergezogenen Leviten voraus, wie 2 Chron. 24, 5. 6., und dann ist das Keri וישובו ירושלים nicht unrichtig. Näher jedoch liegt das Chethib וַיֵּשְׁבֵי יר׳, was in der Regel beim Chron. hinter Jehudah folgt; z.B. erst 32, 33. 33, 9. — 10. 11. ויתנו, nämlich Schaphan und seine Genossen, greift das ויתנו in B. 9. wieder auf; diese gaben das Geld an die beaufsichtigenden Baumeister עשי המלאכה. Diese wiederum gaben (das 2te ויתנו in B. 10.) das Geld (B. 11. ויתנו greift dieses 2te ויתנו in B. 10. wieder auf) an die Zimmerer, Maurer u. s. w., um die Materialien anzukaufen. Der Chron. hat demnach streng beide Male עושי המלאכה für die Baumeister gebraucht, während B. Kön. so einmal die Baumeister, das andere Mal die Bauarbeiter (s. B. 5. 6.) benennt. מחברות nur noch 1 Chron. 22, 3. „Die Häuser," einzelne Tempelbaulichkeiten. — 12. In Kürze, aber ganz verständlich, was B. Kön.

schullam aus den Söhnen der Kehathim, zur Aufsicht, und alle Levijim, die gesangskundig waren. 13. Auch waren sie über die Lastträger und Vorsteher über alle Werkmeister in jeglichem Dienste, und aus den Levijim waren Schreiber und Vögte und Pförtner. 14. Als sie aber das Geld herausnahmen, das in's Haus des Ewigen eingebracht worden, fand der Priester Chilkijahu das Buch der Lehre des Ewigen durch Moscheh. 15. Da hob Chilkijahu an und sprach zu Schaphan, dem Schreiber: Das Buch der Lehre habe ich gefunden im Hause des Ewigen. Und Chilkijahu gab das Buch dem Schaphan. 16. Und Schaphan brachte das Buch dem Könige, und brachte auch dem Könige Antwort, sprechend: Alles was in die Hand deiner Diener gelegt ist, thun sie. 17. Sie haben das Geld, das sich im Hause des Ewigen fand, ausgeschüttet und gaben es in die Hand der Angestellten und in die Hand der Werkmeister. 18. Auch berichtete Schaphan, der Schreiber, dem Könige sprechend: Ein Buch gab mir Chilkijahu, der Priester. Und Schaphan las daraus dem Könige vor. 19. Und es geschah, als der König die Worte der Lehre hörte, da zerriß er seine Kleider. 20. Und der König gebot dem Chilkijahu und Achikam, Sohn Schaphan's, und Abdon, Sohn Michah's, und Schaphan, dem Schreiber, und Aßajah, dem Diener des Königs, sprechend: 21. Gehet, befraget den Ewigen für mich und

וּזְכַרְיָה וּמְשֻׁלָּם מִן־בְּנֵי הַקְּהָתִים לְנַצֵּחַ
וְהַלְוִיִּם כָּל־מֵבִין בִּכְלֵי־שִׁיר׃ (יג) וְעַל
הַסַּבָּלִים וּמְנַצְּחִים לְכֹל עֹשֵׂה מְלָאכָה
לַעֲבוֹדָה וַעֲבוֹדָה וּמֵהַלְוִיִּם סוֹפְרִים
וְשֹׁטְרִים וְשׁוֹעֲרִים׃ (יד) וּבְהוֹצִיאָם אֶת־
הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵּית יְהוָה מָצָא חִלְקִיָּהוּ
הַכֹּהֵן אֶת־סֵפֶר תּוֹרַת־יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃
(טו) וַיַּעַן חִלְקִיָּהוּ וַיֹּאמֶר אֶל־שָׁפָן
הַסּוֹפֵר סֵפֶר הַתּוֹרָה מָצָאתִי בְּבֵית יְהוָה
וַיִּתֵּן חִלְקִיָּהוּ אֶת־הַסֵּפֶר אֶל־שָׁפָן׃
(טז) וַיָּבֵא שָׁפָן אֶת־הַסֵּפֶר אֶל־הַמֶּלֶךְ
וַיָּשֶׁב עוֹד אֶת־הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר כֹּל
אֲשֶׁר־נִתַּן בְּיַד־עֲבָדֶיךָ הֵם עֹשִׂים׃ (יז)
וַיַּתִּיכוּ אֶת־הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּבֵית־יְהוָה
וַיִּתְּנוּהוּ עַל־יַד הַמֻּפְקָדִים וְעַל־יַד עוֹשֵׂי
הַמְּלָאכָה׃ (יח) וַיַּגֵּד שָׁפָן הַסּוֹפֵר לַמֶּלֶךְ
לֵאמֹר סֵפֶר נָתַן לִי חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן
וַיִּקְרָא־בוֹ שָׁפָן לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ׃ (יט) וַיְהִי
כִּשְׁמֹעַ הַמֶּלֶךְ אֵת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה וַיִּקְרַע
אֶת־בְּגָדָיו׃ (כ) וַיְצַו הַמֶּלֶךְ אֶת־חִלְקִיָּהוּ
וְאֶת־אֲחִיקָם בֶּן־שָׁפָן וְאֶת־עַבְדּוֹן בֶּן־
מִיכָה וְאֵת ׀ שָׁפָן הַסּוֹפֵר וְאֵת עֲשָׂיָה
עֶבֶד־הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר׃ (כא) לְכוּ דִרְשׁוּ

v. 12. עטי׳ הַקְּהָתִים

V. 7. ausführlicher. Dafür beim Chron. Detailsangaben. Die letzten Worte werden gedeutet: alle Levijim waren gesangskundig, oder: alle Levijim, die gesangskundig waren, wurden als Vorsteher gebraucht. Letzteres ist vorzuziehen, weil die erste Erklärung eine nicht zutreffende Bemerkung enthalten würde, und weil von den anderen Leviten noch Verwendung angegeben wird. — 13. Einige übersehen das ו in ומהלוים, und beziehen es zurück auf ועל הסבלים, über die Lastträger ff. waren aus den Levijim die Schreiber ff. — 14. Der Chron. sagt genauer, als B. Kön., wann der Hohepriester das Buch gefunden, nämlich bei der Gelegenheit als das Geld aus den Behältern im Tempel geholt ward. Indeß hat wohl Chilkijahu nur eben diese Gelegenheit, wo lang unangetastet gebliebene Behälter ausgeleert wurden, benutzt, das Buch als gefunden dem König übergeben zu lassen. — 15—17. wörtlich wie 2 Kön. 22, 8—9., nur daß der Chron. V. 16. die Phrase כל אשר נתן וגו׳ einschob, und in V. 17. die Worte richtiger, dem V. 10. gemäß, geordnet hat, unterscheidend zwischen Baumeister und Bauarbeiter. — 18—21. wörtlich 2 Kön. 22, 10—13.

und für die Uebriggebliebenen in Jisrael und Jehudah wegen der Worte des aufgefundenen Buches, denn groß ist der Zorn des Ewigen, der über uns sich ergossen hat, dieweil unsere Väter nicht wahrten des Wort des Ewigen, Alles zu thun was in diesem Buche geschrieben ist. 22. Da gingen Chilkijahu und welche der König (entsandt), zu Chuldah, der Prophetin, dem Weibe Schallum's, Sohnes Thakhath's, Sohnes Chasrah's, des Kleider-Hüters — sie wohnete aber in Jeruschalajim, in der Vorstadt — und sie redeten zu ihr Solches. 23. Und sie sprach zu ihnen: So spricht der Ewige, der Gott Jisrael's: sprechet zu dem Manne, der euch zu mir gesandt: 24. So spricht der Ewige: siehe, ich bringe Unglück über diesen Ort und über seine Bewohner, all die Flüche, die geschrieben sind in dem Buche, das man vor dem Könige von Jehudah gelesen. 25. Dafür, daß sie mich verlassen und anderen Göttern geräuchert, um mich zu reizen mit allen Werken ihrer Hände, so hat mein Grimm sich ergossen über diesen Ort, und wird nicht erlöschen. 26. Und zum Könige von Jehudah, der euch sendet, den Ewigen zu befragen, sprechet also zu ihm: So spricht der Ewige, der Gott Jisrael's, wegen der Worte, die du gehört: 27. Dieweil dein Herz erweicht worden und du dich gedemüthigtest vor Gott, als du hörtest seine Worte

אֶת־יְהוָה בַּעֲדִי וּבְעַד הַנִּשְׁאָר בְּיִשְׂרָאֵל
וּבִיהוּדָה עַל־דִּבְרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר נִמְצָא
כִּי־גְדוֹלָה חֲמַת־יְהוָה אֲשֶׁר נִתְּכָה בָנוּ
עַל אֲשֶׁר לֹא־שָׁמְרוּ אֲבוֹתֵינוּ אֶת־דְּבַר
יְהוָה לַעֲשׂוֹת כְּכָל־הַכָּתוּב עַל־הַסֵּפֶר
הַזֶּה׃ (כב) וַיֵּלֶךְ חִלְקִיָּהוּ וַאֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ
אֶל־חֻלְדָּה הַנְּבִיאָה אֵשֶׁת ׀ שַׁלֻּם בֶּן־
תָּוקְהַת בֶּן־חַסְרָה שׁוֹמֵר הַבְּגָדִים וְהִיא
יוֹשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלִַם בַּמִּשְׁנֶה וַיְדַבְּרוּ אֵלֶיהָ
כָּזֹאת׃ (כג) וַתֹּאמֶר לָהֶם כֹּה־אָמַר יְהוָה
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אִמְרוּ לָאִישׁ אֲשֶׁר־שָׁלַח
אֶתְכֶם אֵלָי׃ (כד) כֹּה אָמַר יְהוָה הִנְנִי
מֵבִיא רָעָה עַל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וְעַל־יוֹשְׁבָיו
אֵת כָּל־הָאָלוֹת הַכְּתוּבוֹת עַל־הַסֵּפֶר
אֲשֶׁר קָרְאוּ לִפְנֵי מֶלֶךְ יְהוּדָה׃
(כה) תַּחַת ׀ אֲשֶׁר עֲזָבוּנִי וַיְקַטְּירוּ לֵאלֹהִים
אֲחֵרִים לְמַעַן הַכְעִיסֵנִי בְּכֹל מַעֲשֵׂי
יְדֵיהֶם וְתִתַּךְ חֲמָתִי בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְלֹא
תִכְבֶּה׃ (כו) וְאֶל־מֶלֶךְ יְהוּדָה הַשֹּׁלֵחַ
אֶתְכֶם לִדְרוֹשׁ בַּיהוָה כֹּה תֹאמְרוּ אֵלָיו
כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר שָׁמָעְתָּ׃ (כז) יַעַן רַךְ־לְבָבְךָ
וַתִּכָּנַע ׀ מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים בְּשָׁמְעֲךָ אֶת־

עשׂי׳ אָה v. 22. יתיר ו׳ ibid.
נ״א כֹּה אָמַר או כֹּה ׀ אָמַר v. 24.
יתיר י׳ v. 25.

nur daß in V. 20. Abdon im B. Kön. Achbor heißt, V. 21. נתכה für נצתה, s. zu V. 25., שמרו für שמעו mit einigen anderen Wortversetzungen. — Ueber Achikam, S. Schaphan's s. II. S. 1031. — 22—25. wörtlich wie 2 Kön. 22, 14—17., nur daß V. 22. für die Namen der königlichen Würdenträger nur ואשר המלך steht, wobei שלח „sandte" zu suppl., 24 statt der mildern את כל דברי הספר die harten כל האלות הכתובות על הספר, und V. 25. ותתך statt ונצתה. Der unwissende und böswillige Gramberg beschuldigt wegen ותתך den Chron. der Unkunde des Hebr. und der Geschmacklosigkeit, während נתכה von חמה zum „Feuer" und „Auslöschen" auch Jirm. 7, 20. Nachum 1, 6. und öfter gebraucht ist. — Die Prophetin Chuldah wird nur hier erwähnt. Nach der jüd.

über diesen Ort und über seine Bewohner, und du dich demüthigtest vor mir, und du deine Kleider zerrissest und vor mir weintest, so habe auch ich gehört, spricht der Ewige: 28. siehe, ich will dich sammeln zu deinen Vätern, und du sollst gesammelt werden zu deinen Gräbern in Frieden, und deine Augen sollen nicht all das Unglück sehen, das ich bringe über diesen Ort und über seine Bewohner. Und sie brachten dem Könige Antwort. 29. Und der König sandte und versammelte alle Aeltesten Jehudah's und Jeruschalajim's. 30. Und der König ging hinauf in's Haus des Ewigen und alle Männer von Jehudah und die Bewohner Jeruschalajim's und die Priester und Levijim und alles Volk von Groß bis Klein, und las vor ihren Ohren alle Worte des Buches des Bundes, das gefunden worden im Hause des Ewigen. 31. Und der König stand auf seiner Erhöhung und schloß den Bund vor dem Ewigem, dem Ewigen nachzuwandeln und zu beobachten seine Gebote und seine Zeugnisse und seine Satzungen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, zu halten die Worte des Bundes, die geschrieben sind in diesem Buche. 32. Und er ließ eintreten Alle, die sich in Jeruschalajim und Binjamin befanden, und es thaten die Bewohner Jeruschalajim's nach dem Bunde Gottes, des Gottes ihrer Väter. 33. Da schaffte Joschijahu alle Gräuel aus allen Ländern der Söhne Jisrael's weg, und nöthigte Alle, die in Jisrael sich befanden, dem Ewigen, ihrem Gotte, zu dienen; all seine Tage wichen sie nicht ab vom Ewigen, dem Gotte ihrer Väter.

דבריו על־המקום הזה ועל־ישביו ותכנע
לפני ותקרע את־בגדיך ותבך לפני
וגם־אני שמעתי נאם יהוה: (כח) הנני
אספך אל־אבתיך ונאספת אל־
קברתיך בשלום ולא־תראינה עיניך
בכל הרעה אשר אני מביא על־המקום
הזה ועל־ישביו וישיבו את־המלך דבר:
(כט) וישלח המלך ויאסף את־כל־זקני
יהודה וירושלם: (ל) ויעל המלך בית־
יהוה וכל־איש יהודה וישבי ירושלם
והכהנים והלוים וכל־העם מגדול ועד־
קטן ויקרא באזניהם את־כל־דברי
ספר הברית הנמצא בית יהוה: (לא)
ויעמד המלך על־עמדו ויכרת את־הברית
לפני יהוה ללכת אחרי יהוה ולשמור
את־מצותיו ועדותיו וחקיו בכל־לבבו
ובכל־נפשו לעשות את־דברי הברית
הכתובים על־הספר הזה: (לב) ויעמד
את כל־הנמצא בירושלם ובנימן ויעשו
ישבי ירושלם כברית אלהים אלהי
אבותיהם: (לג) ויסר יאשיהו את־כל־
התעבות מכל־הארצות אשר לבני
ישראל ויעבד את־כל־הנמצא בישראל
לעבד את־יהוה אלהיהם כל־ימיו לא
סרו מאחרי יהוה אלהי אבותיהם:

נ״א נאם־ v. 27.

נ״א את v. 33. נ״א לעבוד ibid. עטי׳ מאחרי ibid.

Trad. wurde sie nach dem Tode mit einem Grabmal in der Stadt beehrt. — משנה s. Anm. II. S. 685. — 26—28. wörtlich wie 2 Kön. 22, 18—20., nur V. 27. sind die Worte להיות לשמה ולקללה vom Chron. ausgelassen. — 29—32. wörtlich wie 2 Kön. 23. 1—3., nur daß in V. 32. die Worte des Kön. V. 3. am Schlusse ויעמד כל העם בברית umschrieben sind. — 33. Der Chron. giebt kurz an, was B. Kön. ausführlicher, vom Chron. aber zum Theil schon früher verlegt worden, s. Anm. zu V. 3. —

35. 1. Und Joschijahu hielt in Jeruscha-
lajim das Peßach dem Ewigen, und man schlach-
tete das Peßach am vierzehnten Tage des ersten
Mondes. 2. Und er bestellete die Priester zu
ihren Wachten, und bestärkte sie im Dienste des
Hauses des Ewigen. 3. Und er sprach zu den
Levijim, die ganz Jisrael belehren, die dem
Ewigen heilig sind: Setzet die heilige Lade in
das Haus, welches Schelomoh, Sohn David's,
König von Jisrael, gebaut; ihr habt keine
Bürde auf der Schulter, so dienet jetzt dem
Ewigen, eurem Gotte, und seinem Volke Jis-
rael, 4. und seid bereit für eure Stammhäuser
nach euren Abtheilungen, gemäß der Schrift
David's, Königs von Jisrael, und gemäß der
Schrift Schelomoh's, seines Sohnes; 5. und
stehet im Heiligthum nach den Ordnungen der
Stammhäuser für eure Brüder, die Söhne des
Volkes, und in der Abtheilung (jedes) Stamm-
hauses von den Levijim; 6. und schlachtet das
Peßach, und heiligt euch, und bereitet es für
eure Brüder, nach dem Worte des Ewigen durch
Moscheh. 7. Da gab Joschijahu eine Hebe für die
Söhne des Volkes Schaflämmer und junge Ziegen,
alle zu Peßachim für Jeden, der sich vorfand, nach
der Zahl dreißig tausend, und dreitausend Rinder,

לה (א) וַיַּעַשׂ יֹאשִׁיָּהוּ בִירוּשָׁלִַם פֶּסַח
לַיהוָה וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר
לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן׃ (ב) וַיַּעֲמֵד הַכֹּהֲנִים
עַל־מִשְׁמְרוֹתָם וַיְחַזְּקֵם לַעֲבוֹדַת בֵּית
יְהוָה׃ (ג) וַיֹּאמֶר לַלְוִיִּם הַמְּבוֹנִים לְכָל־
יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לַיהוָה תְּנוּ אֶת־אֲרוֹן
הַקֹּדֶשׁ בַּבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִיד
מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵין־לָכֶם מַשָּׂא בַּכָּתֵף עַתָּה
עִבְדוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְאֵת עַמּוֹ
יִשְׂרָאֵל׃ (ד) וְהָכוֹנוּ לְבֵית־אֲבוֹתֵיכֶם
כְּמַחְלְקוֹתֵיכֶם בִּכְתָב דָּוִיד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
וּבְמִכְתַּב שְׁלֹמֹה בְנוֹ׃ (ה) וְעִמְדוּ בַקֹּדֶשׁ
לִפְלֻגּוֹת בֵּית הָאָבוֹת לַאֲחֵיכֶם בְּנֵי הָעָם
וַחֲלֻקַּת בֵּית־אָב לַלְוִיִּם׃ (ו) וְשַׁחֲטוּ
הַפָּסַח וְהִתְקַדְּשׁוּ וְהָכִינוּ לַאֲחֵיכֶם
לַעֲשׂוֹת כִּדְבַר־יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃ (ז) וַיָּרֶם
יֹאשִׁיָּהוּ לִבְנֵי הָעָם צֹאן כְּבָשִׂים וּבְנֵי־
עִזִּים הַכֹּל לַפְּסָחִים לְכָל־הַנִּמְצָא
לְמִסְפַּר שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּבָקָר שְׁלֹשֶׁת

המבינים קרי v. 3.
והכינו קרי v. 4.
עט׳ בַּקֹּדֶשׁ v. 5.

35. 1) Auch 2 Kön. 23, 21. 22. wird bemeldet, daß Josch. das Peßach zu feiern befahl, und zwar ein Peßach, wie es in solcher Weise von der Richter Zeiten an nicht gefeiert worden, nach dem Chron. V. 18. seit Schemuel's des Propheten Zeiten. Dieser (wie schon öfter bemerkt worden, nicht als in der That historisch zu urgirende) Ausdruck zeigt jedenfalls auf die außerordentliche Weise, in der das Peßach gefeiert worden, und wenn der Chron. die Lücke des B. Kön. ausfüllt und diese Feier näher beschreibt, so ist um so weniger an eine Erdichtung zu denken, noch dazu da die erwähnten Thatsachen sämmtlich sehr plan sind. — 2—6. Wiedereinsetzung der Priester und Leviten in ihre Aemter und Abtheilungen. Die Worte: „Setzet ff." in V. 3. erkl. die Komm.: daß Menascheh und Amon die Bundeslade von ihrer Stelle entfernt und Götzenbilder dahin gesetzt hatten. Die Trad. legt sie so aus: Schelomoh habe einen geheimen Ort bereitet, wohin die Bundeslade bei der Zerstörung gerettet werden sollte, und Joschijah habe mit diesen Worten nun befohlen, sie dahin zu verbergen, da er der bevorstehenden Zerstörung gewiß war. Am einfachsten ist anzunehmen, daß wegen der Reparaturen im Tempel die Bundeslade anders wohin gestellt worden war. Dies gab nun die Veranlassung zu der Anspielung: da die Leviten die heil. Geräthe nicht mehr zu tragen hätten, wie einst in der Wüste, so sollen sie um so mehr sich dem Dienste im Tempel unterziehen. — 7—9. Bei dem Peßach Chiskijah's wurden 17,000 Schafe und 2000 Rinder, bei dem P. Joschijah's 37,600 Schafe und 3800 Rinder geschlachtet. — 20—24. Vgl. 2 Kön. 23, 29, 30.

diese von der Habe des Königs. 8. Und seine Fürsten gaben an freiwilliger Gabe eine Hebe für das Volk, die Priester und Levijim. Chilkijahu und Secharjahu und Jechiel, die Vorsteher des Hauses Gottes, gaben für die Priester zu Peßachim zwei tausend sechs hundert, und drei hundert Rinder; 9. und Chananjahu, und Schemajahu und Nethanel, seine Brüder, und Chaschabjahu und Jeïel und Josabad, die Obersten der Levijim, gaben eine Hebe für die Levijim zu Peßachim fünf tausend, und fünf hundert Rinder. 10. So war der Dienst bereitet, und die Priester standen auf ihrer Stelle und die Levijim nach ihren Abtheilungen, dem Gebote des Königs gemäß. 11. Und sie schlachteten das Peßach, und die Priester sprengten aus ihrer Hand, und die Levijim enthäuteten. 12. Und sie brachten die Ganzopfer fort, sie den Ordnungen nach jedem Stammhause für die Söhne des Volkes zu geben, daß sie sie darbringen dem Ewigen wie im Buche Moscheh's geschrieben ist; und also auch mit den Rindern. 13. Und sie brieten das Peßach am Feuer nach Recht, und das Geheiligte brieten sie in Töpfen und Kesseln und Schüsseln, und brachten es schnell allen Söhnen des Volkes. 14. Und hierauf bereiteten sie es für sich und die Priester, denn die Priester, die Söhne Ahron's, waren beim Darbringen der Ganzopfer und der Fettstücke bis zum Abend, und die Levijim bereiteten es für sich und die Priester, die Söhne Ahron's. 15. Und die Sänger, die Söhne Aßaph's, waren auf ihrer Stelle nach dem Gebote David's und Aßaph's und Heman's und Jeduthun's, Sehers des Königs, und die Thürwärter an jedem Thore; sie brauchten nicht von ihrem Dienste zu weichen, denn ihre Brüder, die Levijim, bereiteten es für sie. 16. So war der ganze Dienst des Ewigen bereitet an selbigem Tage, das Peßach

אֲלָפִים אֵלֶּה מֵרְכוּשׁ הַמֶּלֶךְ׃ (ח) וְשָׂרָיו
לִנְדָבָה לָעָם לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם הֵרִימוּ
חִלְקִיָּה וּזְכַרְיָהוּ וִיחִיאֵל נְגִידֵי בֵּית
הָאֱלֹהִים לַכֹּהֲנִים נָתְנוּ לַפְּסָחִים אַלְפַּיִם
וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וּבָקָר שְׁלֹשׁ מֵאוֹת׃ (ט)
וְכָונַנְיָהוּ וּשְׁמַעְיָהוּ וּנְתַנְאֵל אֶחָיו
וַחֲשַׁבְיָהוּ וִיעִיאֵל וְיוֹזָבָד שָׂרֵי הַלְוִיִּם
הֵרִימוּ לַלְוִיִּם לַפְּסָחִים חֲמֵשֶׁת אֲלָפִים
וּבָקָר חֲמֵשׁ מֵאוֹת׃ (י) וַתִּכּוֹן הָעֲבוֹדָה
וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים עַל־עָמְדָם וְהַלְוִיִּם עַל־
מַחְלְקוֹתָם כְּמִצְוַת הַמֶּלֶךְ׃ (יא) וַיִּשְׁחֲטוּ
הַפָּסַח וַיִּזְרְקוּ הַכֹּהֲנִים מִיָּדָם וְהַלְוִיִּם
מַפְשִׁיטִים׃ (יב) וַיָּסִירוּ הָעֹלָה לְתִתָּם
לְמִפְלַגּוֹת לְבֵית־אָבוֹת לִבְנֵי הָעָם לְהַקְרִיב
לַיהוָה כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר מֹשֶׁה וְכֵן לַבָּקָר׃ (יג)
וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט וְהַקֳּדָשִׁים
בִּשְּׁלוּ בַּסִּירוֹת וּבַדְּוָדִים וּבַצֵּלָחוֹת וַיָּרִיצוּ
לְכָל־בְּנֵי הָעָם׃ (יד) וְאַחַר הֵכִינוּ לָהֶם
וְלַכֹּהֲנִים כִּי הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן
בְּהַעֲלוֹת הָעוֹלָה וְהַחֲלָבִים עַד־לָיְלָה
וְהַלְוִיִּם הֵכִינוּ לָהֶם וְלַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן׃
(טו) וְהַמְשֹׁרְרִים בְּנֵי־אָסָף עַל־מַעֲמָדָם
כְּמִצְוַת דָּוִיד וְאָסָף וְהֵימָן וִידֻתוּן חוֹזֵה
הַמֶּלֶךְ וְהַשֹּׁעֲרִים לְשַׁעַר וָשָׁעַר אֵין לָהֶם
לָסוּר מֵעַל עֲבֹדָתָם כִּי־אֲחֵיהֶם הַלְוִיִּם
הֵכִינוּ לָהֶם׃ (טז) וַתִּכּוֹן כָּל־עֲבוֹדַת יְהוָה
בַּיּוֹם הַהוּא לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְהַעֲלוֹת עֹלוֹת

יתיר ו׳ v. 9.

und Anm. zu dies. St. Die genauere Schilderung des Chron. stehet mit dem kurzen Bericht im B. Kön. in keinem Widerspruch; vielmehr ist, wie Keil bemerkt, das Berufen auf seinen Gott von Seiten des ägyptischen Königs bei der großen Geltung des Orakelwesens in Aeg. so charakteristisch, daß es ein Zeugniß für die Authentie der Erzählung ist. Hingegen

zu halten und Ganzopfer zu opfern auf dem Altar
des Ewigen nach dem Gebote des Königs Joschi-
jahu. 17. Da hielten die Söhne Jisrael's, die sich
vorfanden, das Peßach in selbiger Zeit, und das
Fest des Ungesäuerten sieben Tage. 18. Und es war
ein solches Peßach nicht gehalten worden in Jis-
rael seit den Tagen Schemuel's des Propheten,
und alle Könige von Jisrael hatten nicht solch ein
Peßach gehalten, wie es Joschijahu gehalten und
die Priester und die Levijim und ganz Jehudah
und Jisrael, das sich vorfand, und die Bewohner
Jeruschalajim's. 19. Im achtzehnten Jahre der
Regierung Joschijahu's wurde dieses Peßach ge-
halten. 20. Nach allem Diesem, als Joschijahu
das Haus in Stand gesetzt hatte, zog Necho, König
von Mizrajim, herauf in Charkemisch am Prath zu
streiten, und Joschijahu zog ihm entgegen. 21. Da
sandte er zu ihm Boten, sprechend: Was habe ich
mit dir, König von Jehudah? Nicht wider dich,
du, (ziehe ich) heute, sondern nach der Stätte
meines Kampfes, und Gott hieß mich eilen.
Stehe ab vor dem Gotte, der mit mir ist,
daß er dich nicht verderbe! 22. Aber Joschijahu
wandte sein Antlitz nicht ab von ihm, sondern
mit ihm zu streiten bemühete er sich, und hörte
nicht auf die Worte Necho's nach dem Aus-
spruche Gottes, und kam zu streiten in der
Ebene Megiddo. 23. Da schossen die Schützen
auf den König Joschijahu, und der König
sprach zu seinen Dienern: Bringet mich fort,
denn ich bin sehr verwundet. 24. Da brachten
ihn seine Diener vom Wagen und fuhren ihn
auf seinem zweiten Wagen, und führten ihn
nach Jeruschalajim, da starb er und wurde in
den Begräbnissen seiner Väter begraben, und
ganz Jehudah und Jeruschalajim trauerten über

עַל מִזְבַּח יְהוָה כְּמִצְוַת הַמֶּלֶךְ יֹאשִׁיָּהוּ׃
(יז) וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצְאִים אֶת־
הַפֶּסַח בָּעֵת הַהִיא וְאֶת־חַג הַמַּצּוֹת
שִׁבְעַת יָמִים׃ (יח) וְלֹא־נַעֲשָׂה פֶסַח
כָּמֹהוּ בְּיִשְׂרָאֵל מִימֵי שְׁמוּאֵל הַנָּבִיא
וְכָל־מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל ׀ לֹא־עָשׂוּ כַּפֶּסַח
אֲשֶׁר־עָשָׂה יֹאשִׁיָּהוּ וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם
וְכָל־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָא וְיוֹשְׁבֵי
יְרוּשָׁלָםִ׃ (יט) בִּשְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה שָׁנָה
לְמַלְכוּת יֹאשִׁיָּהוּ נַעֲשָׂה הַפֶּסַח הַזֶּה׃
(כ) אַחֲרֵי כָל־זֹאת אֲשֶׁר הֵכִין יֹאשִׁיָּהוּ
אֶת־הַבַּיִת עָלָה נְכוֹ מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לְהִלָּחֵם
בְּכַרְכְּמִישׁ עַל־פְּרָת וַיֵּצֵא לִקְרָאתוֹ
יֹאשִׁיָּהוּ׃ (כא) וַיִּשְׁלַח אֵלָיו מַלְאָכִים ׀
לֵאמֹר ׀ מַה־לִּי וָלָךְ מֶלֶךְ יְהוּדָה לֹא־
עָלֶיךָ אַתָּה הַיּוֹם כִּי אֶל־בֵּית מִלְחַמְתִּי
וֵאלֹהִים אָמַר לְבַהֲלֵנִי חֲדַל־לְךָ
מֵאֱלֹהִים אֲשֶׁר־עִמִּי וְאַל־יַשְׁחִיתֶךָ׃
(כב) וְלֹא־הֵסֵב יֹאשִׁיָּהוּ פָנָיו מִמֶּנּוּ כִּי
לְהִלָּחֶם־בּוֹ הִתְחַפֵּשׂ וְלֹא שָׁמַע אֶל־דִּבְרֵי
נְכוֹ מִפִּי אֱלֹהִים וַיָּבֹא לְהִלָּחֵם בְּבִקְעַת
מְגִדּוֹ׃ (כג) וַיֹּרוּ הַיֹּרִים לַמֶּלֶךְ יֹאשִׁיָּהוּ
וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לַעֲבָדָיו הַעֲבִירוּנִי כִּי
הָחֳלֵיתִי מְאֹד׃ (כד) וַיַּעֲבִירֻהוּ עֲבָדָיו מִן־
הַמֶּרְכָּבָה וַיַּרְכִּיבֻהוּ עַל רֶכֶב הַמִּשְׁנֶה
אֲשֶׁר־לוֹ וַיּוֹלִיכֻהוּ יְרוּשָׁלַםִ וַיָּמָת וַיִּקָּבֵר
בְּקִבְרוֹת אֲבֹתָיו וְכָל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלַםִ

v. 22. עטי׳ לְהִלָּחֶם־בּוֹ

ist die Erwähnung von Charchemisch (s. II. S. 692. 748.) als Ort der Schlacht allerdings Vorausnahme, weil daselbst 4 Jahre später die große Schlacht zwischen Necho und Nebuchadnezzar geschlagen ward (s. II. S. 1094.). — 25. Nochjetzt,

Joschijahu. 25. Und Jirmejahu faßte Klagelieder ab um Joschijahu, und alle Sänger und Sängerinnen sprachen in ihren Klageliedern von Joschijahu bis auf diesen Tag, und man machte es zum Gesetz für Jisrael, und siehe, sie sind in den Klageliedern geschrieben. 26. Und die übrige Geschichte Joschijahu's und seine Guttthaten nach Vorschrift in der Lehre des Ewigen, 27. und seine frühere und spätere Geschichte, siehe, das ist geschrieben in dem Buche der Könige von Jisrael und Jehudah. —

מתאבלים על־יאשיהו: (כה) ויקונן
ירמיהו על־יאשיהו ויאמרו כל־השרים ו
והשרות בקינותיהם על־יאשיהו עד־
היום ויתנום לחק על־ישראל והנם
כתובים על־הקינות: (כו) ויתר דברי
יאשיהו וחסדיו ככתוב בתורת יהוה:
(כז) ודבריו הראשנים והאחרנים הנם
כתובים על־ספר מלכי־ישראל ויהודה:

XXIV. Die Regierung Jehoachas'.

36. 1. Da nahm das Volk des Landes Jehoachas, den Sohn Joschijahu's, und machte ihn zum König an seines Vaters Statt in Jeruschalajim. 2. Drei und zwanzig Jahre alt war Jehoachas, als er König ward, und drei Monate regierte er in Jeruschalajim. 3. Und der König von Mizrajim setzte ihn ab in Jeruschalajim, und legte eine Strafe auf das Land, ein hundert Kikkar Silber und ein Kikkar Gold. 4. Und der König von Mizrajim machte Eljakim, seinen Bruder, zum König über Jehudah und Jeruschalajim, und wandelte seinen Namen in Jehojakim, aber Joachas, seinen Bruder, nahm Necho mit und führte ihn nach Mizrajim.—

XXV. Die Regierung Jehojakim's.

5. Fünf und zwanzig Jahre alt war Jehojakim, als er König ward, und eilf Jahre regierte er in Jeruschalajim, und that das Böse in den Augen

לו (א) ויקחו עם־הארץ את־יהואחז בן־
יאשיהו וימליכהו תחת־אביו בירושלם:
(ב) בן־שלש ועשרים שנה יואחז במלכו
ושלשה חדשים מלך בירושלם: (ג)
ויסירהו מלך־מצרים בירושלם ויענש
את־הארץ מאה ככר־כסף וככר זהב:
(ד) וימלך מלך־מצרים את־אליקים
אחיו על־יהודה וירושלם ויסב את־שמו
יהויקים ואת־יואחז אחיו לקח נכו
ויביאהו מצרימה: (ה) בן־עשרים וחמש
שנה יהויקים במלכו ואחת עשרה שנה
מלך בירושלם ויעש הרע בעיני יהוה

עטי' בקינותיהם v. 25.
עטי' שלש v. 2. נ"א חדשים ibid.

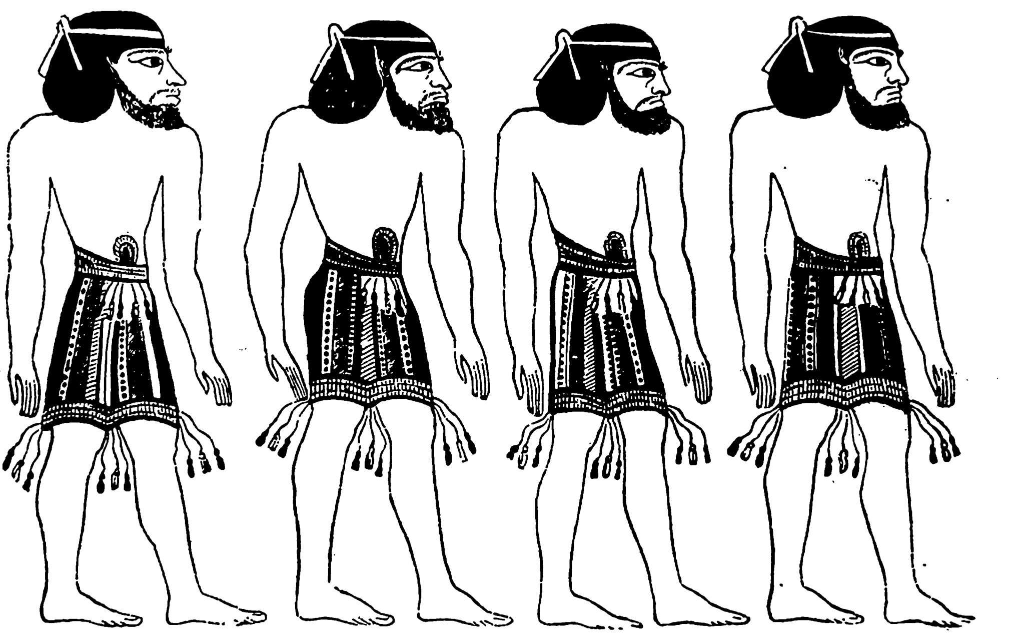
sagt Harmer, wird das Andenken hochgeachteter Männer im Morgenlande dadurch gefeiert, daß jährlich an gewissen Tagen Klaggesänge auf ihren Tod abgesungen werden. So feiern nach Chardin die Perser ein jährliches Trauerfest für Hassain, Mohameds Enkel, an welchem der Schach und das Volk gleicher Weise Theil nehmen. Ein solches Trauerfest wurde um die Tochter Jiphthach's gefeiert Richt. 11, 40. Daß ein solches Trauerfest um Joschijah gefeiert ward, geht aus Secharj. 12, 11. hervor. Jirm. selbst scheint 22, 18. darauf hinzudeuten; daß übrigens Jirm. den König beklagte, ist um so erklärlicher, als Joschij. antiägyptisch, also die Stütze der Partei Jirm.'s war. Die Worte עד היום deuten auf die Entnahme aus einer ältern Quelle hin. — 27. S. Einl. zur Chron. —

36. 1—4. 17) Die Regierung Joachas'. Wörtlich übereinstimmend mit 2 Kön. 23, 30—34. nur daß V. 3. ויסירהו בירושלם für ויאסרהו ברבלה ממלך בירושלם V. 33. steht, wodurch jedoch kein Widerspruch bewirkt wird, da Necho, um Joachas abzusetzen und ihn in Riblah in Fesseln zu werfen, Jerusch. voraussetzlich erobert haben muß; dies aber auch nicht einmal nothwendig ist, da בירושלים auch so für ממלך ביר' wenigstens dem

אֱלֹהָיו׃ (ו) עָלָיו עָלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ
בָּבֶל וַיַּאַסְרֵהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם לְהֹלִיכוֹ
בָּבֶלָה׃ (ז) וּמִכְּלֵי בֵּית יְהוָה הֵבִיא
נְבוּכַדְנֶאצַּר לְבָבֶל וַיִּתְּנֵם בְּהֵיכָלוֹ

des Ewigen, seines Gottes. 6. Wider ihn zog Nebuchadnezzar, König von Babel, herauf, und fesselte ihn mit Ketten, um ihn nach Babel zu führen. 7. Und von den Geräthen des Hauses des Ewigen brachte Nebuchadnezzar nach Babel und legte sie in seinen Tempel in Babel.

Sinne nach steht. Am Schlusse des V. 4. fehlen die Worte וימת שם. Im heiligen Thale von Beban el Malek in Aegypten wurde durch Bolzoni ein großes Grab geöffnet, auf dessen Mauern Gemälde sich befanden, die Begebenheiten aus Necho's und Psammi, seines Sohnes, Leben darstellten. Auf der linken Seite des Grabes ist eine Prozession, die vor dem Könige auf dem Throne erscheint. Die Prozession endigt mit 17 Figuren bestehend aus dem Volke von 4 verschiedenen Nationen in Gruppen von Vieren, und herangeleitet von einem jener habichtköpfigen Figuren, die auf den Skulpturen und Malereien der Aegypter so gewöhnlich sind. Die vier Nationen sind durch Kleidung und Farbe unterschieden. Die Haut der ersten Vier ist roth gemalt, der zweiten weiß, der dritten schwarz, der vierten weiß. Man hat gestritten, ob die erste Gruppe Perser oder Babylonier, die letzte Nubier oder Aegypter darstellt, aber niemals war es zweifelhaft, daß die dritte Gruppe Aethiopier und die zweite Juden seien. Unsere Abb. stellt diese vier Juden dar. Die Fäden von ihren Kleidern (Zizith) und ihre besondere Nationalphysiognomie läßt keinen Zweifel zu. Die ganze Haltung der vier Gruppen zeigt, daß sie weder Gefangene noch Gesandte, sondern Geißeln von hoher Abkunft sind. Es kann immer sein, daß der vorderste den vom Necho abgesetzten Joachas vorstellt, nebst Anderen aus der königlichen Familie. —



Prozession jüdischer Geißeln vor Necho. — Von einem Gemälde an den Mauern des großen Grabes zu Beban-el-Malek.

5—8. 18) Die Regierung Jehojakim's. In Einigem wörtlich übereinstimmend mit 2 Kön. 23,36.37.24,1—6. Der Chron. ist viel kürzer, als B. Kön., und berichtet nur, daß Jehoj. vom Nebuch. in Fesseln geschlagen worden, „um ihn nach Babel zu führen," also daß ihn Nebuch. völlig in seiner Gewalt hatte, daß Jehoj. völlig gedemüthigt worden. Ein wirkliches Hinführen nach Babel ist damit nicht ausgedrückt, denn Jehoj. konnte die Mittel finden seinen Besieger für sich zu gewinnen, was auch V. 7. andeutet. Ueber den Tod Jehojakim's berichtet der Chron. gar nichts. Die trad. Erkl. sagen, Jehojakim sei unterwegs gestorben, und sein Leichnam hingeworfen worden, wie ihm Jirm. prophezeien. —

בָּבֶל׃ (ח) וְיֶתֶר דִּבְרֵי יְהוֹיָקִים
וְתוֹעֲבֹתָיו אֲשֶׁר־עָשָׂה וְהַנִּמְצָא עָלָיו
הִנָּם כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל
וִיהוּדָה וַיִּמְלֹךְ יְהוֹיָכִין בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃
(ט) בֶּן־שְׁמוֹנֶה שָׁנִים יְהוֹיָכִין בְּמָלְכוֹ
וּשְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַעֲשֶׂרֶת יָמִים מָלַךְ
בִּירוּשָׁלִָם וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה׃
(י) וְלִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה שָׁלַח הַמֶּלֶךְ
נְבוּכַדְנֶאצַּר וַיְבִאֵהוּ בָבֶלָה עִם־כְּלֵי
חֶמְדַּת בֵּית־יְהוָה וַיַּמְלֵךְ אֶת־צִדְקִיָּהוּ
אָחִיו עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם׃ (יא) בֶּן־
עֶשְׂרִים וְאַחַת שָׁנָה צִדְקִיָּהוּ בְמָלְכוֹ
וְאַחַת עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם׃
(יב) וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהָיו לֹא
נִכְנַע מִלִּפְנֵי יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא מִפִּי יְהוָה׃
(יג) וְגַם בַּמֶּלֶךְ נְבוּכַדְנֶאצַּר מָרָד אֲשֶׁר
הִשְׁבִּיעוֹ בֵּאלֹהִים וַיֶּקֶשׁ אֶת־עָרְפּוֹ
וַיְאַמֵּץ אֶת־לְבָבוֹ מִשּׁוּב אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל׃ (יד) גַּם כָּל־שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים
וְהָעָם הִרְבּוּ לִמְעָול־מַעַל כְּכֹל תֹּעֲבוֹת
הַגּוֹיִם וַיְטַמְּאוּ אֶת־בֵּית יְהוָה אֲשֶׁר
הִקְדִּישׁ בִּירוּשָׁלִָם׃ (טו) וַיִּשְׁלַח יְהוָה
אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם עֲלֵיהֶם בְּיַד־מַלְאָכָיו

v. 8. נ״א וְתֹעֲבֹתָיו או וְתוֹעֲבֹתָיו
v. 13. קמץ בז״ק
v. 14. יתיר ו׳
v. 15. נ״א בְּיַד

8. Und die übrige Geschichte Jehojakim's, und seine Gräuel, die er that, und was wider ihn gefunden ward, siehe, das ist geschrieben im Buche der Könige von Jisrael und Jehudah, und König ward Jehojachin, sein Sohn, an seiner Statt. —

XXVI. Die Regierung Jehojachin's.

9. Acht Jahre alt war Jehojachin, als er König ward, und drei Monde und zehn Tage regierte er in Jeruschalajim, und that das Böse in den Augen des Ewigen. 10. Und im Umlauf des Jahres sandte der König Nebuchadnezzar und ließ ihn nach Babel bringen, mit den kostbaren Geräthen des Hauses des Ewigen, und machte Zidkijahu, seinen Bruder, zum König über Jehudah und Jeruschalajim. —

XXVII. Die Regierung Zidkijahu's. — Die Zerstörung. — Das Exil. —

11. Ein und zwanzig Jahre alt war Zidkijahu, als er König ward, und eilf Jahre regierte er in Jeruschalajim. 12. Und er that das Böse in den Augen des Ewigen, seines Gottes, er demüthigte sich nicht vor Jirmejahu, dem Propheten, nach dem Ausspruche des Ewigen. 13. Auch wider den König Nebuchadnezzar war er abtrünnig, der ihn hatte bei Gott schwören lassen, und war hartnäckig und verstockte sein Herz, zum Ewigen, dem Gotte Jisraels, nicht zurückzukehren. 14. Auch alle Oberen der Priester und des Volkes mehrten den Abfall nach allen Greueln der Völker, und verunreinigten das Haus des Ewigen, welches er in Jeruschalajim geheiligt. 15. Und der Ewige, der Gott ihrer Väter, sandte zu ihnen durch seine Boten früh Morgens

9. 10. 19) Die Regierung Jehojachin's. Auch hier der ausführliche Bericht 2. Kön. 24,8—17. sehr zusammengedrängt. Zu bemerken ist, daß hier 8 statt 18 steht und daß V. 18. אחיו „Vatersbruder" verstanden werden muß, wie 2 Kön. 24, 17. angiebt und 1 Chron. 3, 15. bestätigt. — 11—21. 20) Die Regierung Zidkijahu's; die Zerstörung Jeruschalajim's; das Exil zu Babel. Hier stimmt der Chron. nur noch in V. 11. und einigen Worten d. V. 12. mit 2 Kön. 24, 18. 19. überein, um von da ab Schilderung statt Geschichtserzählung eintreten zu lassen. Aus

und sandte: denn er hatte Mitleid mit seinem Volke und seiner Wohnung; 16. sie aber verhöhnten die Boten Gottes, und verachteten seine Worte, und narrten sich mit seinen Propheten, bis der Grimm des Ewigen wider sein Volk anschwoll, daß er nicht zu besänftigen. 17. Da ließ er über sie den König der Casdim heraufkommen, der tödtete ihre Jünglinge mit dem Schwerte im Hause ihres Heiligthums, und hatte Mitleid weder mit Jüngling und Jungfrau, noch mit Alten und Greisen; Alle hatte er in seine Hand gegeben. 18. Und alle Geräthe des Hauses Gottes, die großen und kleinen, und die Schätze des Hauses des Ewigen und die Schätze des Königs und seiner Fürsten, Alles brachte er nach Babel. 19. Und sie verbrannten das Haus Gottes und rissen nieder die Mauer Jeruschalajim's, und alle Paläste darin verbrannten sie im Feuer, und alle kostbaren Geräthe darin vernichteten sie. 20. Und die vom Schwerte Uebriggebliebenen führte er nach Babel hinweg, und sie wurden ihm und seinen Söhnen zu Knechten, bis das Königthum von Paras herrschte: 21. um zu erfüllen das Wort des Ewigen durch den Mund Jirmejahu's: bis abgetragen das Land seine Ruhejahre, alle Zeit der Verwüstung ruhete es, um siebenzig Jahre voll zu machen. —

XXVIII. Die Rückkehr aus Babel.

22. Im ersten Jahre des Coresch, Königs von Paras, um zu erfüllen das Wort des Ewigen durch Jirmejahu's Mund, erweckte der Ewige den Geist Coresch', Königs von Paras, und er ließ einen Ruf durch sein ganzes Königreich ergehen, und auch vermittelst Schreibens, also: 23. Also spricht Co-

השכם ושלוח כי־חמל על־עמו ועל־
מעונו: (טו) ויהיו מלעבים במלאכי
האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים
בנביאיו עד עלות חמת־יהוה בעמו עד־
לאין מרפא: (יז) ויעל עליהם את־מלך
כשדיים ויהרג בחוריהם בחרב בבית
מקדשם ולא חמל על־בחור ובתולה
זקן וישש הכל נתן בידו: (יח) וכל כלי
בית האלהים הגדלים והקטנים ואצרות
בית יהוה ואצרות המלך ושריו הכל
הביא בבל: (יט) וישרפו את־בית
האלהים וינתצו את חומת ירושלם
וכל־ארמנותיה שרפו באש וכל־כלי
מחמדיה להשחית: (כ) ויגל השארית
מן־החרב אל־בבל ויהיו־לו ולבניו
לעבדים עד־מלך מלכות פרס:
(כא) למלאות דבר־יהוה בפי ירמיהו
עד־רצתה הארץ את־שבתותיה כל־ימי
השמה שבתה למלאות שבעים שנה:
(כב) ובשנת אחת לכורש מלך פרס
לכלות דבר־יהוה בפי ירמיהו העיר
יהוה את־רוח כורש מלך־פרס ויעבר־
קול בכל־מלכותו וגם־במכתב לאמר:
(כג) כה־אמר כורש ׀ מלך פרס כל־

יתיר ו׳ v. 17.

V. 13. ersieht man, daß der Chron. im Sinne Jirm.'s den Abfall Zidkijah's vom Nebuch. als Verschuldung ansah. In V. 14. werden die Obersten der Priester und des Volkes angeklagt, da diese um so mehr die Pflicht hatten, treu an Gott und Gesetz zu hangen. Gramb. will daraus, daß die Leviten übergangen sind, schließen, daß der Chron. ein Levit war. Aber die Obersten der Priester vertraten zugleich die Leviten, und eher könnte hier das Uebergehen der Leviten als eine Nichtachtung angesehen werden, wenn überhaupt etwas geschlossen werden sollte. — V. 15. ist Redensart Jirm's. 7, 25. 25, 4. und oft. — ישש V. 17. nur hier, wie ישיש oft bei Ijob. „weiß, greis, alt" von שוש. — In V. 20—21. wird der Anfang der persischen Herrschaft und in Verbindung mit V. 22. das erste Jahr des Kyros als das Ende der 70 Jahre des babyl. Exils bezeichnet, und demnach alles das bestätigt, was wir Bd. II. S. 1025. hierüber gesagt haben. Sonst

מַמְלְכ֤וֹת הָאָ֙רֶץ֙ נָ֣תַן לִ֗י יְהוָה֙ אֱלֹהֵ֣י
הַשָּׁמַ֔יִם וְהֽוּא־פָקַ֤ד עָלַי֙ לִבְנֽוֹת־ל֣וֹ בַ֔יִת
בִּירוּשָׁלִַ֖ם אֲשֶׁ֣ר בִּֽיהוּדָ֑ה מִֽי־בָכֶ֣ם מִכָּל־
עַמּ֗וֹ יְהוָ֧ה אֱלֹהָ֛יו עִמּ֖וֹ וְיָֽעַל׃

resch, König von Paras: alle Reiche der Erde gab mir der Ewige, der Gott des Himmels, und selbiger befahl mir, ihm ein Haus zu bauen in Jeruschalajim, das in Jehudah ist. Wer unter euch von all seinem Volke ist, der Ewige, sein Gott, sei mit ihm, und er ziehe hinauf. —

חזק ונתחזק המחוקק לא יוזק

סכום הפסוקים של כל דברי הימים אלף ושש מאות וחמשים וששה׳ ויראו את הארץ וישמחו לראות סימן ׳ וחציו ועל אצרות המלך עזמות בן עדיאל ׳ וסדריו חמשה ועשרים׳ עד אשר עד כה ברכני ה׳ סימן

sind die Worte des V. 21. pentateuchisch 3 M. 26, 34. 43. — 22. 23. Wörtlich wie Esra 1, 1—3; in der Anm. zur Stelle hat sich heraus gestellt, daß sie beim Chron. aus dem Buche Esra entlehnt sind, weil sie dort genau im Zusammenhange und fortgeführt, hier aber mitten im Verse abgebrochen sind. — Die nähere Prüfung lehrt aber, daß diese mit ויעל, wozu doch nothwendig לירושלים וגו׳ gehörte, abgebrochenen Verse nicht vom Chronisten selbst hinzugefügt waren, welcher vielmehr ganz in seinem Sinne und seinem Style mit V. 21. schloß. Erst später, als das Buch „Esra und Nechemjah" geschrieben war, wollte man entweder beide Werke, wie sie in ihrem Inhalte zusammengehörten, durch die gleichen Verse als zusammengehörend bezeichnen, oder aber, da man nicht gern mit Worten unglücklichen Inhalts schloß, hängte man diese Verse aus dem Anfang Esra's an, wie man bei anderen Büchern vorhergegangene Verse repetirt hat, z. B. Jeschaj. 66, 23. Maleachi 3, 23. —

Einleitung in die Bücher der Chronik, Esra und Nechemjah.

I. Die Chronik.

§. 1. Inhalt. Das Schriftwerk, welches den Titel דברי הימים *Παραλειπόμενα*, Chronica, führt, besteht aus folgenden Theilen. I. Einleitende Genealogieen, und zwar: 1) von Adam bis Jakob (1 Chr. 1, 1—2, 2.); 2) der Stamm Jehudah (2, 3—4, 23.) bis auf David, dann David's Söhne, von Schelomoh an die Namen der Könige von Juda, die Nachkommen des Konigs Jehojakim nach der Zerstörung des Königreichs, und endlich noch einzelne Anführungen aus dem Stamme Jehudah; 3) der Stamm Schimeon (V. 24—43.); 4) die dritthalb Stämme jenseits des Jardens (5, 1—26.); 5) der Stamm Levi (5, 27—6, 66.), und zwar zuerst die Hohenpriester bis zum Exil, dann einzelne Nachkommen der drei Söhne Levi's, die Stammtafeln der drei Sänger David's, die Hohenpriester bis zum Bau des Schelomohnischen Tempels, die Wohnsitze der Levijim; 6) der Stamm Jissachar (7, 1—5.), 7) der Stamm Binjamin (6—11.); 8) in verstümmelter Weise der Stamm Dan (V. 12.); 9) der Stamm Naphthali (V. 13.); 10) der Stamm Menascheh (14—19.); 11) der Stamm Ephrajim (20—29.); 12) der Stamm Ascher (30—40.); 14) nochmals der Stamm Binjamin, das Geschlecht Schaul's und seine Nachkommen bis zum Exil (K. 8.); 14) nachexilische Bewohner Jeruschalajim's, 10—20 Jahre nach Nechemjah, insbesondere die Priester und Leviten (9, 1—33); 15) nochmals Genealogie Schaul's (34—44.). — II. Geschichtserzählung, und zwar 1) die Regierung David's, nämlich Schaul's Tod, David als König von ganz Jisrael, Eroberung Jeruschalajim's, Liste der Helden David's, Liste derer, die schon in Ziklag sich zu David hielten; die Krieger, die nach Chebron kamen, um D. zum Könige von Jisr. zu machen; D. bringt die Bundeslade bis zum Hause Obed-Edoms; D.'s Hausbau, Weiber, Kinder, Krieg mit den Pelischthim, D. bringt die Bundeslade nach Jerusch., Einsetzung der Sänger und Thorwärter; D.'s Absicht einen Tempel zu bauen; D.'s Siege namentlich über Ammon, Syrern, Pelischthim; Zählung des Volkes und Pest; Vorbereitungen zum Tempelbau; Organisation der Priester und Leviten; D.'s Heer, Stammfürsten, Beamte; endliche Vorbereitungen zum Tempelbau; David's Tod (Kapp. 10—29.). 2) Die Regierung Schelomoh's, nämlich sein Traum zu Gibeon, seine Reiterei und Pracht, der Tempelbau, Städtebau, Frohnen, Schiffahrt, Opfer, Priester- und Levitendienst; Besuch der Königin von Scheba; Schelomoh's Reichthum, Schiffarth, Tod (2 Chron. Kapp. 1—9.). 3) Die Regierung sämmtlicher Könige von Juda, und zwar a) Rechabeam's, der Abfall der zehn Stämme, Befestigungen und Bauten durch Rechab., seine Frauen und Söhne, Einwanderung der Priester und Levijim aus Jisrael, Rechab.'s Demüthigung vor dem Proph. Schemajah, Schischak's Einfall (Kapp. 10—12.) b) Abijah, Sieg über Jarabeam von Jisrael (K. 13.) c) Asa, Krieg mit den Cuschiten, Erneuerung des Kultus auf des Propheten Asarjah's Rede; Streit mit Baescha, in welchem Asa Hülfe bei Aram sucht, Tod (Kapp. 14—16.) d) Jehoschaphat, Bemühung um die göttliche Lehre, seine Größe an Bauten und Heer, sein Zug mit Achab, Einsetzung von Richtern aus den Levijim, Sieg über die gegen ihn verbündeten Völker (Kapp. 17—20.) e) Jehoram, tödtet seine Brüder, Abfall Edom's, Schrift des Pr. Elijahu, Einfall der Pelischthim und Araber, J.'s Krankheit (K. 21.) f) Achasjahu, Verbindung mit dem K. v. Jisr., sein Tod (22, 1—9) g) Athaljah, tödtet ihre Enkel, nur Joasch wird gerettet, und nach 6 Jahren durch den Hohenpriester Jojada an der Spitze der Leviten und einiger Obersten der Leibwache zum Könige erhoben (22, 10—23, 21.) h) Joasch, seine Tempelreparaturen, sein Abfall nach Jojada's Tode, seine Grausamkeit, Einfall der Syrer, sein Tod (K. 24.) i) Amazjah, Sieg über Edom, Abgötterei, Krieg mit Jisrael (K. 25.) k) Ussijah, seine Siege, Bauten, Heer, wie er im Tempel räuchern will, und vom Aussatz befallen wird (K. 26.) l) Jotham, seine Bauten, sein Sieg über Ammon (K. 27.) m) Achas, sein Götzendienst, wird von Syrien und Jisrael geschlagen und bedrängt, so aber, daß die Jisraeliten ihre judaischen Gefangenen wieder frei lassen, wie auch von Assyrien (K. 28.) n) Chiskijah, stellt den Kultus durch die Priester und Leviten glänzend wieder her, feiert mit diesen und dem ganzen

Volke ein großes Peßachfest, bestellt die Priester und Leviten in ihrem ganzen Dienste, und trifft die hierzu nöthigen Einrichtungen; die Belagerung Jerusch.'s durch Sancherib, Chiskijah's feste Zuversicht, plötzlicher und schneller Untergang des assyr. Heeres; Chisk.'s Krankheit und Genesung, Stolz und Demüthigung (Kapp. 29—32.) o) Menascheh, sein arger Götzendienst, wird nach Babel geführt, demüthigt sich dort vor Gott und wird wieder nach Jerusch. gebracht, worauf er den Tempel reinigt (33, 1—20.) p) Amon, Götzendienst und Tod (V. 21—25.) q) Joschijah, entfernt den Götzendienst, sendet zum Tempel, um ihn zu restauriren, und erhält das Gesetzbuch, befrägt die Prophetin Chuldah, erneuet mit dem Volke den göttlichen Bund, feiert ein großes Peßach, und setzt die Priester und Leviten wieder in den Dienst ein; Joschijah zieht wider Necho v. Aeg. und wird bei Megiddo getödtet (Kapp. 34. 35.) r) Joachas, wird vom K. v. Aeg. abgesetzt (36, 1—4.) s) Jojakim, wird von Nebuch. in Fesseln geschlagen (V. 5—8.) t) Jojachin, wird von Nebuch. nach Babel geführt (V. 9. 10.) u) Zidkijah, fällt von Gott ab und empört sich wieder Nebuch., dieser zerstört den Tempel (V. 11—21.) v) Kyros giebt den in Babel verbannten Juden die Erlaubniß zur Rückkehr (V. 22. 23.) —

§. 2. Tendenz. Ist dies eine Uebersicht dessen, was der Chronist gegeben, so können wir es in seiner charakteristischen Tendenz nicht erkennen, ohne einen Blick auch auf das zu werfen, was er nicht gegeben. Zunächst seine Geschichtserzählung beschränkt sich 1) auf die Davidische Königsfamilie; er übergeht die Regierung Schaul's, und beginnt erst mit dessen Tode, um die Thronbesteigung David's einzuleiten, er übergeht die Regierung Ischboscheth's über 11 Stämme und David's über Jehudah zu Chebron, sondern fängt mit dem Königthum D.'s über ganz Jis. an, um nur zu der Eroberung Jeruschalajims zu kommen; er übergeht fernerhin die ganze Geschichte des Zehnstämmereichs, nicht einmal dessen Ende erzählt er, und erwähnt Jisrael's nur da, wo es die Geschichte der judaischen Könige unumgänglich macht, sondern hält sich strengstens an die Geschichte der letzteren. Sie beschränkt sich 2) auf die Regierungsgeschichte dieser Könige, überall möglichst über ihre Familienverhältnisse stillschweigend. Nicht allein, daß er die ganze Jugendgeschichte David's übergeht, sondern auch die Geschichte der Bathscheba, obgleich er der Eroberung Rabbah's gedenkt, die Geschichte Ammon's, die ganze Geschichte Abschalom's, David in seinem Alter, die Art, wie Schelomoh den Thron bestieg, die Weiber, Abgötterei und Feinde Schelomoh's, und dies charakteristisch weiter, bis er selbst über Jojachin's später freundliche Behandlung in Babel schweigt, womit das B. Kön. schließt. 3) Aber auch in ihrer Regierungsgeschichte übergeht er Vieles, was ein allgemeines Interesse hat, und führt dagegen aus, was eine besondere Tendenz erweist. Um dies genau und zweifellos zu erkennen, bedarf es einer ausführlichen Vergleichung mit den parallelen Büchern Schemuel und Könige. Während der Chronist außer dem schon Erwähnten auch die Rebellion des Scheba übergeht, führt er hingegen die Translozirung der Bundeslade nach Jerusch. durch David sehr erweitert aus, indem er, während B. Schemuel die Thätigkeit der Leviten hierbei gar nicht erwähnt, diese ausführlich hervorhebt, die mitwirkenden Leviten namhaft macht und ihre dreifache Beschäftigung als Opferdiener, Sänger und Thorwärter charakterisirt. Ferner, nachdem der Chronist die wenigen Data aus D.'s Leben gegeben, begnügt er sich nicht, gleichlautend mit 2 Schem. K. 7. die Absicht D.'s, einen Tempel zu bauen, in K. 17. besprochen zu haben, sondern fügt noch einen Anhang von 8 Kapiteln hinzu, in welchem D. den Platz bestimmt, auf welchem der Tempel stehen soll, eine Menge Materialien zu diesem Bau zusammenbringt, Metalle häuft und Kunstverständige sammelt; dann aber für die Priester und Leviten eine ausführliche Organisation entwirft, wonach sie in bestimmten Abtheilungen und wechselndem Turnus nach ihren vierfachen Funktionen zu dienen haben, ihre Häupter und Zahlen bestimmt, eben so das Heer, die Stammfürsten und Beamten organisirt; endlich wie D. in einer Reichsversammlung dem bereits als König proklamirten Schelomoh die Entwürfe und Schätze zum Tempel, so wie den Organisationsplan der Priester und Leviten übergab und ihn zum Bau des Tempels verpflichtete, wie auch die Stammfürsten und Großen spendeten, und ein großes Opfer und Fest gehalten wurde. In der Regierungsgeschichte Schelomoh's schweigt außer dem schon Erwähnten der Chronist über die ersten Regentenhandlungen Schelomoh's, das Urtheil Schelomoh's, seine Anordnungen, seinen zweiten Traum, hingegen berichtet er, zum Theil wörtlich mit 1 Kön. zusammentreffend, ausführlich über den Tempelbau, schiebt bei der Weihe geschickt Schilderungen der Thätigkeit der Levitensänger bei diesem Akte ein (2 Chron. 5, 11—13. 7, 6.); so wie daß Schelomoh den Kultus genau nach dem mosaischen Gesetze und den Dienst der Priester und Leviten nach den Anordnungen D.'s in dem vollendeten Tempel eingesetzt habe (8, 12—16.). In der Geschichte Rechabeam's schaltet der Chronist insonders die Einwanderung der Priester, Leviten und frommen Jisraeliten in Juda ein, als Jarabeam die Götzen aufrichtete. Die unbedeutende Notiz im B. Kön. über Abijah vervollständigt der Chron. durch die Nachricht über die große Schlacht zwischen diesem und Jarab., und die lange Rede, die Abijah dem feindlichen Heere hält, in welcher er den Jisr. insbesondere die Verstoßung der Priester und Levijim zum Vorwurf macht, während in Juda diese geheiligt blieben und den Kultus getreulich vollführten. Nicht minder führt der Chron. die Regierungsgeschichte Aßa's aus, indem er den Sieg über die Cuschiten, die Demüthigung Aßa's vor Gott auf die Rede des Propheten Asarjah, das große Opfer und die Erneuerung des göttl. Bundes, die Darbringung von Gold und Silber im Tempel hinzufügte. Auch die Regierung Jehoschaphat's schildert der Chron. ausführlicher, indem er erstens den Jehosch. Priester und Leviten im ganzen Lande herumsenden läßt, um das Volk in der Lehre und in dem Gesetze Gottes zu unterrichten, dann setzte Jehosch. Beamte und Richter aus den Priestern und Leviten in allen Städten ein, und ermahnte sie zu strengem Gerichte im Geiste Gottes, und endlich wird ein Feldzug wider verbündete Völker erzählt, in welchem Jehosch. ein allgemeines Fasten und ein Gebet abhält, dann

ein levitischer Seher auftritt, die Leviten singen und loben und so vor dem Heere einherziehen, endlich unter diesen Vorgängen und wegen ihrer durch Gottes Einwirkung ein leichter, aber großer Sieg erlangt wird. Zu der Geschichte Joram's fügt der Chron. hinzu, wie er seine Brüder, um ihrer Habe mächtig zu werden, getödtet, wie ihm eine Drohschrift des Pr. Elijahu zugekommen, und dessen Drohungen durch die Einfälle der Pelischthim und Arbim, so wie durch die langwierige und tödtliche Krankheit des Königs in Erfüllung gegangen. Die auffallende Verschiedenheit in den Referaten des B. Kön. und der Chronik über den Aufstand wider Athaljah haben wir zur Stelle (S. 1125) besprochen, und ist es klar geworden, daß, während die That das B. Kön. allein den Obersten der Leibwache, der Chronist allein den Leviten zuschreiben will, nur die Kombination aus beiden Berichten das Richtige ergiebt. Der Chron. läßt die Leviten aus allen Städten versammeln, die Priester und Leviten allein in den Tempel kommen und mit den Waffen in der Hand den König umringen, und dann die Priester und Leviten in alle Aemter wieder einsetzen, zum Opfern, Musiziren und Thürhüten. Statt der unbedeutenden Notiz im B. Kön. über Ussijah's Regierung, berichtet der Chron. von seinen Siegen über die Pelischthim und andere Völker, seinen Bauten, seinem Heer und dessen Rüstungen, wie der König sich überhob, und im Tempel räuchern wollte, den Priestern entgegen, und plötzlich in diesem Augenblicke aussätzig ward. In der Geschichte des Achas, ist das Wesentliche, was der Chron. hinzufügt, die gute Behandlung der judaischen Gefangnen durch ihre Brüder in Jisrael. Bei keines Königs Regierung tritt aber der Unterschied in den Berichten tendenziöser hervor, als bei Chiskijah. Während B. Kön. lediglich die großen Ereignisse erzählt, die Belagerung Jerusch.'s, die Krankheit des Königs, die Gesandtschaft von Babel, drängt dies der Chron. in das letzte Kap. (32.) zusammen, spielt zum Theil nur darauf an, setzt aber ausführlich die Kultuseinrichtungen des Königs auseinander, wie er die Priester und Leviten sich heiligen, den Tempel reinigen, ein großes Opfer bringen und dabei musiziren läßt, wie er dann mit dem ganzen Volke und Vielen aus Jisrael ein großes Peßach feiert, und endlich wie Chisk. die Abtheilungen der Priester und Leviten zum Dienste bestellet, für diese das Volk zur Darbringung der Gaben, insonders der Zehenten, anhält, wobei die Führer und Obersten namhaft gemacht werden. Bei Menascheh bringt der Chron. den bedeutsamen Zusatz, wie der götzendienerische und grausame König, vom Könige von Assyrien besiegt, in Fesseln geschlagen, nach Babel geführt, sich dort zu Gott bekehrt habe, wieder nach Jerusch. zurückgekommen, den Götzendienst abgeschafft und den Kultus des Einigen hergestellt habe. Im Wesentlichen stimmen betreffs des Königs Joschijah beide Berichte überein, nur daß der Chron. den König schon Anfangs den Götzendienst abschaffen und das Land davon reinigen läßt, und die Feier des Peßachs, die auch B. Kön. erwähnt, ausführlich beschreibt, insonders wie er die Priester und Leviten zu all ihren Verrichtungen anstellete, ganz nach den Anordnungen David's, die auch gelegentlich skizzirt werden. Endlich, während B. Kön. die Geschichte der Zerstörung detaillirt, stellt sie der Chronist nur allgemein dar, führt aber insonders auch die Verderbtheit der Priester und die Verunreinigung des Tempels als ursächliches Moment an. — Sehen wir nun auf die Geschlechtsregister, so bemerken wir, daß die breite Behandlung des Stammes Juda außer geringem Andern doch nur hauptsächlich die Familie David's betrifft; daß neben diesem nur Levi noch ausführlich besprochen wird, aber auch hier nur wesentlich die Hohenpriester und die drei Sängerfamilien so wie die Wohnsitze der Leviten den Chronisten interessiren. Außer diesen Beiden ist höchstens dem Stamme Binjamin einige Aufmerksamkeit geschenkt, hauptsächlich wegen der Familie Schaul's, und Schimeon, weil er in Juda und Binj. zerstreut war, sonst werden die übrigen Stämme kurz abgefertigt, Ephrajim selbst und Ascher nur in 10 Versen, die übrigen jeder in 5., Naphthali in einem, Dan in einem halben V., Sebulun gar nicht, so daß dies Alles allerdings nur zur Verbrämung der Verzeichnisse der Davidischen Königsfamilie, der Hohenpriester und levitischen Sänger zu dienen scheint. So wie im 1 B. Mos. die Geschichte des Menschengeschlechts und die Geschlechtsverzeichnisse so weit geführt werden, um Abraham daraus entspringen zu lassen und von da ab die Geschichte seines Hauses zu geben: so beginnt der Chronist mit Adam, um die Davidische Königsfamilie, die Hohenpriester und levitischen Sänger hervorgehen zu lassen und ihre Geschichte weiter zu verfolgen. — Aus dieser einfachen Uebersicht geht klar hervor, daß der Chronist den bestimmten Gedanken hatte: **eine Geschichte der levitischen Institutionen im Tempelkultus bis zur Zerstörung des Tempels abzufassen,** indem er die auf der mosaischen Grundlage aufgebaute innere Organisation der Leviten dem Könige David zuschrieb. Aus diesem Grunde beschränkte er sich auf das Reich Juda, weil Jisrael ihm zu seinem Zwecke gar keine Materialien lieferte — nicht aus Haß gegen die zehn Stämme, wie Neuere wollten, denn im Gegentheil äußert sich der Chronist meist wohlwollend hinsichtlich dieser, wie denn für ihn auch gar kein realer Grund des „Hasses" mehr vorlag — aus diesem Grunde gab er nur eine Geschichte der judaischen Könige als Regenten, ohne in ihre Familienangelegenheiten einzugehen, und auch diese wiederum nur hauptsächlich in ihrem Verhalten zur levitischen Kultusinstitution so wie mit geringen Ausnahmen alle Zusätze, die der Chronist heranbringt, diesen Inhalt und Zweck haben; aus diesem Grunde beginnt er auch die Geschichte David's erst mit der Eroberung Jeruschalajim's. Die Geschichte David's und Schelomoh's, Jehoschaphat's, Chiskijah's und Joschijah's, so wie sie der Chronist erzählt, haben keinen andern Zweck und Inhalt, die Zusätze in Abijah's (s. 2 Chr. 13, 9f.), Asa's (s. das. 15, 8ff.), in Ussijah's (s. das. 26, 16ff.) und Menascheh's (s. das. 33, 15f.) Regierung sind ganz und gar dieser einen Tendenz. — Um aber dies noch spezieller zu erkennen, müssen wir noch einen Blick in die parallelen Bücher werfen. Es ist nicht zu übersehen, daß im B. Kön. die Geschichte des Reiches Juda vor der Geschichte Jisrael's sehr in den Hintergrund tritt, daß daselbst erst nach der Zer=

störung des Zehnstämmereichs einige judaische Könige ausführlicher besprochen, bis dahin aber diese letzteren nur sehr kurz, abgebrochen, andeutend und auf andere Quellen verweisend behandelt werden. Während die Geschichte der jisraelitischen Könige von Jarabeam bis Hoschea in 692 Versen erzählt wird, nehmen die gleichzeitigen judaischen Könige nur 157 Verse ein. Was ist es aber, warum das B. Kön. über die jisraelitischen Könige so ausführlich berichtet? Daß das B. Kön. und der Chronist, beide einen und denselben allgemeinen Standpunkt der Beurtheilung haben, ist gewiß, nämlich: in wiefern ein König der Lehre des einigen Gottes anhing und seinen Kultus im Tempel mit Abweisung aller Götzendienerei beobachtete, oder das Gegentheil. Hiermit konnten aber die Könige von Jisrael alle abgethan sein, da der Bestand dieses Reichs zugleich im Abfall vom Tempelkultus begründet war. Was aber in B. Kön. die jisraelit. Könige in den Vordergrund treten ließ, das war, weil gegen sie und innerhalb ihres Reiches das Prophetenthum, wie es nicht blos allgemein mahnend und warnend, sondern zugleich unmittelbar in die Ereignisse eingreifend war, eine so bedeutende Rolle spielte, nicht aber im Reiche Juda, wohin es erst nach der Zerstörung Schomron's mit Jeschajah zu dieser Thätigkeit überging. Ist es doch auch von den Propheten, von denen wir Schriften besitzen, und welche vor der Vernichtung des Zehnstämmereichs lebten, Joel allein, der in Juda lebte, (Michah in beiden,) während der in Juda geborene Amos nach Jisr. geht, um prophetisch zu wirken. Indem nun der Verf. der B. Kön. in Absicht hatte, besonders das Prophetenthum in seiner Wirksamkeit zu schildern, mußte er seine besondere Aufmerksamkeit auf das Reich Jisr. wenden. Sehen wir genauer zu. Was wird ausführlich aus der Regierung Jarabeams geschildert? Nicht dessen Thaten, sondern die Geschichte des Propheten zu Bethel (1 Kön. K. 13.) und die Weissagung eines andern auf den Tod des Sohnes Jarab.'s und den Untergang seines Hauses (K. 14.) Dann wieder hinsichtlich Baescha's die Weissagung des Propheten Jehu (16, 1ff.) Am meisten aber aus der Zeit des Königs Achab. Da werden den Thaten Elijahu's die Kapp. 17—19. 21. 2 Kön. K. 1. 2. gewidmet. Aber auch in den dazwischen liegenden Kapp. 20 und 21 spielen Propheten eine bedeutende Rolle. Desgleichen füllet die Geschichte Elischa's die K. 3—8. bis in das 9. K. hinein. Die ausführliche Erzählung der Thaten Jehu's zeigt überall auf die Erfüllung der Prophezeihungen hin; K. 13, 14—21. Tod Elischa's. Von Jarab. II. wird hervorgehoben, daß er die Weissagung des Pr. Jonah erfüllete 14, 25. So wird endlich der Ungehorsam gegen die Propheten als ursächliches Motiv mit aufgezählt für den Sturz des Reiches Jisr. 17, 13. 23. Aber auch seitdem Juda allein dasteht, sehen wir im B. Kön. alle die Begebenheiten des Königs Chiskijah genau erzählt, in welchen Jeschajah eine große Rolle spielte (K. 19. 20.), während der Chronist nur oberflächlich Jeschajah's Namen erwähnt (32, 20.); bei Menascheh die Drohreden der Propheten ausführlich mitgetheilt (21, 10ff.), auf welche der Chronist nur hindeutet (33, 10.); bei Joschijah die Worte der Prophetin Chuldah angeführt (22, 14ff.), die Propheten neben den Priestern erwähnt (23, 2.), prophetische Aussagen eingestreut (23, 27. 24, 2. 13.). Das Resultat ist demnach: **daß der Verfasser der BB. Könnige vorzugsweise das Prophetenthum, der Chronist die levitischen Institutionen zum Gegenstand seiner Geschichtsschreibung machte.** Allerdings kann man den Chronisten nicht irgend einer Opposition gegen das Prophetenthum zeihen, denn er erwähnt seinerseits auch öfter Propheten, die in Juda sprachen, aber es ist nur immer untergeordneter Art; für Männer wie Elijah und Elischa hat er nicht einmal die Erwähnung des Namens, für Jeschajah nur diese. Hingegen stehen B. Schem. und B. Kön. nicht so ganz rein von absichtlichem Stillschweigen über die Leviten da. Wenn 1 Schem. 6, 15. ausdrücklich bemerkt wird, daß die Levijim die Bundeslade vom Wagen huben, wenn es 2 Schem. 15, 24. heißt: „und alle Levijim mit ihm, tragend die Bundeslade Gottes נשאים את ארון וגו'," und 1 Kön. 8, 3.: „und das Zelt der Zusammenkunft und alle heiligen Geräthe, die im Zelte waren, die brachten hinauf die Priester und die Levijim," und 12, 31: Jarab. machte „Priester aus dem sämmtlichen Volke, die nicht von den Söhnen Levi's waren," so daß also unstreitig die Leviteninstitution, ihr Beruf und Vorrecht auch von den B.B. Schem. und Könige vollständig anerkannt und vorausgesetzt sind — ferner, wenn es unzweifelhaft ist, daß David nicht nur die Psalmdichtung zum höchsten Aufschwung gebracht, sondern auch das Absingen von Psalmen mit dem Opferkultus verbunden hat, daß er sich hierzu Sängerfamilien aus den Leviten bediente, welche dieses Amt fortpflanzten s. S. 359. — wenn all dies eine weitere und genauere Ordnung der Leviten erforderte, die Konzentrirung des Kultus in Jerusch., der Bau und Kultus des Tempels überhaupt eine Organisation der in demselben Fungirenden nothwendig machte, und nun gar nicht abzusehen ist, warum der, Staat und Heer organisirende David nicht auch die Leviteninstitution organisirt haben soll — warum berichten die B.B. Schem. und Kön. gar nichts hierüber? warum heißt es 2 Schem. 6, 5. nur: „nach allerlei Instrumenten" ff.? V. 13. nur: „so wie die Träger der Lade" ff.? warum sind in dem Berichte über den Aufstand gegen Athaljah die, sicherlich dabei thätig gewesenen Leviten (s. S. 1126.) ganz mit Stillschweigen übergangen? Ja, leuchtet aus den abgebrochenen Worten 2 Kön. 11, 18: וישם הכהן פקדת על בית ה' „und der Priester (st. Hohenpriester) setzte die Aemter ein in das Haus des Ewigen" nicht die Willkühr hervor, mit der hier der Verf. des B. Kön. geradezu das Nähere weggelassen hat, und welches sich nothwendig auf die Priester und Leviten bezog, ungefähr wie der Chron. 23, 18. fortfährt? — Aus diesem gegenseitigen Verhältniß ist denn auch die Abfassung der Chronik sowohl den B.B. Schemuel und Könige, als auch den, damals noch vorhandenen anderweitigen Quellen gegenüber vollständig erklärt: der Chronist schrieb eine Geschichte der judaischen Könige von der Eroberung Jeruschalajims durch David an, um den Ursprung der innern Organisation der Priester und Leviten durch David und deren fortlaufende Geschichte in der immer wiederholten Erneuerung durch

die frömmeren Könige Juda's nachzuweisen, weil dies in den B.B. Schem. und Kön. völlig, und, wie es scheint, zum Theil absichlich übergangen, in den anderen Quellen wahrscheinlich sehr zerstreut angegeben war. Darum hebt er nicht allein bei jeder angemessen scheinenden Gelegenheit die Abtheilungen der Leviten hervor und macht deren Führer und Oberen namhaft, sondern führt immer wiederholt diese Anordnungen ausdrücklich auf David zurück. —

§. 3. Glaubwürdigkeit. Gegen keines der h. Bücher ist die Kritik rücksichtsloser verfahren, als gegen die Chronik, gegen keines hat sie sich aber auch so versündigt, und selbst absichtliche Verdrehungen, leidenschaftliche Ausbrüche haben nicht gefehlt, um das Buch der Chronik als ein plumpes Gewebe von Lügen zu brandmarken. Und doch ist hierbei die Geschichte selbst betheiligt, da eine nicht geringe Menge Thatsachen allein aus der Chronik zu entnehmen sind. Eine sorgfältige Prüfung ist daher hier mehr als irgendwo am Platze. — I. Im Allgemeinen. Die Chronik enthält a) eine Menge Stellen, die mit anderen kanonischen Büchern wörtlich genau übereinstimmen, b) andere, in denen kleine Abweichungen statt finden, c) solche, in denen dieselben Gegenstände mit anderen Worten und aus anderen Gesichtspunkten und zum Theil mit kleineren und größeren Abweichungen in den Fakten vorgetragen werden, endlich d) eine große Zahl Berichte, deren Inhalt nur der Chronist bringt. Untersuchen wir zuvörderst das Verhältniß zu den parallelen Büchern. A. Die Geschlechtsregister. Wir haben hier 1) die 5. B. Moscheh. 1 Chr. 1, 1—2, 2. ist wörtliche Entnahme aus 1 B. Mos., da oft (nicht nöthige) wörtliche Entlehnung, und (ohne Noth) dieselbe Aufeinanderfolge beobachtet, auch die unbedeutenden Abweichungen aus der Stellung der Worte im 1 B. Mos. zu erklären sind. Auch in den folg. genealog. Tabellen kommen unzweifelhafte Entlehnungen aus den B.B. Mos. und zwar so vor, daß für die Angaben aus dem 1 B. Mos., nämlich bis zu den Söhnen Jakobs, andere Quellen nicht benutzt worden, also wohl auch nicht vorhanden waren, wohl aber für weitere genealog. Angaben von den Söhnen Jakob's an, aus den übrigen BB. Mos. (s. S. 989.) 2) Das Buch Joschua. Daß der Chron. aus ihm wörtlich entnahm, dennoch aber schon zu diesem Mehreres aus anderen Quellen schöpfte, ist S. 979. 987 f. 995. erwiesen worden, S. 996. zeigte sich aber eine Stelle, die der Chron. offenbar aus einer gemeinschaftlichen Quelle vollständig hat, während bei Josch. seit alter Zeit eine Lücke bemerkt worden. 3) Das Buch Ruth, indem 2, 10—12 wörtlich aus Ruth 4, 19—22. genommen, doch auch hier noch andere Quellen benutzt sind s. S. 979. 4) Die Bücher Schemuel. Schon die Geschlechtsregister zeigen, daß der Chronist andere Quellen benutzte, da er Lücken des B. Schem. ausfüllt (s. S. 980), und zwar solche Quellen, aus denen auch das B. Schem. geschöpft, was die hie und da gleiche Form der Darstellung bei beiden und dennoch Mehrangaben beim Chron. an denselben Stellen erweisen (s. S. 983.). 5) Esra und Nechemjah, worüber s. w. unten. 6) Endlich hat der Chron. auch viele genealog. Angaben, die sonst nirgends in den kanonischen Büchern vorkommen; und es erwies sich S. 988. aus der Anführung eines genealogischen Gebrauches, daß der Chronist allerdings vorhandene Geschlechtsregister vorliegen hatte, in denen natürlich Lücken auch nicht fehlten, die aber auch der Chron. nach seinem eigenen Plan nur benutzte. — Je mehr nun der Haupttheil der genealog. Angaben mit den übrigen vorhandenen Büchern übereinstimmt, je unverfänglicher gerade auf diesem Gebiete die Angaben des Chron. sind, durch welche Lücken der übrigen Bücher ausgefüllt oder ganz neue Anführungen gegeben und durch, sonst ganz gleichgültige Details verbürgt werden, desto sicherer ist für die Geschlechtsregister das Resultat: daß der Chronist die früheren kanonischen Bücher vorliegen hatte, ihnen auch öfter geradezu folgt, sie aber aus gemeinschaftlichen und aus anderen Quellen ergänzt und aus, ihm vorliegenden Genealogieen weithin vervollständigt. — B. Die Geschichtserzählung. Die Chronik trifft hier mit den Büchern Schemuel und Könige zusammen. Die übereinstimmenden Stellen befassen entweder ganze Kapitel hintereinander, oder auch nur einige Verse, an die sich ganz verschiedene Berichte reihen, um zuletzt in einigen Versen sich wieder zu begegnen; oder der Chron. schiebt entweder einige eigene Verse in sonst ganz übereinstimmende Stücke seinem Zwecke und Gedankengange gemäß, ein (s. S. 1082. 1083.), oder fügt am Ende sein eigenes Urtheil in einigen Versen an (s. S. 1007.); oder es sind einige gemeinschaftliche Verse mitten in die sonst verschiedenen Stücke hineingestreut. Uebereinstimmende Stücke zeigen nun öfter ganz wörtliche Gleichheit, oder aber die verschiedene Bearbeitung einer und derselben Grundlage. In letzterm Falle zeigt es sich, entweder daß jeder der beiden Geschichtsschreiber den eigenen Weg ging, und beide Berichte, die sich nicht widersprechen, gleichberechtigt neben einander stehen (z. B. S. 1141.), oder daß jeder, seinem Plane und Hauptgedanken gemäß, eine einseitige Bearbeitung einer und derselben Grundlage gab, und das Richtige in der Verbindung beider Berichte liegt (wie über den Sturz Athaljah's), dann aber wieder daß der Chronist gesuchter und einseitiger, B.B. Schem. und Kön. einfacher und ursprünglicher sind (z. B. 2 Chr. Kapp. 1—3.), wofür ein besonderes Zeugniß 1 Chr. K. 21. ablegt, wo der Chronist dem Berichte die Färbung des Visionairen aufprägte. Da endlich, wo wörtliche Uebereinstimmung statt findet, ergiebt es sich, daß der Chron. bisweilen Ausdrücke milbert (vgl. S. 1024.), schwierige mit leichteren oder seiner Zeit bekannteren Ausdrücken vertauscht (אלה für אשל, מצלתים für מנענעים s. auch S. 1019. 1020. 1030.) und nicht immer glücklich (s. S. 1029.), für unbekannt gewordene Ortsnamen andere Worte giebt (s. S. 1122.), daß er Einzelnheiten ausläßt und andere dafür anführt, die an den parallelen Stellen übergangen sind (vgl. S. 1009. 1021.) Wir heben z. B. aus S. 1009. hervor, daß der Chron. auch einen überlieferten, schon dem Verfasser der B. Schem. nicht mehr verständlichen Ausdruck ganz streicht. Es erweist sich ferner, daß der Chronist bisweilen

umschreibt, was die parallele Stelle kürzer ausdrückt (s. S. 1018.), oder im Gegentheil zusammenzieht, was dort weitläufiger gegeben ist (s. S. 1027. 1028.), daß er mit eigenen Worten dort vorhandene Lücken ausfüllt, daß er aber auch bestimmt bessere Lesarten hat, wie S. 1018. 1028. 1029. 1032. 1036. Aus einigen Stellen (z.B. S. 1010.) zeigt es sich klar, daß beide Geschichtsschreiber Urkunden vor sich gehabt, welche schon die Abweichungen enthielten. Endlich bisweilen giebt der Chronist nur Andeutungen, die erst durch die weitläufige Erzählung im B. Kön. recht verständlich sind (z. B. 2 Chr. 32.), umgekehrt verräth das B. Kön. oft selbst dürftiges Exzerpt, wo der Chronist ausführlicher ist (S. 1129.). Hieraus ergiebt es sich als Resultat: 1) Die Chronik und die B.B. Schem. und Kön. stimmen in zu vielen Stellen wörtlich überein, und dem Ganzen, wie den einzelnen Berichten liegt ein zu ähnlicher Plan unter, als daß nicht die gedachten Bücher dem Chronisten vorgelegen haben sollten; 2) dennoch ist es sicher, daß auch für viele übereinstimmende Stücke ältere gemeinschaftliche Quellen vorlagen, aus denen der Chronist Abweichungen und Verbesserungen zog; 3) endlich haben beide Geschichtsschreiber sich eigene freie Bearbeitungen der gegebenen Stücke bald mehr, bald weniger gestattet. Daß demnach der Chronist ganze Stücke aus älteren und anderen Quellen aufgenommen, ist hieraus sicher, wird aber unzweifelhaft gemacht dadurch, daß a) aus den Psalmen Stücke aufgenommen worden sind, welche jedenfalls Psalmen angehören, aber auch schon früher zu einem Psalm musaivisch verarbeitet waren s. S. 1026.; b) durch den Zusatz עד היום הזה, indem dieser 1 Chr. 13, 11. 2 Chr. 21, 10. u. a. a. O. gebraucht ist, wo ihn BB. Schem. und Könige auch haben, (vgl. namentlich 2 Chr. 5, 9. 8, 8. mit 1 Kön. 8, 8. 9, 21., wo die Worte in beiden Büchern die vorexilische Urkunde beweisen,) dagegen 1 Chron. 4, 41. 43. in einem, nur bei dem Chronisten vorhandenen Stücke, aus einer deshalb nothwendig vorexelischen Urkunde (s. S. 988.), und 2 Chr. 35, 25. am Schlusse eines aus einer andern, und dadurch als vorexilisch erwiesenen Urkunde entlehnten Stückes; wahrscheinlich auch so 2 Chr. 20, 26. — Auf diese Weise kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Chron. auch für seine in den BB. Schem. und Kön. nicht vorhandenen Berichte andere Quellen vorliegen hatte. Solche führt er nun auch selbst an. Schon die BB. Kön. verweisen von Schelomoh an über Dinge, die sie übergehen, auf andere Werke, und zwar bei David noch nicht, bei Schelomoh על ספר דברי שלמה (1 Kön. 11, 41.), also eine besondere Lebensgeschichte Schelomoh's, von da ab konstant bei allen Königen von Jehudah: על ספר דברי הימים למלכי יהודה, bei allen Königen von Jisrael: על ספר דברי הימים למלכי ישראל. Es geht hieraus hervor, daß die so zitirten Schriften ein großes Geschichtswerk bildeten, in welchem jedes Regenten Geschichte enthalten war, so daß „das Buch der Geschichte Schelomoh's" der Abschnitt über dieses Königs Regierung war, jedes judaischen Königs Regierung in der Abtheilung für die Könige von Juda, jedes „jisraelitischen Königs Regierung" in der Abtheilung für die Könige von Jisrael behandelt war, daß aber alle diese Abtheilungen doch nur ein Ganzes bildeten. Es kann daher kein anderes Werk sein, welches der, bei seinen Zitaten auf Genauigkeit des Titels nicht sorgfältig achtende Chronist bei Asa (2 Chr. 16, 11.) als ספר המלכים ליהודה וישראל zitirt, bei Amazjah, Jotham, Achas, Chiskijah ס׳ מלכי יהודה וישראל (25, 26. 27, 7. 28, 26. 32, 32.), bei Joschijah und Jehojakim ס׳ מלכי ישראל ויהודה (35, 27., 36, 8.), bei Jehoschaphat ס׳ מלכי ישראל (20, 34. s. auch 1 Chr. 9, 1.), bei Menascheh דברי מלכי ישראל (33, 18.,) und leuchtet gerade aus diesem Wechsel im Zitiren heraus, daß die Regierungsgeschichte der Könige von Juda und Jisrael nur ein Werk bildeten, da „Jisrael" auch da erwähnt wird, wo von judaischen Königen nur die Rede ist, und selbst dann, als das Zehnstämmereich schon aufgehört hatte zu sein. In diesem Werke bildete denn auch natürlich die Geschichte David's einen besondern Abschnitt, den der Chronist (1 Chr. 27, 24.) zitirt: דברי הימים למלך דויד, ganz analog dem דברי שלמה 1 Kön. 11, 41. Durchaus aber kann dies nicht das Werk gewesen sein, welches wir in den BB. Schem. und Kön. besitzen, denn selbst wenn Jemand das vom Chronisten zitirte Werk mit dem in den BB. Kön. zitirten nicht für identisch halten wollte, wozu aber kein Grund vorhanden, da Beide in ganz gleicher Art zitiren, so verweist doch der Chronist auf das ged. Werk bezüglich von Dingen, die in unseren BB. Schem und Kön. nicht einmal so weitläufig wie beim Chron. abgehandelt sind, und auf Geschlechtsverzeichnisse, die in den BB. Schem. und Kön. gar nicht vorhanden. Dieses Werk mußte nun nach und nach, als wirkliche Annalen und Chroniken, abgefaßt sein, so daß verschiedene Verfasser nach und nach daran gearbeitet, ja es wurden ganze kleinere Schriften über spezielle Zeitabschnitte und Regenten darin aufgenommen; so spricht es der Chronist mit dürren Worten 20, 34. aus: „in der Geschichte Jehu's, Sohnes Chanani's, die eingeschaltet ist in das Buch der Könige von Jisrael." Dieser Jehu, S. Chanani's, war aber „Seher" 19, 2. Ebenso war nach 32, 32. „das Gesicht Jeschajah's, Sohnes Amoz', des Propheten" über Ereignisse Chiskijah's in „das Buch der Könige von Jehudah und Jisrael" aufgenommen. Ebenso hatte Jeschajah nach 26, 22. über Ussijah geschrieben, und es war dies wahrscheinlich in demselben großen Werke enthalten. Es kann dies um so weniger auffallen, als von unseren BB. Kön. ein solches Stück in die Geschichte Chiskijah's offenbar aufgenommen worden, und die Erzählungen über Elijah und Elischa zweifellos aus einem besondern Buche von einem andern Autor gezogen sind. Daß jedoch neben diesem großen Geschichtswerke noch Spezialgeschichten vorhanden waren, welche nicht in dasselbe aufgenommen waren, erweiset 2 Chr. 33, wo, nachdem V. 18. über Menascheh's Geschichte, sein Gebet, die Reden der Propheten an ihn jenes große Geschichtswerk zitirt worden, in V. 19. nun über dasselbe Gebet und dessen Erhörung, Menascheh's Sünde und Abfall und alles Spezielle seines frühern Götzendienstes noch die Geschichte eines „Chosai" angeführt ist, der sonst nicht erwähnt wird. Als solche besonders existirende Spezialgeschichten müssen wir noch ansehen: die bezüglich David's zitirte (1 Chr. 29, 29.) Geschichte von Schemuel, die Geschichte von Gad, und

die auch bezüglich Schelomoh's noch einmal zitirte Geschichte von Nathan (2 Chr. 9, 29.), an welcher letztern Stelle auch die Prophezeiung Achijah's und das Gesicht Iddo's über Jarabeam als Spezialurkunden erwähnt werden; letzteres wird wieder als „Geschichte" über Rechabeam (12, 15.) gedacht und daneben die Geschichte vom Propheten Schemajah. Außer diesen werden noch zwei Schriften unter dem Titel מדרש angeführt, nämlich 13, 22. ein Midrasch des Propheten Iddo über Abijam und 24, 27. ein מדרש ספר מלכים. Indeß kann man wohl nicht anders, als, da wir nun drei Schriften Iddo's über Jarabeam, Rechabeam und Abijam zitirt haben, die erstere חזון, die zweite דברי, die dritte מדרש genannt, die drei Könige aber in ihren Kämpfen um das abgefallene Jisrael zusammentreffen, diese drei für eine und dieselbe Schrift halten, und eben so wird das מדרש ספר מלכים mit dem oft erwähnten Geschichtswerke identisch gewesen sein, indem מדרש nichts Anderes bedeutet, als das „ausführliche," die Details viel genauer enthaltende Geschichtswerk. So viel geht also aus Obigem hervor, daß der Chronist dasselbe große Geschichtswerk vorliegen hatte, aus welchem die Verfasser der BB. Schem. und Kön. schöpften, außerdem aber noch eine Anzahl Spezialschriften von bewährtesten Händen, namentlich Propheten. Hat aber der Chronist solchergestalt ältere und ausführliche Urkunden vor sich gehabt, und hat er, wie wir erwiesen, Stücke daraus entlehnt und überhaupt auf Grund derselben geschrieben, so ist auch seine Glaubwürdigkeit im Allgemeinen vollständig gerechtfertigt. — II. Im Besondern. Nichts desto weniger kann die Glaubwürdigkeit des Chronisten im Einzelnen bezweifelt werden. Er kann einzelne Thatsachen entstellt, er kann sie erdichtet haben. Allerdings ist dies schon darum weniger denkbar, weil die Quellen, auf die er sich beruft, mindestens seinen Zeitgenossen noch vorlagen, und es daher nicht denklich ist, daß sein Werk Aufnahme in den Kanon gefunden hätte, falls er sich viele Entstellungen erlaubt haben würde; vielmehr wird die Frage sich so stellen: haben die vom Chronisten benutzten Quellen das Richtige enthalten? In diesem Falle werden wir aber viel vorurtheilsloser an die Kritik des Einzelnen — die ja bei jedem Geschichtswerke, antiken und modernen, erforderlich ist — gehen, wie wir denn betreffs aller Einzelheiten auf die Anmerkungen zur Stelle verweisen. Nun hat man zwar dem Chronisten besonders Wundersucht vorgeworfen, die aber in der That, wenn man seine Erzählungen mit denen der BB. Kön. vergleicht, im Ganzen sogar viel geringer erscheint, als in diesen Büchern, so daß sie als Motiv in seinen Berichten durchaus nicht geltend gemacht werden kann. Ebenso wenig bewährt sich der ihm zugeschriebene Haß gegen das Reich Jisrael, denn daß die Ansicht der echt judaischen Schriftsteller gegen dieses überhaupt laufen mußte, versteht sich von selbst, es verfehlt aber der Chronist nicht, auch des Guten von Jisr. zu erwähnen, wo es am Platze ist, z. B. die Freilassung der judaischen Gefangenen (s. S. 1141.). Ein Anderes aber ist es mit dem Vorwurf des Levitismus, nur daß wir diesen aus zweifachen Gründen nicht zum Vorwurf machen können. Zunächst weil es unverhohlener Zweck und Aufgabe des Chronisten war, die Geschichte der Leviteninstitution von David an zu schreiben, und zweitens, weil dies ein durchaus löblicher und bedeutsamer Zweck war. In der neuern Zeit hatte man sich so sehr in das Vorurtheil gegen jede priesterliche Organisation verfangen, daß man auch jeden Autor, der über eine solche berichtet, verachtete, schmähete, verwarf. Man wollte eine solche Organisation überall ausstreichen und als Produkt späterer Zeit ansehen, und verurtheilte jeden Schriftsteller, der ihr seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Kann man es aber einem fromm gesinnten Jisraeliten verdenken, wenn er sich mit der Geschichte dieser tief eingreifenden Institution beschäftigte, wenn er ihrer Begründung, und dem Wechsel ihres Bestandes näher nachforschte? War dies nicht zu einer Zeit, wo der Tempelkultus eine völlig stabile Gestalt anzunehmen begann, von großer Wichtigkeit? Untersuchen wir vielmehr die Idee und den Grund des Chronisten. Er berichtet: daß die Eintheilung der Priester in 24 Abtheilungen, daß die Trennung der Leviten in vier Klassen: 1) Tempeldiener 2) Sänger 3) Wächter und 4) Richter, Beamte, Lehrer, und die Eintheilung der ersteren drei Klassen in, den Abtheilungen der Priester entsprechende Abtheilungen, von welchen immer eine von Woche zu Woche in der Reihenfolge den Dienst hatte, so daß jeder Priester und jeder Levit nur zweimal im Jahre diesen versah, sonst aber in seiner Stadt leben und sich beschäftigen konnte, von David entworfen und zum Theil eingeführt, dann aber von Schelomoh nach Erbauung des Tempels völlig verwirklicht, zwar von den abgöttischen Königen vernachlässigt und aufgehoben, von den frömmeren aber stets wieder hergestellt worden sei. Da nun diese Nachrichten in den BB. Schem. und Kön. nur hie und da angedeutet sind — so aber daß sie diesen mindestens durchaus nicht widersprechen — indem diese BB. vielmehr mit dem Prophenthum sich beschäftigen (s. §. 2.) — so schrieb der Chronist sein Werk zu diesem Zwecke in einer Zeit, wo nach dem Aufbau des zweiten Tempels und der Erkräftigung des Tempelkultus, es von Wichtigkeit war, das Alterthum dieser Organisation dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, damit dieselbe wieder vollständig zur Ausführung komme. Wir haben nun S. 1044. ff. nachgewiesen, daß diese Organisation von Seiten David's und Schelomoh's durchaus nicht unglaublich ist, daß sie vielmehr für David, der den Kultus in Jerusch. konzentriren wollte, und welcher die Psalmenmusik mit dem Kultus verband, so wie für Schelomoh mit der Herstellung eines regelmäßigen Tempelkultus nothwendig war, um so mehr als die Priester und Leviten viel zu zahlreich waren, als daß sie allesammt an den Tempel gefesselt sein konnten, sondern die größere Zahl zu Hause weilen mußte, so daß eine wechselnde Reihenfolge gar nicht zu vermeiden war. Die Tradition erweist überall die Existenz dieser Organisation während des zweiten Tempels; die BB. Esra und Nechemjah, auch in ihren unbestritten echten Stücken (z. B. in den aramäischen Urkunden Esr. 6, 18. 7, 13. 24. ferner 8, 28. 29. 9, 1. Nechemj. 7, 1. 13. 10.) zeigen, daß jene Organisation durch das babylonische Exil hindurch sich erhalten habe und in das h. Land wieder zurückgekehrt sei, also vor dem

Exil bestanden und zwar so tief gewurzelt sein mußte, daß sie sich im Exil vermittelst der Fortpflanzung in den Familien, zu erhalten vermochte; beiläufige Andeutungen der BB. Schem. und Kön., Jirmejah und Jecheskel (s. S. 1046. und oben §. 2.) bestätigen dies vollkommen; und in der That brauchte man nur einen Blick auf die Zeitumstände in Joschijah's und Chiskijah's Regierungen zu werfen, um gewiß zu sein, daß diese Könige schwerlich zu einer solchen Organisation schreiten konnten, und braucht sich nur zu erinnern, daß in solchem Falle schwerlich in Jeschajah's, Jirmejah's Schriften und den BB. Schem. und Kön. darüber geschwiegen wäre, während, wenn diese Organisation schon eine alte war, die erwähnten Autoren sie mit Stillschweigen übergehen konnten, weil sie ihren Bestand voraussetzen und ihnen die Anführung über deren Entwicklung nicht wichtig erschien. Hierzu kommt, daß der Chronist wiederholt die Führer der Abtheilungen und mit solchen Details namhaft macht, welche zu einer Erdichtung auch gar keine Veranlassung gaben, und sicher alten Nachrichten entnommen sein mußten; wie wir in den Anm. oft bemerkt haben. Endlich ist zu bemerken, daß, während der Chronist sehr häufig die Dienstleistungen der Leviten hervorhebt, er doch selten von den Einkünften derselben spricht (nicht einmal bei David und Schelomoh,) sondern nur ein einziges Mal 2 Chr. 31., so daß also eine gewinnsüchtige Absicht nirgends zum Vorschein kommt. Indem wir also auch das eigentliche Faktum in dem Hauptmotiv des Chronisten für historisch anerkennen, heben wir doch folgende Momente hervor. 1) Wie schon oben bemerkt worden, hat der Chronist eben so gut öfter eine eigene Bearbeitung der Thatsachen und Quellen gegeben, wie die BB. Schem. und Kön. und wie jeder Geschichtsschreiber. Hier hat der Chronist nun namentlich sehr oft, statt die Situationen selbst zu schildern, die Personen redend eingeführt. Dies erweist sich durch die Einförmigkeit, geringe Orginalität, bisweilen Unangemessenheit der Reden und die immer wiederkehrenden Phrasen. Dies ist eine Manier des Chronisten, die übrigens bei den alten Geschichtsschreibern nicht selten ist, und z. B. bei Thukydides eine große Ausdehnung gefunden hat. 2) Daß der Chronist allerdings nun die Erwähnung der Leviteninstitution einschiebt, wo irgend dazu Gelegenheit sich fand, womit er jedoch der Wahrheit nicht geradezu zu nahe tritt, dennoch aber das absichtlich Gesuchte nicht selten sich bemerklich macht, nämlich an folgenden Stellen: die Paranthese 2 Chr. 5, 11—13. 7,6. (wobei das vom Chronisten besonders geliebte und oft angebrachte כי טוב כי לעולם חסדו zu beachten,) 13,10. und 11. (wie denn die ganze Rede von Chron. herrührt s. S. 1100.) 20, 19. 21. und die zu starke Betonung bei den Peßachfeiern Chiskijah's und Joschijah's. 3) Sind in den Zahlangaben öfter bedeutende Abweichungen und Uebertreibungtn nicht zu verkennen. Es findet dies aber bei weitem nicht so oft statt, wie die Gegner des Chron. behaupteten; er hat auch einige Male richtigere Angaben als B. Kön. (z. B. s. S. 1091.), und endlich erweist das Beispiel S. 1123., daß die Zahlen wohl nicht selten geradezu verschrieben sind, was aus dem nicht zweifelhaften Gebrauche der Buchstaben als Zahlen sehr erklärlich, indem dann 10, 100, 1000. zu leicht verwechselt werden konnten. Eine absichtliche Entstellung der Wahrheit läßt sich daher auch hierin dem Chronisten nicht nachweisen. — Nachdem wir also dem Chronisten unter den angeführten Bedingungen volle Glaubwürdigkeit zusprechen müssen, und weder in seinen Motiven, noch in seinem Verfahren Gründe zur Verwerfung seiner Relationen zu finden sind: so kommt es natürlich bei jedem einzelnen Faktum auf die kritische Prüfung an, welcher jeder Geschichtsschreiber und jede Berichterstattung aus alter und neuer Zeit unterworfen werden muß; aber wir können an diese Spezialkritik auch bei dem Chronisten mit der Voraussetzung der Glaubwürdigkeit und mit der Zurückweisung jedes Vorurtheils gegen ihn gehen, wodurch denn das Meiste auch bei ihm in ein helles geschichtliches Licht sich stellt. —

§. 4. **Lehre.** Die Tendenz, welche der Chronist in seinem Geschichtswerke verfolgte, lehrt uns schon den Standpunkt, von dem er ausgeht: es ist der des gläubigen, insbesondere am Tempelkultus und seiner Organisation hängenden Jisraeliten. Die Treue gegen den Einig-Einzigen, die Anhänglichkeit an der geoffenbarten Lehre, die eifrige Uebung des Gesetzes ist daher das Ideal des gottergebenen Autors für Jisrael und alle zu ihm Gehörenden. Der Lobpreis Gottes, dessen allein die Majestät und Weltregierung (1 Chr. 17, 20ff. 29, 10ff. 2 Chr. 20, 6.), der das Herz des Menschen kennt und prüfet (1 Chr. 29, 17.), dem Menschen Weisheit und Einsicht verleihet (2 Chr. 1, 10.), dessen Gnade immer währet (2 Chr. 5,13. und oft), der unendlich ist (2 Chr. 6,18.), und die ganze Erde überschauet (2 Chr. 16, 9.); die Lehre von der strengen Vergeltung (2 Chr. K. 6.), mit der Gott den Abfall, den Götzendienst und die Zaubereien mit Erniedrigung und Tod straft (1 Chr. 10, 13. 14. K. 21. und oft), die unerschütterliche Treue in seiner Wahrheit durch Schutz in aller Gefahr, durch Erhebung und Größe lohnt (1 Chr. 11, 9. 28, 6ff. 2 Chr. 6, 14f. und oft), und hierbei unbestechlich, kein Ansehn achtend verfährt (2 Chr. 19, 7.); die feste Ueberzeugung von der Erwählung Jisrael's zur Erkenntniß und Anbetung Gottes (1 Chr. 17, 21. 22. 2 Chr. 20 ff.), von der Erwählung des Davidischen Hauses zum Königthum (1 Chr. 17, 11ff. 28, 4. 2 Chr. 6, 6. 13, 8. und oft), von der Erwählung Levi's zum Priesterthum (1 Chr. 23, 13. 28ff. 2 Chr. 13, 9. und oft), von den Propheten, durch welche der Geist Gottes redet (2 Chr. 18. 20, 20.); die Meinung, daß nur der dem Herrn ein Haus bauen solle, welcher kein Blut vergossen (1 Chr. 22, 8. 28, 3.), der Glaube, daß der sündigt und fällt, welcher auf einen Menschen statt auf Gott sich stützet (2 Chr. 16, 7.), welcher mit Gottlosen zu irgend einem Werk sich verbindet (2 Chr. 19,2.) daß hingegen dem verziehen werde, der Gott wieder suchet (2 Chr. 30,9. 18.19.), überhaupt Er den erhört, der sich vor ihm demüthigt und zu ihm betet (2 Chr. 33, 12. 13. 34, 27.) — dies bildet den durchaus übereinstimmenden Lehrinhalt der Chronik, der in ihr überall, und bestimmter als in irgend einen Geschichtsbuche der h. Schrift, zum Ausdruck kommt, schon durch die Vorliebe des Autors, die Personen redend einzuführen. —

§. 5. Verfasser. Abfassungszeit. Aus der einheitlichen Tendenz so wie aus dem überall ausgesprochenen Charakter, endlich aus der gleichartigen Sprache, die durch das ganze Werk reichen, erweist es sich, daß die Chronik das Werk Eines Verfassers ist, woran auch niemals gezweifelt worden. Wer der Verfasser gewesen, läßt sich nicht mehr bestimmen. Daß er Levit war, kann man zwar aus der Tendenz des Buches schließen, aber doch nicht mit Sicherheit, denn zu der Zeit, in welcher das Prophetenthum erloschen, und das Institut der Weisen und Lehrer noch nicht dafür eingetreten war, mußte die Leviteninstitution von überaus großer Wichtigkeit, unentbehrlich Jedem erscheinen, der an Lehre und Bestand Juda's lebendigen Theil nahm. Daß die talmudische (B. Bathr. 15, 1.) und von Anderen angenommene Angabe, Esra sei der Verfasser der Chronik, abzuweisen, wird aus dem Folgenden hervorgehen. Um die Abfassungszeit der Chronik zu bestimmen, bieten sich äußere und innere Gründe dar. Die äußeren sind zunächst: 1) 1 Chr. 3, 21. werden zwei Enkel des Serubabel angeführt, die demnach bis in die Zeit des Zuges Nechemjah's nach Jerusch. (446 vor der gew. Ztr.) gereicht haben können; 2) giebt der Chronist eine Liste nachexilischer Bewohner Jeruschalajim's, welche, von Nechemj. 11, 3. ebenfalls und zwar aus Nechemj.'s Zeit gegeben, vom Chronisten aber soweit verändert wird, daß die bis ungefähr 20 Jahre nach Nechemjah vorgegangenen Veränderungen in die Liste eingetragen worden (s. S. 1004.). Hieraus folgt, daß die Chronik mindestens 20 Jahre nach Nechemjah abgefaßt ist; es geht aber auch gerade aus dem Umstande, daß der Chronist diese Veränderungen einträgt, aber auch nicht weiter geht, mit ziemlicher Gewißheit hervor, daß der Chronist seine Schrift ungefähr 20 Jahre nach Nechemjah, also ca. 420 vor d. gew. Zeitr. abfaßte; denn da er wörtlich dem Verzeichniß im B. Nechemj. folgte (vgl. besonders 9, 2. mit Nech. 11, 3.), und dennoch Veränderungen bis auf 20 Jahre später eintrug, so ist nicht zu ersehen, warum er nicht hätte fortfahren sollen, wenn er später gelebt hätte, da hingegen der spätere Bearbeiter des B. Nechemj. später noch Verzeichnisse aus späterer (Alexander des Gr.) Zeit einschiebt? Hierfür sprechen nun aber auch innere Gründe. Ueberall zeigen sich Esra und Nechemjah in den echtesten Stücken (s. oben) auf's eifrigste für die Leviteninstitution interessirt, überall lassen sie sie thätig eingreifen, stellen sie in den Vordergrund, und sorgen für die an Priester und Levijim zu entrichtenden Abgaben. Durch diese Bemühungen wurde das Interesse für die Leviteninstitution wieder rege und diese wieder ins Leben gerufen; aber nicht alsbald war die Sache gewonnen: kaum war Nechemj. nach Persien zurückgekehrt, als der Kultus wieder verfiel, und die Abgaben für die Leviten und Priester nicht geliefert wurden, so daß diese den Tempel verließen; mit dem zweiten Erscheinen Nechemj.'s wandelte sich wieder die Gestalt der Dinge; hieran mußten sich demnach die Bestrebungen der nächsten Nachfolger lehnen, das Werk Nechemjah's zu erhalten und zu befestigen; und in diese greift die Chronik auf's nachdrücklichste ein. Wir wissen wenigstens keine Zeit, die der Tendenz des Chronisten mehr entspräche, da später das ganze Institut ohne Wanken festbestehend erscheint. Aeußeres und Inneres stimmt demnach in obiger Bestimmung zusammen. —

II. Esra und Nechemjah.

§. 6. Inhalt. a) Wo der Chronist geendet, hebt das Buch Esra an. In zwei Theile zerfallend, stellt es im ersten (Kapp. 1—6.) die Geschichte der aus dem babylonischen Exil zurückkehrenden Juden bis zur Vollendung des Tempelbaues dar; wie nämlich Kyros die Erlaubniß zur Rückkehr ertheilte, wer und wie viele unter Serubabel zurückkehrten, die Errichtung des Altars, die Grundsteinlegung des Tempels, die Verleumdungen der Juden bei Kyros und seinen Nachfolgern durch die von ihnen zurückgewiesenen Gegner, und das dadurch bewirkte Verbot des Tempelbaues; wie aber unter Darius der Bau wieder fortgesetzt und mit Erlaubniß des Königs vollendet, der Tempel eingeweiht und darin das Peßach gefeiert wurde. — Sechsundfunfzig Jahre später beginnend, berichtet der zweite Theil (Kapp. 7—10.) über den Zug Esra des Sophers nach Jeruschalajim und seine erste Wirksamkeit daselbst, nämlich wie und mit welchen Vergünstigungen Esra nach Jerusch. zog, wer und wie viele ihn dahin begleiteten, wie sie dahin zogen und daselbst anlangten, und wie Esra nach seiner Ankunft die fremden Weiber entfernte. b) Dreizehn Jahre später hebt das Buch Nechemjah an. Der Gegenstand desselben ist der Zug Nechemjah's nach Jeruschalajim, die Errichtung der Mauern und Thore und die größere Bevölkerung Jerusch.'s durch Nechemjah, so wie die anderweitige Wirksamkeit Nechemj.'s zum Theil in Verbindung mit Esra. Es wird nämlich zuerst berichtet, daß Nechemj. dadurch, daß die Mauern und Thore Jerusch.'s noch immer in Trümmern lagen, zum Zuge nach dem heiligen Lande bewogen wurde, daß er Erlaubniß und Gnadenbriefe vom Könige Artaxerxes empfing, und in Jerusch. angekommen, alsbald den traurigen Zustand der Dinge untersuchte (K. 1. 2.). Die Juden begannen zu bauen (K. 3.), und als Feinde es hindern wollten, stellte Nech. einen Theil als Bewaffnete auf zum Schutze, während das übrige Volk an den Mauern bauete (K. 4.). Zugleich unterdrückte Nech. nachdrücklich den überhandgenommenen Wucher (K. 5.), und wies alle Nachstellungen der Feinde mit Ausdauer ab (K. 6.), vielmehr bestrebte er sich, die noch dünne Bevölkerung Jerusch.'s zu verstärken, und weihete dann die vollendeten Mauern und Thore feierlich ein (Kap. 7. 11. 12.). Hierauf hielt er in Verbindung mit Esra große Fest- und Bußversammlungen mit Vorlesung aus der Thorah, sie verpflichteten das Volk auf das Gesetz und zur pünktlichen Leistung der Kultusabgaben (Kap. 8—10.). Nachdem Nech. 12 Jahre als Pascha amtirt, kehrte er zwar nach Persien

zurück, da aber in seiner Abwesenheit Alles in Juda verfiel, kam er abermals dahin, sonderte die Fremden aus der Gemeinde aus, stellte die Kultusabgaben wieder her, und wehrte kräftigst der Entheiligung des Schabbath's (K. 13.).—

§. 7. Idee. Charakter. Personen. Lehre. Die beiden Bücher wollen eine Geschichte der aus Babel zurückgekehrten jüdischen Kolonie in Jeruschalajim, und zwar insbesondere vom Standpunkte des Kultus geben. In drei Pulsen werden die Züge Serubabels, Esra's und Nechemjah's, als die für die Kolonie bedeutsamsten, mit ihren Erfolgen beschrieben; der Zug Serubabels, durch welchen die Kolonie begründet ward, und der Bau des zweiten Tempels, der Zug Esra's und der jüdisch-religiöse Geist, der mit ihm in der Kolonie geweckt ward, insonders durch die Aussonderung der Fremden repräsentirt, der Zug Nechemjah's und die Errichtung der Mauern und Thore, so wie die Befestigung des Kultus und des Gesetzes durch große Festversammlungen, Kultusabgaben und die dadurch ermöglichte Herstellung der Priester- und Levitenorganisation, Ausstoßung der fremden Weiber, Unterdrückung des Wuchers und Heiligung des Schabbaths. Es ist hiermit allerdings nur die innere Geschichte der Kolonie gewollt, und die äußeren Verhältnisse werden nur so weit berührt, als sie in jener Veranlassung vorkamen. Aber nicht zu verkennen ist, daß diese innere Lage für die junge Kolonie auch lange Zeit das erheblichste Moment war. Das stille Wachsthum der Kolonie, während ihres ersten Jahrhunderts, nicht von innen heraus, sondern durch den starken Anstoß, welchen zur rechten Zeit immer begeisterte und willensstarke Männer gaben, wird uns klar, und dadurch, daß diese Männer zum Theil selbst reden, recht fühlbar gemacht. Wir sind hier auf dem Gebiete der einfachen Geschichtserzählung, auf welchem alles Sagenhafte, Vergrößernde und Wunderbare fehlt. Darin, so wie daß in dem schriftlichen Nachlaß der Propheten Chaggai, Secharjah II. und Maleachi anderweitige Belege für dieselbe Zeit vorhanden sind, liegt das Zeugniß für die Wahrhaftigkeit der Berichte. Zu bemerken ist auch, daß wir hier zum Theil Memoiren haben. — Darum, daß die in sich noch nicht erstarkte Kolonie nur durch bedeutende Männer getragen wird, ist es zugleich insonders die Geschichte dieser Männer, die gegeben werden mußte. Als solche treten drei in den Vordergrund: Serubabel, Esra und Nechemjah. Serubabel, aus dem königl. Hause Davids (s. S. 984.), chald. Scheschbazzar genannt (S. 890.), hat das unsterbliche Verdienst, sich an die Spitze der nach dem h. Lande unter Kyros zurückkehrenden Exulanten gestellt zu haben, und zwar als „Fürst von Juda," von Seiten der Perser als „Pascha." Er war es, welcher nach der Rückkehr den Altar erbaute, den Bau des Tempels begann, die Umwohner von der Vereinigung mit Juda abwies, und nach langer Hinderung den Bau fortsetzte, vollendete und einweihete. Nach Josephus' Angabe hatte Ser. persönlich bei Darius die Erlaubniß zum Fortbau betrieben, indeß wird dies durch das B. Esr. eher zurückgewiesen als zugelassen. — Esra, den die Trad. mit Maleachi für eine Person hält, aus hohenpriesterlichem Geschlechte (S. 909.), hatte sich schon in Babel den Ruhm eines großen Gesetzeskundigen und viel Ansehen beim Könige Artaxerxes Makrochir (Longim.) erworben, so daß dieser ihm einen Gnadenbrief, die Erlaubniß, einen Zug nach Jerusch. zu veranstalten, viele Geschenke, das Recht, Richter einzusetzen, und den Auftrag, den Tempel zu inspiziren und für den Kultus Sorge zu tragen, gewährte. In Jerusch. angekommen, trug er Sorge, die fremden Weiber zu entfernen. Außerdem sehen wir Esra nach der Ankunft Nechemjah's in großer Volksversammlung das Gesetz verlesen, mit den Vorstehern darin forschen und das Hüttenfest feiern, bei Einweihung der Mauern vor den Priestern einherziehen. Dies ist es, was geschichtlich über Esra feststeht. Allein gerade Esra's haben sich die Tradition und die Sage vielfach bemächtigt. Jene stellt ihn fast Mosche gleich (Sanhedr. 21, 2.), sie läßt ihn die aram. Uebersetzer (Thurgemanim) in die Synagoge einführen, so wie die s. g. assyrische Schrift auf die h. Schrift anwenden (Sanh. l. c.), und macht ihn zum Urheber von namentlich 10 Vorschriften, die Baba Kama 82. 1. aufgezählt werden. Die Sage aber machte ihn zum Präses der „großen Synagoge" (כנס' הגדול'), zum Urheber der Maßorah und des Kanons, und auch über seinen Tod sagte sie in verschiedener Weise aus (s. S. 924.). — Endlich Nechemjah, Sohn des Chacaljah, über dessen Abstammung nichts Näheres bekannt ist, tritt zuerst als Mundschenk des Königs Artaxerxes Makrochir auf, erlangt in dessen zwanzigstem Regierungsjahre die Erlaubniß nach Jerusch. zu ziehen, und Gnadengaben, untersucht den Zustand der zertrümmerten Mauern und Thore, und bringt die Juden dazu, dieselben aufzubauen. Weder ließ er sich durch die Drohungen, noch durch die Versuchungen der Feinde, behindern sondern vollendete Mauern und Thore, und steuerte dabei dem Wucher, indem er überall selbst mit dem Beispiel der Freigebigkeit und Uneigennützigkeit voranging. Er richtete ferner die Bewachung der Stadt ein, bewog die Juden, daß je die zehnte Familie sich in Jerusch. niederließ, und weihete feierlich die Mauern ein. Ebenso war er bei den großen Volks- und Festversammlungen mit Esra thätig, und unterzeichnete die Urkunde, in der sich das Volk zur Haltung des Gesetzes verpflichtete. Nach 12 Jahren, die er als Thirschatha oder Pascha (Landpfleger) in Jerusch. amtirt, kehrte er zum persischen Hofe zurück. Als aber nun die Angelegenheiten in Jerusch. wieder in Verfall gerathen waren, kehrte er noch einmal dahin zurück. Wann dies geschehen ist, ist nicht ersichtlich, (auch was Prideaux annahm, daß Eljaschib nicht mehr Hoherpriester war, steht nach den Ausdrücken 13, 4. 5. 7. 28. durchaus nicht fest). Er fand selbst die Gemächer des Tempels für Fremde benutzt, die Kultusabgaben unterblieben, so daß die Leviten nach Hause gegangen, den Schabbath entheiligt, fremde Weiber und Sprache in Juda heimisch. Mit Macht unterdrückte er alle diese Uebelstände. Ein Weiteres steht über ihn nicht fest. Nach 2 Makk. 2, 13. soll er auch eine Sammlung der „Bücher der Könige und Propheten und David's und die Briefe der Könige in Betreff der Tempelgeschenke" veranstaltet haben, was gar nicht unwahrscheinlich. — Wir haben demnächst in diesen drei Männer, welche nicht allein für die Wiederherstellung

Juda's als Volk und Jeruschalajim's als Stadt, sondern insonders für die Herstellung eines würdigen Kultus und aller kultuellen Einrichtungen und die Befestigung der Nation in der Anhänglichkeit an den einzigen Gott, und in der Treue gegen das Gesetz begeistert waren, und überhaupt sich beeiferten, die jüdische Nation, damit sie ihrem welthistorischen Berufe lebe, auf ihrem Gebiete zu fixiren und, so weit es noth, zu isoliren. Demgemäß ist in diesen Büchern aller Orten die Aussprache. Daß es der Gott des Himmels und der Erde ist, dem ein Haus gebaut werden soll in Jerusch., und daß dies die Aufgabe Jisrael's, wird nachdrücklich hervorgehoben (Esr. 1, 2. 4, 3. 6, 10. 7, 23. Nech. 2, 20.), so wie daß die Väter um ihrer Vergehen und ihres Abfalls willen nach Babel geführt und überhaupt so hart betroffen worden(5,12.9,7.), aber auch den König und das Volk Verderben trifft, die daran rühren (6, 12.). Denn Alle, die Gott suchen, werden von ihm geschützt, die ihn verlassen, wider sie ist seine Macht (8, 22.), und durch Gebet und Fasten läßt Gott sich erflehen (8, 23. 9, 5. Nech. 1. 4.). Darum aber soll Jisrael sich mit fremden, abgöttischen Nationen nicht vermischen (K. 9. 10. Nech. 13, 23ff.). Insonders hervorzuheben ist hier das Gebetwort der Levijim Nech. K. 9., welches die Anerkenntniß Gottes als Weltgottes, als Erwählers Jisrael's, der durch die Geschichte Jisrael's in unendlichen Gnaden waltet, lebhaft zum Ausdruck bringt. —

§. 8. Zusammensetzung. Abfasser. Abfassungszeit. In ältester Zeit schon erachtete man die BB. Esra und Nechemjah für Eines, und trennte sie höchstens als „zwei Bücher Esra." So im Talmud (Baba bathra 14,2.), der es an einer Stelle von Esra schreiben und von Nechemjah vollenden läßt (das. 15, 1.), dagegen an anderer (Sanhedr. 93. 2.) „alle Worte Esra's" Nechemjah zuschreibt, und, warum das Buch nicht nach diesem genannt sei, motivirt. In der That ist aus der obigen Darstellung schon erkenntlich geworden, daß sich der Theil, welcher jetzt B. Nechemj. heißt, planmäßig an den ersten Theil (B. Esra) lehnt, daß gerade der letzte Theil des B. Esra (K. 9. 10.) so ohne allen geeigneten Abschluß, mit einer, an sich wohl bedeutsamen, aber doch nicht allgemein wichtigen Thatsache endet, daß, auch abgesehen von der Aehnlichkeit der Sprache in gewissen Theilen und der Anordnungsweise durch beide Bücher, schon hieraus einleuchtet, daß beide Bücher Ein Ganzes bilden, welches von den drei Zügen Serubabels, Esra's und Nechemjah's, und wie durch sie die jüd. Kolonie begründet und gefestigt ward, handelt. Bei jeder nähern Prüfung wird sich nun herausstellen: 1) daß in beiden Büchern ältere Dokumente wörtlich mitgetheilt werden; hierhin gehören: a) das Verzeichniß der mit Serubabel hinaufgezogenen 2,1—3,1.; b) bei Gelegenheit daß eine aramäische Urkunde mitgetheilt werden soll, wird gleich eine längere aramäische Geschichtserzählung, welche jene Urkunde einschloß, gegeben 4,8—6,18., welches Stück von einem Zeitgenossen der Ereignisse abgefaßt war (s. S. 899.); c) das Schreiben des Königs Artax. an Esra 7, 12—26. in aramäischer Sprache; d) Nech. 7, 6—8, 1. noch einmal das schon Esra 2, 1. gegebene Verzeichniß, worüber s. w. unten; e) die Volksurkunde Nech. 10, 2—40., wovon wohl der größte Theil wörtlich, namentlich von V. 31., gegeben ist. 2) Daß in beiden Büchern ursprüngliche Stücke, die von Esra und Nechemjah selbst herrühren, und meist auch in der ersten Person abgefaßt sind, wörtlich aufgenommen sind, welche aber 3) theils eingeleitet, theils unterbrochen sind von Stücken, die einem Dritten, einem Spätern, einem Bearbeiter angehören, und welche von jenen sich auf's genaueste unterscheiden. Zu den ersteren gehören: a) Esra 7, 27. bis zu Ende des B. b) Nechemjah 1, 1. bis 8, 1. die Worte שער המים; c) K. 11.; d) 12, 27—42.; e) 13, 4—31., worüber s. die Anm. Dem Bearbeiter gehört alles Andere an, und ist demnach die Oekonomie des Ganzen folgende: der Bearbeiter giebt 1) die Geschichte Serubabels und des Tempelbaues, wozu er ein altes Verzeichniß der Heraufgezogenen und eine alte aramäische Geschichtserzählung mit Urkunde benutzt; er leitet diese daher durch eine Erzählung K. 1. über den Zug Serubabel's, dann K. 3. und 4, 1—7. über die Errichtung des Altars, den Anfang des Tempelbaues und dessen Behinderung ein, und schließt 6, 19—22. nur noch Etwas über die Feier des Peßachs an. 2) Die Geschichte Esra's; er benutzt hier einfach eine aram. Urkunde und den Bericht Esra's, der diese Urkunde schon enthielt, und leitete diese nur durch die Verse 7, 1—11. ein. 3) Die Geschichte Nechemjah's; er giebt hier zuerst ein großes Stück des von Nechemjah selbst verfaßten Berichtes, benutzt aber unpassender Weise einige scheinbar passende Worte 8, 1. eines von Nechemj. eingelegten alten Verzeichnisses, um, den Bericht Nechemj.'s unterbrechend, Kapp. 8—10. einen Bericht über Volksversammlungen dgl. einzuschieben, denen aber Thatsachen und Dokumente zu Grunde lagen; fährt dann mit einem Kap. Nechemjah's (K. 11.) fort, unterbricht nunmehr den Bericht nochmals durch ein ganz fremdartiges Verzeichniß 12, 1—26., und schließt nun erst mit Nechemjah's Worten 12, 27—42., denen er V. 43—47. noch einige Worte über die Leviten dgl. hinzufügt. Indem er hieran nun noch ein Fragment über Nechemj.'s zweite Reise nach Jerusch. hinzufügen will, benutzt er hierzu Nechemj.'s eigene Worte, und leitet sie nur selbst 13, 1—3. ein. Daß alle diese aufgeführten, theils einleitenden, theils eingeschobenen, theils schließenden Stücke von einem und demselben Verfasser herrühren, ergiebt sich einerseits aus der Sprache und deren Formen, die die späte Zeit zu erkennen geben, anderseits daß sie gerade desselben Zwecks und Inhalts sind. Denn von den einleitenden Stücken abgesehen, welche sich natürlich immer auf die folgenden Urkunden beziehen, giebt der Bearbeiter im 3ten Kap. einen Bericht über den Wiederbeginn des Opferkultus, das Laubhüttenfest, die Bestellung der Leviten und die Feier der Grundsteinlegung mit Lob- und Dankliedern und Musik durch die Leviten; und schließt den ersten Theil, indem er an die aramäische Geschichtserzählung noch einen kurzen Bericht über die Feier des Peßachs schließt (6,19—22.) Der zweite Theil ist außer den einleit. Versen ganz von Esra. Hingegen schiebt der Bearbeiter in den dritten Theil den größern Bericht (Kapp. 8—10.) über die Fest- und Bußversammlungen, bei denen die Leviten die Hauptrolle spielen,

die Vorlesung aus der Thorah durch die Leviten, das Gebet der Leviten, und den Volksvertrag, der unter Anderm auch die Kultusabgaben für Priester und Leviten enthielt; ferner schaltet er mit K. 12. ein Priester- und Levitenverzeichniß ein, und schließt den Bericht 12, 43—47. mit einigen Worten über den Levitendienst und seine Abtheilungen. So sind also sämmtliche Zusätze des Bearbeiters eines und desselben Zweckes, auf die sorgfältige Wiederherstellung und die besondere Thätigkeit der Leviteninstitution den Nachdruck zu legen. Nun hat sich aus der Prüfung im Einzelnen ergeben, daß der Bearbeiter sich durchaus von der Wahrheit nicht entfernt hat; wir sahen vielmehr oben, daß auch in den echten Stücken von Esra und Nechemj., ja sogar in den aramäischen Urkunden ein Hauptton auf die Priester und Leviten gelegt wird, auch hatte der Bearbeiter ja Quellen, aus denen er schöpfte, wie er 12, 23. ספר דברי הימים anführt; aber es wird doch dadurch sowohl, daß wir einen Bearbeiter in beiden BB. vor uns haben, als auch seine besondere Tendenz erwiesen: die Geschichte der jungen Kolonie hinsichtlich ihrer Kultusinstitutionen zu geben. Hier bleibt nur eine Frage noch übrig: warum, wenn beide Bücher als ein Ganzes von einem und demſ. Bearbeiter herrühren, wird das Verzeichniß der mit Serubabel Heraufgezogenen zweimal gegeben? (Esr. K. 2. Nech. 7, 7ff.). Aber die Antwort ist leicht, sobald wir die beiden Stellen genauer ansehen. Esr. K. 2. ist das Verzeichniß ganz an seinem Platze, Nech. 7, 7. aber giebt es nicht der Bearbeiter, sondern dieser begann den dritten Theil mit einem großen Stück von Nechemjah.'s eigner Hand (Kapp. 1—7.), und Nechemj. selbst hatte das Verzeichniß in seine Schrieft, (von der er freilich nicht voraussetzen konnte, daß ein Stück derselben mit anderen Piecen zusammen gestellt werden würde) eingeschaltet, und zwar, um auf Grund desselben die Juden zu bewegen, nach der Stadt Jerusch. hineinzuziehen (s. S. 946.), der Bearbeiter aber ließ es stehen, theils weil es sich nicht ganz leicht vom Stücke Nechemj.'s trennen ließ, theils und hauptsächlich aber, um an die Schlußworte desselben 8,1. den von ihm eingeschobenen Bericht über die Festversammlungen anzuknüpfen, freilich ungeschickt genug. — Stellt es sich somit allseitig fest, daß wir einen Bearbeiter hier vor uns haben, der verschiedene, wörtlich entlehnte Originalstücke durch Einleitungen, Einschiebsel und Schlüsse zu einem Ganzen planmäßig verband, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß dies weder Esra, noch Nechemjah sein konnte, da diese, wenn sie nicht bloß ihre Erlebnisse, sondern ein solches Ganze hätten schreiben wollen, sicher nicht so grob kompilatorisch zu Werke gegangen sein würden, in den hier mitgetheilten Orginalstücken sich auch himmelweit vom Bearbeiter unterscheiden, und endlich Esra weder in der Art, wie es 7,1—11. geschieht, von sich gesprochen, noch in so verstümmelter Weise seinen eigenen Stammbaum mitgetheilt hätte. Zunz, dem Herzfeld beistimmte, stellte nun die Meinung auf, daß dieser Bearbeiter mit dem Chronisten eine und dieselbe Person gewesen. Und allerdings spricht hierfür derselbe Grundgedanke, die Kultusgeschichte, insonders die Leviteninstitution, zum besondern Gegenstand seiner Arbeit zu machen, so wie viele Aehnlichkeiten im Sprachgebrauch — obschon diese letzteren nicht zu groß sind, und der Bearbeiter von E. und N. flüssiger schrieb, als der Chronist. Allein der Annahme von Zunz treten als Bedenken entgegen: erstens, daß die grob kompilatorische Art des Bearbeiters der BB. E. und N. beim Chronisten nirgends zum Vorschein kömmt; diese unvermittelte Einteilung von Originalstücken, sogar in anderm Dialekt, zwischen Einleitungen, Einschiebsel und Schlüsse von eigner Hand, so daß bald Esra und Nechemj. in erster Person sprachen, bald in dritter Person erscheinen, ist nicht Manier des Chronisten. Daß diesem die Gelegenheit zu gleicher Manier nicht gefehlt hätte, ersieht man aus den mehrfachen Memoiren, die ihm vorgelegen. Ferner finden sich mehrfache Widersprüche zwischen unsren Büchern und der Chronik; so die sich widersprechenden Angaben über die Abstammung Serubabels s. S. 984., ebenso über die Abstammung Esra's und die Hohenpriester s. S. 909. 991. Wir müssen demnach in diesem Verfasser der BB. E. und N. eine andere Person als den Chronisten erkennen, und die Aehnlichkeit in der Tendenz vielmehr in der Richtung, welche seit Esra und Nechemj. der Geist und die Bestrebungen bei den Juden genommen, ansehen. Die Zeit der Abfassung unsrer Bücher, so weit diese Sache des Bearbeiters war, läßt sich aber durch Nech. 12, 11. 22. bestimmen, wo die Hohenpriester bis Jaddua, unter welchem Alexander d. Gr. nach Jerusch. kam (also um 330), angegeben werden. Bei der großen politischen Umwälzung, welche damals statt fand, bei dem Untergang des persischen Reiches konnte das Interesse an der Geschichte der Neugründung Jeruschalajims und seiner Institutionen um so leichter erwachen, und da damals Juda von Neuem, nach langer Ruhe unter den Persern, in den allgemeinen Kreis der Völker und ihre Strömung hineingerissen wurde, ist insonders die mehrfache Betonung, daß die Juden sich mit anderen Völkern nicht verschwägern und die fremden Weiber entfernt werden sollen, recht natürlich. Wir haben in diesem Buche die letzte geschichtliche Arbeit des Kanons über die Geschichte Jisrael's im h. Lande, so wie dasselbe auch in der Zeit, die es behandelt, am weitesten hinunter reicht; nur das Buch Esther noch, und die Geschichtsbeschreibung der Juden begann in fremder, in griechischer Zunge (Makkab. Josephus) zu sprechen. So steht das Buch Esra und Nechemjah in Mitten einer großen Oede da, denn vor ihm ein Jahrhundert des Schweigens, (Danijel I., Esra, Nechemjah, Maleachi, der Chronist und der letzte Psalmendichter schrieben bis 420 vor der gew. Zeitr.), und nach ihm ein Jahrhundert des Schweigens, das erst wieder von dem B. Esther, den Sprüchen Sirach's (im Original) und Danijel II. unterbrochen ward.

Register.

I. Der Bücher.

II. Des Inhalts.

Die Psalmen.

Sprüche.

Jjob.

Das Hoheliebd.

Ruth.

Klagelieder.

Prediger.

Chronik II.

III. Der Holzschnitte.

Allgemeine Einleitung zur heiligen Schrift.

§. 1. **Name. Eintheilung. Ordnung. Schrift. Die heilige Schrift,** מִקְרָא („das Gelesene" nach Nechem. 8, 8.), auch עשרים וארבעה („die vier und zwanzig" Bücher) genannt, *βίβλος*, *βίβλιον*, *βίβλια*, (vorzugsweise „das Buch," „die Bücher"), wird seit alter Zeit (so schon bei Sirach in der Vorrede) in drei Theile getrennt: תורה נביאים וכתובים „Lehre, Propheten, Schriften," Pentateuch Propheten, Hagiographa, von deren Anfangsbuchstaben sie auch תְּנַ״ךְ genannt wird. Während die Thorah die fünf Bücher Moscheh's enthält, trennt man die Propheten in ראשונים „frühere," die vier Geschichtswerke Joschua, Richter, Schemuel und Könige befassend, und אחרונים „spätere," die eigentlichen Propheten (die drei großen und zwölf kleinen) enthaltend. Die Hagiographen umfassen Psalmen, Sprüche Schelomoh's, Ijob, Hohes-Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Danijel, Esra, Nechemjah und Chronik. — Es ist kein Beweis vorhanden, daß jemals mehr oder weniger Bücher zur heil. Schrift gehörten, als deren gegenwärtig gerechnet werden. Denn schon Josephus erwähnt ihrer alle, mit der gewiß nur zufälligen Ausnahme der drei Bücher Schelomoh's und des Ijob, die aber wieder Philo zitirt. Den Abschluß des „Kanon" genannten Umfangs der heiligen Bücher schreibt der Talmud (Baba bathra 15, 1.) dem Esra zu, dem Vorsitzenden der „großen Versammlung," (der 459 vor der gew. Zeitr. nach Jeruschalajim zog), womit Josephus übereinstimmt, der den Abschluß in die Zeit des Artaxerxes Makrochir (welcher 466 vor der g. Z. den persischen Thron bestieg,) verlegt, unter welchem auch das nach Josephus letzte Buch der Schrift, Esther, geschrieben sei. Indeß kann man bei beiden Angaben durchaus nicht stehen bleiben, da, abgesehen von der detaillirten Schilderung der Begebenheiten unter den Seleuziden bis zum Sturze des Antiochus Epiph. im Danijel, doch ausdrücklich Nechemj. 12, 11. 22. genealogisch, also in gewiß unprophetischer Weise, die Hohenpriester bis unter Alexander dem Gr. aufgezählt werden. Vielmehr ist es sicher, daß von Esra und Nechemjah die Bücher der h. Schrift gesammelt, aber nach ihnen noch einige hinzugefügt, und mit der syro-makkabäischen Zeit (um 160 vor der gew. Zeitr.) abgeschlossen wurden. — Es war jedoch die oben angegebene Abtheilung und Ordnung der Bücher nicht von jeher dieselbe. Denn selbst der Talmud (l. c. 14, 2.) zählt so auf: Jirmejah, Jecheskel, Jeschajah, die 12 kl. Proph., und in den Hagiographen: Ruth, Psalmen, Ijob, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Klagelieder, Danijel, Esther, Esra und Chronik (also mit den 5 BB. Moscheh und den 4 Büchern „frühere Proph." 24 Bücher.), und trennt also auch Nechemjah noch nicht von Esra. Josephus (c. Apion. I, 8.) hingegen rechnet 4 Hagiographen und 13 Propheten, indem er wahrscheinlich unter diese letzteren Joschua, Richter und Ruth, Schemuel, Könige, Chronik, Esra und Nechemjah, Esther, Jeschajah, Jirmejah und Klagelieder, Jecheskel, Danijel, die zwölf kleinen Propheten, Ijob bringt, als die vier Hagiogr. Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied. Auch Hieronymus zählt etwas anders, indem er Ruth zu den Richtern, die Klagelieder zu Jirmejah gesellt, und die Hagiographen ordnet: Ijob, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Danijel, Chronik, Esra in 2 Büchern (Nechem-

jah), Esther. — Es wurden aber früher bis mehrere Jahrhunderte der gew. Zeitr. weder die beiden Bücher Schemuel, noch der Könige, noch der Chronik, noch endlich Esra und Nechemjah von einander getrennt, während sie doch schon in den Septuag. abgetheilt erscheinen, und zwar die Bücher Schemuel mit denen der Könige zu „vier Bücher Könige" vereinigt. Die Eintheilung in Kapitel ist neu, und rührt von Hugo von S. Caro aus dem zwölften Jahrhundert her, und Daniel Bomberg nahm sie zuerst in seine Bibel auf. Die Eintheilung in Verse endlich ist von den Verfassern selbst nicht getroffen, (wie denn in den Synagogenrollen weder Kapitel-, noch Versabtheilung bezeichnet ist,) und in der Zeit des Hieronymus und des Talmuds verstand man unter פסוקים und שיטות oder שיטין bestimmte Zeilen, in die man ein- für allemal die Schrift schrieb, wie man dies bei allen alten Autoren hielt. Deshalb unterscheidet sich auch die Zahl der „Verse" nach der Angabe des Talmuds gar sehr von der nach der Massorah. Nach Kidduschin 30, 1. hat die Thorah 5888 Verse, 8 mehr die Psalmen, 8 weniger die Chronik, während nach Elias Levita die Thorah 5845 Verse hat (nach Buxtorf 5245), die Psalmen nur 2527, die Chronik gar nur 1656. Ebenso weichen die älteren und neueren Massorethen in der Bestimmung der mittelsten Verse von einander ab. Dahingegen ist die Abtheilung in Parschejoth älter, indem sie mit der Vorlesung in den Synagogen eingeführt wurden. — Geschrieben waren die h. Schriften ursprünglich in der vom Talmud „hebräisch" genannten Schrift, welche später noch auf den Münzen angewendet sich findet und in der samaritanischen Schrift erhalten ist, bis nach dem babylonischen Exil (der Talm. sagt „durch Esra") die s. g. „assyrische," seitdem gebräuchliche Schrift auch für die h. Bücher in Anwendung kam (Sanhedrin 21, 2. 22, 1.), und zwar ohne Vokale und Akzente, welche erst das Produkt späterer Zeit waren. —

§. 2. Abfassungszeit. Literaturepochen. Literaturzweige. Die biblische Literatur, so wie sie vor uns liegt und sich ordnet, sowohl nach den Angaben der Bücher selbst und nach den Mittheilungen der Tradition, als auch nach den Ergebnissen einer vorurtheilslosen, eben so sehr das starre Hangen an der herkömmlichen Meinung wie das hyperkritische Verwerfen und Zerreißen, das hypothetische Versetzen und Umordnen vermeidenden, vor- und umsichtigen Kritik, bespannt einen Zeitraum von mehr als dreizehn Jahrhunderte, und zwar, nachdem sich die Beweise in den Einleitungen zu den einzelnen Büchern ergeben haben, in folgender chronologischer Ordnung.

Vor der gewöhnl. Zeitrechnung.	Zeitbestimmung.	Verfasser.	Schriften.	Verlorene Schriften.
1500	Zu Moscheh's Zeit.	Moscheh.	Die Thorah. Psalm 90.	
		Bileam.	Prophetische Reden, 4 M. 22—24.	
1465—1250	Zu der Richter Zeit.	Deborah.	Siegesgesang, Richt. 5.	Das B. der Kriege des Ewigen. Die Moschelim 4 Mos. 21, 14 ff. Das B. der Redlichen ספר הישר (Josch. 13, 13.)
		Jotham.	Erste Parabel, Richt. 9.	
		Schimschon.	Erstes Räthsel, Richt. 14.	
		Channah.	Psalm. 1 Schem. 2.	
1100	Zu Schemuel's Zeit.	—	Das Buch der Richter.	
1060	Zu Schaul's Zeit.	—	Anhang zum Buch der Richter (Kapp. 17—21.).	
1030	Zu David's Zeit.	—	Das Buch Joschua.	Von da bis gegen 400 die gr. Reichsannalen, דברי הימים gennant.
		—	Das Buch Ruth.	
		David.	Psalm 2—32. 34—41. 43. 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145.	Nathan's u. Gad's, der Seher, Geschichtsbücher.
		Heman.	Psalm 88.	
		Korachide.	Psalm 84.	
		Aßaphide.	Psalm 73. 82.	

Vor der gewöhnl. Zeitrechnung.	Zeitbestimmung.	Verfasser.	Schriften.	Verlorene Schriften.
1000	Zu Schelomoh's Zeit.	Schelomoh.	Psalm 72. 127. Sprüche 10, 1—22, 16. und einige in Kapp. 25—29.	Schelomoh's 3000 Sprüche und 1005 Lieder.
		Aßaphide.	Psalm 50. 78.	
		—	Psalm 132.	
950	Zu Jarabeam's Zeit.			Schemajah, Achijah und Iddo als Propheten und Geschichtsschreiber.
940	Zu Baescha's Zeit.	—	Das Hohelied.	
900	Zu Jehoschaphat's Zeit.	—	Die 2 BB. Schemuel.	Jehu als Geschichtsschreiber.
		Korachide.	Psalm 45. 48.	
		Aßaphide.	Psalm 83.	
870	Zu Joasch' Zeit.	Joel.	Das Buch Joel.	
		—	Sprüche 22, 17—23, 14.	
796	Zu Jarabeam's II. Zeit.	Amos.	Das Buch Amos.	
791—767	Zu Desselben Zeit.	Hoschea.	Das Buch Hoschea.	
786	Nach Dessen Tode.	Aßaphide.	Psalm 80.	
		Korachide.	Psalm 49.	
760—700	Zu Ussijah's, Jotham's, Achas', Chiskijah's Zeit.	Jeschajah I.	Das Buch Jeschajah Kapp. 1—39.	Derselbe als Geschichtsschreiber über Ussijahu und Chiskijah.
750	Zu Jotham's Zeit.	—	Sprüche Kapp. 1—9. — — 23, 15—24, 22. — — Kapp. 25—27. Kapp. 28. 29.	
740	Zu Achas' Zeit.	Michah.	Das Buch Michah.	
713	Vor der Assyrer Vernichtung.	Aßaphide.	Psalm 75.	
711	Zu Chiskijah's Zeit.	Aßaphide.	Psalm 76.	
		Nachum.	Das Buch Nachum.	
		—	Das Buch Ijob.	
		—	Sprüche 24, 23—34.	
		Korachide.	Psalm 46.	
626—568	Vom 13ten J. Joschijah's bis 20 J. nach der Zerstörung.	Jirmejah.	Das Buch Jirmejah.	
620	Zu Joschijah's Zeit.	Zephanjah.	Das Buch Zephanjah.	
		Korachide.	Psalm 87.	
		—	Sprüche 30, 1—9. K. 31.	Chosai der Geschichtsschreiber.
608	Jojakim's erstes Jahr.	Obadjah.	Das Buch Obadjah.	
608—606	Jojakim's 1stes bis 3tes Jahr.	Secharjah I.	Das Buch Secharjah Kapp. 9—14.	
600	Jojakim's letzte Jahre.	Chabakkuk.	Das Buch Chabakkuk.	
593—573	Zidkijah's 5tes Jahr bis 15 Jahre nach der Zerstörung.	Jecheskel.	Das Buch Jecheskel.	
590	Zidkijah's letzte Jahre.	—	Psalm 66.	
		Korachide.	Psalm 89.	
587	Nach der Zerstörung und vor der Wegführung.	Jirmejah.	Die Klagelieder.	
		Aßaphide.	Psalm 74. 79.	
570	Während des Exils.	—	Die 2 BB. der Könige.	
		—	Psalm 94. 102.	
		Aßaphide.	Psalm 77.	
		Korachide.	Psalm 42.	
		—	Psalm 126.	
540	Letzte Zeit des Exils.	Jeschajah II.	Das Buch Jeschajah Kapp. 40—66.	

Vor der gewöhnl. Zeitrechnung.	Zeitbestimmung.	Verfasser.	Schriften.
535	Nach der Rückkehr.	—	Psalm 137.
		Korachide.	Psalm 44.
		—	Psalm 105—107.
520	2tes Jahr Darius'.	Chaggai.	Das Buch Chaggai.
		—	Psalm 120. 123. 67. 104.
520—518	2tes — 4tes Jahr Darius'.	Secharjah II.	Das Buch Secharjah Kapp. 1—8.
457	Artaxerxes Makrochir's Zeit.	Esra.	Das Fragment im Buch Esra 7, 12. bis Ende des B.
450	Zu Desselben Zeit.	Maleachi.	Das Buch Maleachi.
		—	Das Buch Danijel Kapp. 1—6.
		—	Das Buch Jonah.
		—	Sprüche 30, 11—33. und der Bearbeiter des letzten Stückes.
440	Zu Desselben Zeit.	Nechemjah.	Das Fragment im B. Nechemjah Kapp. 1—7. Kap. 11. 12, 27—42.
425	Zu Desselben Zeit.	Derselbe.	Das letzte Fragment im Buche Nechemjah Kap. 13, 4. bis Ende des Buches.
420	Zu Darius Nothos' Zeit.	—	Die 2 BB. der Chronik.
		—	Psalm. 119. 146—150.
360	Zu Artaxerxes Ochos' Zeit.	—	Das Buch Koheleth.
330	Zu Alexander des Großen Zeit.	—	Der Bearbeiter der BB. Esra und Nechemjah.
250	Zu Antiochus Theos' Zeit.	—	Das Buch Esther.
164	Kurz vor dem Tode des Antiochus Epiphanes.	—	Das B. Danijel Kapp. 7—12.

Hierzu ist nun zu bemerken: 1) daß mehrere der obengenannten Autoren noch Schriften verfaßt haben, die aber verloren gegangen; so wird von Schelomoh ausgesagt, er habe 3000 Sprüche und 1005 Lieder abgefaßt (1 Kön. 4, 32.); so von Jeschajah, daß er über den König Ussijah geschrieben (2 Chr. 26, 22.); 2) daß alle geschichtliche Werke, deren Abfassungszeit eben angegeben ist, früher verfaßte Fragmente und Urkunden enthalten, nur daß diese in den Büchern Joschua, Richter, Schemuel, Könige, Chronik nicht so genau zu unterscheiden sind, wie in Esra und Nechemjah, wie denn die Parallelstellen zwischen Jeschajah (Kapp. 36—39.) und dem B. Könige, zwischen Schemuel und Könige einerseits und Chronik anderseits erweisen, daß ältere gemeinschaftliche Quellen vorhanden waren; wir erhalten dadurch selbst aus den vorhandenen Schriften heraus eine größere, resp. frühere Literatur, indem zugleich öfter die später entwickelte Literatur auf frühere Anfänge zurückweist, so wie das kleine Gedicht Lemech's (1 Mos. 4, 23. 24.) und das Testament Jakob's (1 M. 49.) auf eine solche Vorbereitung verweisen, daß die dichterische Gewalt Moscheh's im Siegesgesang (2 M. 15.), im letzten Liede (5 M. 32.) und Segen (5 M. 33.) nicht verwundern kann, in welchen nun wieder so wie in Ps. 90. und dem Siegesgesang der Deborah (Richt. 5.), die Grundlage der später so entwickelten Psalmdichtung gegeben ist; ebenso haben wir für die spätere Spruch- und Gleichnißrede Anknüpfungen in der Gleichnißrede des Jotham Richt. 9, 7—20. und dem Spruch Schimschon's das. 14, 18. und seinem Räthsel das. V. 12. 14., so wie für die prophetischen Reden in den Reden Bileam's (4 M. 23. 24.) 3) daß endlich viele Schriften anderer Autoren gänzlich verloren gegangen sind; so werden in einer Glosse des 4 M. 21, 14. Stellen aus ספר מלחמת ה׳ (s. I. S. 781.) und das. V. 27. der משלים (Volkspoeten) zitirt; Josch. 10, 13. und 2 Schem. 1, 18. Stellen aus dem ספר הישר; ferner wird an vielen Stellen der BB. Kön. und Chronik ein großes Geschichtswerk unter dem Titel דברי הימים zitirt, das mindestens von David anhob (1 Chr. 27, 24.), und nach Schelomoh (1 Kön. 11, 41.) die Könige von Juda und von Jisrael in getrennten Abtheilungen und Abschnitten behandelte, selbst nach dem Exil wieder aufgenommen und fortgeführt ward, wenigstens bis gegen 400 vor der gew. Zeitr., wie das Zitat Nechemj. 12, 23. erweist, und in welches Werk viele Spezialschriften vollständig aufgenommen wurden, wie vom Seher Jehu, vom Proph. Jeschajah; außer-

dem lagen aber dem Chronisten noch andere Spezialgeschichten von Schemuel, Gad, Nathan, Achijah, Iddo, Schemajah, sämmtlich Propheten, vor, so daß, da nur vom Chosai (2 Chr. 33, 19.) nicht angegeben ist, ob er ein Prophet war, es namentlich die Aufgabe der als Propheten sich gerirenden Männer gewesen zu sein scheint, die Geschichte ihrer Zeit niederzuschreiben — wie denn Geschichtsschreiber und Prophet auch im Wesen sehr nahe bei einander stehen. (S. die Einl. zur Chronik §. 3.). Auf diese Weise muß die Literatur Jisrael's selbst aus der biblischen Zeit viel reicher vorausgesetzt werden, als sie uns in den biblischen Büchern überliefert ist, und bieten uns allerdings die Namen, welche als Autoren aufbewahrt worden, die Bürgschaft, daß es sehr gewichtige Schriftwerke waren, welche uns überhaupt, namentlich aber durch die Ungunst der Jahrhunderte vom Chronisten (420) bis zu Ende der syromakkabäischen Kämpfe (150), zuerst durch geistigen Stillstand, dann durch fürchterliche Erschütterungen, verloren gegangen sind. Wir knüpfen noch die Bemerkung an, daß bei den jisraelit. Autoren, wie es auch gerade hier in der Natur der Sache lag, sich frühzeitig die Sitte herausbildete, wörtliche Entlehnungen aus früheren Schriften zu treffen, oder auf sie zu verweisen, am meisten Betreff's der Thorah (s. Bd. I. S. XVI ff.); daß aber hierbei der Brauch statt fand, solche Entlehnungen auch ohne Aufgabe der Quellen zu thun, was nun ungleich öfter geschehen ist; wir verweisen namentlich auf Jirmejah, der, außer der Thorah, aus Jeschajah, Michah, Obadjah, Ijob entlehnte (s. II. S. 1138.). Es kann daraus der Schluß gefolgert werden, daß wir in den vorhandenen Schriften auch viele wörtliche Entlehnungen aus den verloren gegangenen Schriften haben, ohne daß wir es wissen können; wie hierfür insonders als Beispiel Jeschaj. 2, 2—4. und Michah 4, 1—4. angeführt werden können, die beide ein älteres Prophetenstück aufgenommen haben, ohne dies zu bemerken. —— Ueberblicken wir nun die chronologische Uebersicht nebst den eben gegebenen Notizen: so gewahren wir, daß allerdings tief im Grunde die Strömung des literarischen Geistes bei den Hebräern niemals ganz aufhörte, daß es bei ihnen in der That keine Zeit gegeben, wo mindestens der Brauch, die Geschichte der Zeit zu beschreiben und genealogische Vermerke zu machen, ganz geschwunden, daß jedoch auch bei ihnen von Zeit zu Zeit der Geist sich erhob und in größeren und mehreren Erzeugnissen seinen höchsten Inhalt zum Ausdruck brachte. So sehen wir nach Moscheh — wenn auch das Siegeslied der Deborah und einzelne Stücke der BB. Joschua und Richter aus den nächsten vier Jahrhunderten nach ihm herrühren — doch erst wieder mit Schemuel, dem Vater der „Prophetenschulen" (s. II. S. 288.) einen regern und höhern Geist durchbrechen, der in und mit David, dem von Schemuel erkorenen und gesalbten Heldenjüngling und Sängerkönig, und dessen Sohne, dem weisen Spruchredner Schelomoh, einen hohen Aufschwung gewann, der im nächsten Jahrhundert, wie wir aus der Schöpfung des „Hohenliedes," den Büchern Schemuel und der fortgesetzten Psalmdichtung ersehen, seine Nachklänge hatte. Das folgende achte Jahrhundert sah nur bei einem großen Nationalunglück den Propheten Joel er- und einige Kapp. Sprüche entstehen. Vielmehr vermochten im siebenten Jahrhundert erst die inneren Zerrüttungen des Reiches Jisrael und die großen äußeren Stürme, welche über das Reich Juda herfuhren, einen, aber um so mächtigern Geist zu wecken, der sich vorzugsweise als den prophetischen in seinem höchsten Vigor kund gab, in Amos, Hoschea, Jeschajah, Michah, Nachum seine Siege errang, in Psalmen feierte, im „Ijob" durchfühlte und durchdachte, im Sprüchen ausprägte, in Geschichtswerken beschrieb. Nach so außerordentlichen Produkten schwieg der hebräische Genius einige Zeit, und erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts weckte der kurze Schimmer, den Joschijah's Restauration noch einmal auf Juda warf, mehr noch das unter dem Entgegenrücken und dem Aufeinanderstoßen der Aegypter und Chaldäer immer näher drohende und immer unvermeidlicher erscheinende Verderben den Geist, der in den Jahren von 620 bis 570 in den Propheten Jirmejah, Zephanjah, Obadjah, Secharjah I., Chabakkuk und Jecheskel seine Träger, in Psalmen, Sprüchen und endlich den „Klageliedern" seine abgerundete Entwickelung fand. Auch das Exil fand begeisterte Männer genug, welche der Nation und ihrem Prinzipe das Wort liehen; damals entstanden die Bücher der „Könige," aus dieser Zeit besitzen wir noch eine Reihe herrlicher Psalmen, und zum Schlusse trat Jeschajah II. mit einer Kraft, in einem religiösen und sittlichen Geläutertsein auf, das wie reines Silber aus dem Schmelzofen des Unglücks her-

vorgegangen. Es war dies aber zugleich der Schwanengesang des höheren Geistes in Jisrael. Während des zweiten Bestandes erhob er sich niemals wieder zu der Höhe seiner frühern Zeit. Sowohl die Psalmen, die noch folgten, als auch die Propheten, welche zur Herstellung des zweiten Tempels, zur Versittlichung des Volkes, zur Restauration des „Gesetzes" beitrugen (Chaggai, Secharjah II., Maleachi), so wie die späteren Geschichtsschreiber, (Esra, Nechemjah, und deren Bearbeiter, Chronik, Esther,) sind von schönem Streben beeifert, aber entbehren des Aufschwunges, der Gediegenheit, der Originalität. Aber auch hier gewahren wir einzelne hervorstechende Perioden, wie gleich nach der Rückkehr Psalmendichter, Chaggai und Secharjah II., alsdann merkwürdiger Weise in der Mitte des 4ten Jahrhunderts von 450 — 420 Esra, Maleachi, Nechemjah, der Verfasser des ersten Theils des Buches Danijel, der Verfasser des B. Jonah, die der letzten Stücke der Sprüche, der Chronik, und der letzten Psalmen (Ps. 146—150.) zusammentreffen, dann aber in ziemlichen Abständen noch das B. Koheleth, die Bearbeitung des Buches Esra und Nechemjah, das B. Esther und der zweite Theil des B. Danijel erscheinen. Wir haben demnach in dem langen Zeitenstrome von Moscheh bis zu der syro-makkabäischen Periode bestimmt hervortretende Literaturepochen, wo in überraschender Weise eine größere Gruppe hochbegabter Geister zusammentraf, während in den dazwischenliegenden Zeiten die Stimme Zijon's nur leise sich vernehmen ließ. Wir können jene ganz genau bezeichnen: 1) die Zeit Moscheh's, 2) die Zeit David's und Schelomoh's, 3) die Zeit Jeschajah's, 4) die Zeit Jirmejah's, 5) die Zeit Jeschajah's II. und der Wiederherstellung des Tempels, 6) die Zeit Esra's und Nechemjah's. Sehen wir genauer die Männer und ihre Erzeugnisse an, die in diesen Zeiten zusammenstehen, so können wir einen gleichen, wenn auch in den Einzelnen nüanzirten Charakter an Inhalt und Form nicht verkennen, und sehen darin die Bestätigung der Resultate, welche uns aus der kritischen Untersuchung der einzelneu Schriftwerke hervorgegangen sind. — Gehen wir nun auf den Inhalt dieser großen Literatur ein, so ergiebt sich daraus folgendes, höchst Eigenthümliche. Wir haben hier an dem Eingang derselben ein mächtiges Werk, das zugleich der Grundstein ward, auf welchem sich die bedeutsamsten, später einzeln verfolgten und ausgebildeten Richtungen erhoben: die Thorah. Dieselbe ist vorzugsweise Geschichtsschreibung, Gesetz und Prophetie, sowohl die einfach mahnende und allgemein weißsagende (2 Mos. 23, 20—33. 3 M. 26. und ein großer Theil des 5 Buches, namentlich K. 28. 29.), als auch die gehobene prophetische Rede des höchsten Pathos (4 M. 23, 7—10. 18—24. 24, 3—9. 5 M. K. 32.); sie enthält aber auch die Uranfänge der hebräischen Lyrik, sowohl des kleinen Liedes (1 M. 4, 23. 24. 4 M. 21, 17. 18. 27—30.), als auch des großen Sanges, des Psalms (2 M. K. 15. 1 M. K. 49. 5 M. K. 33.). Während nun das Gesetz und seine Auslegung nur traditionel sich entwickelte, und höchstens in Jecheskel (Kapp. 40—48.) noch der Versuch eines niedergeschriebenen Gesetzes auftritt, baute sich auf die Geschichtsschreibung in der Thorah eine solche fast bis an die Grenze der biblischen Zeit auf, zündete sich an der prophetischen Rede Moscheh's die Sprache der Propheten mit ihrem ganzen Inhalt, sproß aus der lyrischen Wurzel des Pentateuchs der starke, die ganze Erde beschattende Baum der Psalmen. Wir haben hiermit die drei großen Richtungen der hebräischen Literatur nach der Thorah bereits bezeichnet: die Geschichtsschreibung, die Prophetie, die Psalmen. Wie schon bemerkt, hat von Moscheh an die Geschichtsschreibung in Jisrael nie aufgehört, vielmehr wissen wir, daß, mindestens von David an, sehr ausführliche Reichsannalen (דברי הימים) bis in Nechemjah's Zeit, insonders durch die Prophetenschulen, geführt wurden. Während aber diese bestimmt waren, die Ereignisse zu beschreiben und aufzubewahren, hatten die uns überlieferten Geschichtsbücher (Richter, Joschua, Ruth, Schemuel, Könige, Chronik, Esra und Nechemjah, Esther,) vielmehr den Zweck, die Kenntniß der Hauptbegebenheiten unter dem Volke zu verbreiten und zwar von dem bestimmten Standpunkte aus: das Verhalten Jisrael's zur geoffenbarten Lehre und Gesetz, und die Folgen dieses Verhaltens zu schildern. Dieser Standpunkt macht sich im Buche der Richter, in den BB. der Könige und Chronik am klarsten, während allerdings das B. Joschua, die BB. Schemuel, Ruth, Esra und Nechemjah, Esther als Spezialschriften mit noch besonderen Zwecken sich darlegen; das B. Joschua die Eroberung und Vertheilung Canaans beschreibend, die BB. Schemuel als Lebensbeschreibung Sche-

muels und David's, (die Regierung Schaul's wird nur lückenhaft, soweit sie in das Leben dieser beiden Gotteshelden eingreift, geschildert;) Ruth den Ursprung des Davidischen Geschlechts von ethischer Seite zu feiern, Esra und Nechemjah die Wiederherstellung des Tempels, der Stadt und des Kultus vorzuführen, Esther ein Volksbuch über den betr. Vorgang. Gerade hieraus wird sich aber der ästhetische Werth dieser Geschichtsschreibung, (also abgesehen von dem faktischen Inhalt,) ergeben. Wo ein bestimmt normirter, die ganze Darstellung bemeisternder Zweck, wie im B. Joschua, in den BB. Könige, Chronik, Esra und Nechemjah hervortritt, da wird die Geschichtsschreibung so früher Zeit nur zu nackter Erzählung, zu absichtlicher Auswahl und Aneinanderreihung der Ereignisse, hie und da mit nachdrücklichem Urtheil bestreut. Ihre höchste Entfaltung hat hingegen die hebräische Geschichtsschreibung da, wo sie einfach erzählt, um zu erzählen, wo sie rein um ihrerselbst willen da ist, wo sie daher in die natürlichste Epik umschlägt. Solche epische Geschichtsschreibung haben wir insonders in den 5 BB. Mos., und die Geschichte der Erzväter im 1 B. M., der Sklaverei und Befreiung in Aeg., der Züge Jisr.'s in der Wüste im zweiten und vierten B. Mos., namentlich da die Geschichte Bileam's, sind Erzeugnisse der natürlichsten, und darum erhabensten Kunst, wo Geschichtsschreibung und Epik sich in natürlichster Weise, von innen heraus vermischen. Hieran reihet sich dann das B. Richter, Ruth und die BB. Schemuel, und schließt diese epische Geschichtsschreibung mit den Erzählungen über Elijah und Elischa in den BB. Könige. Das B. Esther hingegen steht ganz singulär als ein Produkt kalt überlegender und überall absichtlicher, aber, durchaus unbegeisterter Kunst da, das sich als Volksbuch an das B. Jonah lehnt, welches letztere aber, da es nicht Geschichte, sondern einen religiösen Gedanken zum Zwecke hat, an sich nicht damit verglichen werden kann. — Der außerordentliche Hintergrund, welchen das Gesetz in Jisrael hatte, nämlich nur der Ausfluß und die Verwirklichung der religiösen Idee zu sein, so daß hier Lehre und Leben, Religion und Gesellschaft in engster, untrennbarster Vereinigung bestanden, brachte eine Erscheinung hervor, wie sie nur einmal im Leben der Menschheit vorhanden — die **Prophetie**. Als Moscheh die Lehre und das Gesetz aufgestellt hatte, und von diesen den Blick auf das Volk, welches deren Träger sein sollte, wandte: da trat ihm der Zwiespalt, welcher zwischen Idee und Verwirklichung auch hier stattfand, anschaulich entgegen, und im Vollgefühl dessen (5 M. 31, 27.) richtete er an Jisrael eine Mahn- und Warnungsrede (das 5 B. M.), in welcher er zunächst in allen Tönen der Ueberzeugung und Ueberredung zur Treue, zum unerschütterlichen Halten an Lehre und Gesetz ermahnte, diese in ihren Grundzügen noch einmal hinstellte, dem Volke die Folgen der Treue und Untreue mahnend, warnend und weissagend gegenüberstellte, und endlich in außerordentlich gehobener Rede die ganze Zukunft in großen Zügen zeichnete. Derselbe Zwiespalt, mit den entwickelteren Zuständen immer schärfer, immer folgenreicher werdend, rief die Propheten hervor, deren Beruf und Inhalt nichts anders als dem Abfall des Volkes von Lehre und Gesetz in allen kultuellen und ethischen Beziehungen mit allen Waffen des Geistes entgegenzutreten, bald ernst verwarnend, bald gewaltig erschütternd, theils die Lehre in allgemeinen Zügen einzuschärfen, theils die furchtbaren Folgen des Abfalls, der Götzendienerei und Entsittlichung, im immer näher und näher rückenden Verderben zu weissagen, darüber hinaus aber die Ewigkeit der religiösen Idee, die Bestimmung derselben, die ganze Menschheit unter ihrem Schatten zu Frieden, Recht und Liebe zu vereinen, und darum die erneuete Wiederherstellung und, nach der Läuterung, die dereinstige Herrlichkeit des Trägers dieser Idee, Jisrael's, zu verkünden. Die Prophetie entsprang daher alsbald, nachdem die naive Kindheit Jisrael's unter den Richtern zu Ende, und dieses vielmehr durch die monarchische Regierungsform zu einem konzentrirten National- und Staatsleben sich erhoben hatte; sie entsprang sofort in Schemuel, als das Königthum sich mit Schaul der Lehre und dem Gesetze gegenüber zu stellen begann, und hatte in diesem Kraft genug, die Herrschaft einer neuen Dynastie (der Davidischen) vorzubereiten. Die erste Periode des Prophetenthums bestand nun allerdings mehr in der Pflege des religiösen Geistes, daher namentlich der Geschichtsschreibung und Musik; mit der Trennung des Reiches aber, mit dem gänzlichen Abfalle der Zehnstämme von der religiösen Idee, mit dem Aufkommen götzendienerischer Könige auch in Juda, entwickelte es sich dahin, bei jeder bedeutsamen faktischen Veranlassung durch Verwarnung und

Weißsagung, theils in Reden, theils in symbolischen Handlungen in die Ereignisse einzugreifen, oder durch energischen Protest den Gedanken und die Partei der Opposition lebendig zu erhalten. Diese faktischen Veranlassungen waren aber noch so vorwiegend und die Reden darum so auf den Moment passend, kurz und schlagend, daß ihre schriftliche Aufbewahrung höchstens in den Reichsannalen geschah. Aber zu dem Abfall im Innern gesellten sich die Stürme von außen; Bürgerkriege zerrütteten das Zehnstämmereich; dieses erhob sich gegen Juda, rief Syrien herbei und stürzte auf Juda her; Juda bewarb sich um die Hülfe Assyriens, die es aber bald mit eigener Bedrängniß durch dasselbe bezahlen mußte; Assyrien und Aegypten rangen um die Obmacht, und jenes mußte Palästina sich unterwerfen wollen; das Zehnstämmereich sank unter assyrischen Streichen, Juda ward noch gerettet; aber ein Jahrhundert später, da die Assyrer den Chaldäern von Babel Platz gemacht, erneuet sich derselbe Kampf zwischen diesen und den Aegyptern; Juda wird erst der Aegypter, bald der Chaldäer Vasall, sucht sich immer wieder mit Hülfe jener von diesen frei zu machen, und fällt in diesen Versuchen. In diesen drei Sturmperioden erweiterte sich die Aufgabe der Propheten immer mehr; bald gegenüber den Königen, bald auf das Volk einredend, galt es in immer wiederholten, vom Momente nur den Ausgangspunkt leihend, sonst ganz allgemein gehaltenen Reden den Sturm zu beschwören, den rechten Weg vom Standtpunkte der religiösen Idee anzuzeigen, das religiöse Lebensprinzip des jisraelit. Volkes zu erhalten, aufzufrischen, und so die ererbte Lehre mitten aus den Stürmen und Trümmern zu retten. Daher nicht mehr Reden momentaner Situation, sondern von dieser ausgehend, einen allgemeinen Charakter annehmend, von größerm Umfang, und zu besonderer schriftlichen Abfassung geeignet und würdig. Diese zweite Periode des Prophetenthums hat ihren Vorläufer in Joel, beginnt aber eigentlich mit Amos, Hoschea und Jeschajah I., in Amos, dem Hirten, der, um das Volk prophetisch zu haranguiren, nach dem Zehnstämmereich geht, ihren eigentlichen Uebergang, in Jeschajah I. ihren höchsten Aufschwung, in Jirmejah ihren Ausgang habend. Jirmejah hatte in Anathoth gewohnt, aber, wenn er prophetisch zu handeln vom Geiste getrieben war, ging er nach dem nahen Jerusch., in die Hallen des Tempels. Aber als Jeruschalajim zerstört war, fehlte das Volk, an das der Prophet sich zu wenden; schon früher lebte Jecheskel in der Gefangenschaft bei zerstreuten Exilirten am Chebar — es blieb den Propheten nichts übrig, als ihre prophetischen Reden schriftlich abzufassen, und als Sendschreiben zu verbreiten, bisweilen auch nur als Zeugen niederzulegen, bis dereinst das wiederhergestellte Jisrael den Staub von der vergilbten Rolle bliese, und es sich offenbarte, daß ihr Wort das lebendige Wort Gottes gewesen. Dies ist die dritte Zeit des Prophetenthums, die drei großen Träger umfassend: Jirmejah nach dem Untergange Zijons, Jecheskel und Jeschajah II. (Kapp. 40—66.). Was nach dem erhabenen und für die ganze Menschheit höchst bedeutenden Aufschwung des letztern noch an Prophetenthum verblieb, war ein schwacher Nachklang. Im Chaggai sehen wir wieder den ältesten Propheten, der nichts als im Momente die rechte That wollte, im Secharjah II. (Kapp. 1—8.) den Propheten der zweiten Periode, der theils handelnd eingriff, theils längere, allgemeinere Rede gegen den Abfall, gegen die Entsittlichung, so wie über Jisr.'s Läuterung im nahenden Sturme und dessen Rettung hielt und niederschrieb; im Maleachi den jüngern Propheten, der eine wohlgeordnete Rede schriftlich abfaßte. Hiermit schloß das eigentliche Prophetenthum als Literatur, wenn auch noch länger der Name, wahrscheinlich an der Beschäftigung mit Schrift und Sang haftete. Indeß haben wir hier noch zwei spätere Schriftwerke, welche als ein Ausfluß der prophetischen Literatur anzusehen, wenn sie auch nicht eigentliche Prophetieen sind. Die Frage, wie die scheinbare Nichterfüllung der Weißsagungen der Propheten zu verstehen und mit der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des prophetischen Geistes zu vereinbaren sei? mußte das Volk zu einer Zeit lebhaft beschäftigen, wo es immer noch und immer wieder große Nationen erstehen sah, welche Juda in Abhängigkeit und Druck hielten, während doch die Propheten die Herrlichkeit und Herrschaft des Volkes Jisrael, selbst im Exil geweißsagt hatten. (Wir sagen „scheinbare," denn die Weißsagungen der Propheten dürfen nicht auf kleine Zeitmomente, sondern müssen auf den großen Verlauf der menschengeschlechtlichen Entwicklung gedeutet werden.) Diese Frage dem Volke anschaulich zu beantworten, und zwar so: daß die Besserung

des Menschen auch das prophetisch geweissagte Verderben überwinde, und darum die Nichterfüllung noch nicht den Propheten als falschen brandmarke, unternimmt das B. Jonah, welches in der That alle Vorzüge und alle Schwächen eines Volksbuches vereinigt, durch alle seine Theile aber einen sehr erhabenen, über nationale Isolirtheit hinausgehenden und rein sittlichen Geist athmet. Neben diesen klarem, in seiner Einfachheit echt jisraelitischen Geiste, der auch im B. Jonah waltet, war aber seit dem Aufenthalt der Juden im babylonischen Exil eine mystische Versenkung des Geistes nebenhergegangen, welcher aus der klaren Allegorie ein Spiel mystischer Symbolik machte, um den erschlafften Geist durch den Reiz des Räthselhaften zur Erforschung des verborgenen Gedankens anzuregen, durch den Zauber des Geheimnißvollen zur Begeisterung dafür zu entflammen. So schon Jecheskel, so Secharjah II., so endlich das Buch Danijel in seinen zwei Theilen, welche aber sehr verschiedenen Inhalts und Zweckes, aus verschiedener Zeit und von verschiedenen Verfassern sind. Der erste Theil, ungefähr aus Esra's Zeit, will die in den außerpalästinensischen Ländern verbliebenen Juden befriedigen, indem er aus der Geschichte Danijel's, theils in Fakten, theils in mystisch angelegten Bildern dem Judenthum die Mission der Weltbekehrung und zwar ohne Zuthun der jüdischen Masse vindizirt. Der zweite Theil aber, die jüngste Schrift des Kanons, wollte in der Weise der Propheten in die Begebenheiten des syro- makkabäischen Kampfes eingreifen, da es aber hierzu an einem Propheten mangelte, hüllte er die Ereignisse dieser ganzen Periode bis zum entscheidenden Momente in die Form alter, von Danijel geschauten Weissagungen, hier aber in zwiefacher Beziehung vom alten Prophetismus abweichend, erstens durch die Andeutung der kleinsten, öfters ganz unbedeutenden Details des wirklich Geschehenen, zweitens durch die mystisch- symbolische Form, in welche das Ganze gebracht ist. Daß das Buch Danijel in seinen zwei Theilen ein besonderes Erzeugniß ist, welches dem Prophetenthume nicht angehört, ist schon von den Alten anerkannt, indem sie es den Hagiographen zutheilten. Während also die Geschichtsschreibung das ganze Leben des jisraelit. Volks begleitete, bespannt das Prophetenthum als Literatur nur die große Periode der Stürme und des Nationalunglücks von den syrischen, dann assyrischen Stößen bis zur Erkräftigung der nach Jerusch. zurückgekehrten Kolonie, genau genommen von 870 bis 450. Wir sagten, das Prophetenthum habe keine Analogie in irgend einer Literatur. Was höchstens mit ihm als literärischem Produkte verglichen werden könnte, ist die Rede bei Griechen und Römern. Aber der erste Blick auf diese, welche ein Erzeugniß des kaltberechnenden Verstandes war, ein Werk der Staatskunst oder der Justiz, läßt den Vergleich fallen. Denn die prophetische Rede hat es mit den höchsten, religiösen und sittlichen Momenten zu thun; sie schöpft aus der erhabensten Quelle der Gottesbegeisterung; sie ist die Rede an das Volk, um es zu entflammen für das höchste und lauterste Menschenthum, das hier identisch war mit Nationalität und Staat; sie blühete zu einer so frühen Zeit der Menschheit, wo noch nicht der entwickelte Verstand jedes Bild der Phantasie und jede Zuckung des Herzens zersetzte, sondern wo jedes Wort noch aus dem unmittelbaren Menschen in all seiner ungeregelten, stürmischen, aber tiefinnerlichen Beweglichkeit quoll; sie sprühete im Morgenlande auf, wo Regel und Gesetz noch nicht Gedank' und Form beherrschten, gestalteten, aber auch noch nicht erkaltend auf die Strömung des Geistes wirkten; dort und damals war es, wo in der glühenden Begeisterung jede Grenzlinie zwischen Himmel und Erde schwinden mußte, wo der Geist Gottes den Geist des Menschen anhauchte, durchdrang. Darum kann die prophetische Rede literarisch auch nur als „poetische Rede" bezeichnet werden; denn sie ist weder Gedicht, noch Rede im eigentlichen Sinne; gewöhnlich ergießt sie sich gleich dem angeschwollenen Bergstrom über alle Hindernisse weithin, so weit wie das Auge des Beschauers reicht, weder Quelle, noch Mündung erblickt er, nur dann und wann sich in großen Absätzen abmarkend, sehr selten sich versähnlich gliedernd. Die wesentliche Form der prophetischen Rede ist der Parallelismus, welcher denselben Gedanken, wenn auch nüanzirend wiederholt, aber auch dieser lange nicht in der regelmäßigen und einfachen Weise, wie die eigentliche Poesie der Hebräer. In prägnanten Momenten hilft das Wortspiel, die Paronomasie (Gleichklang der Worte) dem Propheten den wilden Gedankenstrom auf einen Moment zu fixiren und ihm als Schlagwort bleibendern Ausdruck zu geben. — War das Prophetenthum ein nothwendiges Produkt jenes großen Konflikts, in welchen

die Idee und die Wirklichkeit in dieser Nation als Trägerin der religiösen Idee gerathen mußten, so erwuchs auch eben so natürlich ganz aus demselben Knotenpunkte ein andrer, mächtiger, vielbelaubter Zweig. Während das Prophetenthum es mit dem Verhältniß und Verhalten der Nation zu der großen Idee, die sein Leben war, zu thun hatte, mußte auch das Individuum als solches sich zu ihr in einem Verhältniß fühlen, zu dieser religiösen Idee mit allen ihren Konsequenzen, insonders der göttlichen Weltregierung, die bald als waltende Vorsehung, bald als richtende Vergeltung stürzt und erhebt, in Gefahr bringt und aus ihr rettet, den Frevler vom Untergang, den Gerechten vom Heil ereilen läßt; daher mußte dieses Individuum bald in allen Nöthen des Lebens bangen und klagen, verzagen und vertrauen, sich zu Gott flüchten, und an ihm aufrichten, ihm die Unbille des Geschicks und die Verfolgungen der Feinde vortragen und seine Hülfe erflehen, bald wieder die ihm gewordene Rettung jubelnd verkünden, dankend lobsingen und zum festen Stabe für die Zukunft zurichten, und von hier ab Gott als Weltregierer und gerechten Vergelter, als Rächer und Retter feiern. Es versteht sich von selbst, daß sich das Individuum eben auch als Glied dieser Nation, welche jene Idee zu tragen und daraus ihr Schicksal sich zu schaffen hatte, fühlen und bewußt werden mußte, und so, immer aber vom individuellen Standpunkte aus, auch die Geschichte Jisrael's in gleicher Weise betrachten mußte. Dies ist die Psalmendichtung. Während das Prophetenthum immerfort vom individuellen Inhalt des momentanen Zeitpunktes ausgehend, jedesmal diesen zu der großen nationalen Idee und diese wieder zur allgemein menschlichen erweiterte: führte der Psalm die religiöse Idee in das Individuum hinein und verengerte sie zum Inhalt des Individuums. Das Prophetenthum ist daher die objektive, die Psalmdichtung die subjektive Verarbeitung der religiösen Idee. Dies um so richtiger, wenn auch dadurch die Psalmen für alle Individuen aller Zeit anpassend wurden, und daher allgemeiner scheinen, während die Propheten die großen Offenbarungen über die Geschicke der Völker und Menschheit enthalten. Es ist aber darum nicht zu verwundern, daß auch diese religiöse Lyrik, dieses Durchfühlen der religiösen Idee Seitens des Individuums, in dem Geiste Moscheh's zum Durchbruch kam. Gerade in Moscheh konnte auch das Verhältniß der religiösen Idee zum Individuum nicht ungefühlt bleiben. Vergessen wir nun nicht, daß auch lange vor Moscheh schon die Entwickelung begonnen, und daß im Liede Lemech's und im Segen Jakobs die hebräische Poetik schon sehr ausgeprägt erscheint, so wird es uns nicht wundersam dünken, daß gerade von Moscheh zwei Hauptarten des Psalms in zwei Beispielen uns erhalten sind: die Betrachtung des menschlichen Lebens und Schaffens im Lichte der religiösen Idee in dem so außerordentlich charakteristischen und darum sicher mosaischen Ps. **90**. (s. III. S. 239.), und die Feier Gottes als Retters aus großer Gefahr, hier vom national- individuellen Standpunkte, die Siegeshymne 2 M. **15**. An diese schließt sich die Siegeshymne Deborah's Richt. 5., Channah's Dankgebet (**1** Schem. 2.), um dann erst (nach mehrfacher Vorbereitung, namentlich in Schemuel's „Prophetenschule") in David den Psalm zur höchsten Entwickelung zu bringen. So hat sich die Psalmdichtung noch früher als das Prophetenthum zur Literatur ausgebildet, und begleitete dann das Leben der Nation ununterbrochen. Sie verfolgte dabei insonders drei Richtungen, die ihr von David vorgezeichnet waren. Theils versenkte sie sich allein in die subjektive Gefühlswelt des Individuums, belauschte seine Aengsten und Sorgen, seine Wehen und Freuden, seine Zweifel und Zuversicht; theils entsprang sie aus den großen Ereignissen der Nation, und erwog sie aus subjektiv- nationalen Gefühlen, wie den Untergang des Reiches, des Davidischen Königthums, der Aufenthalt in Babel, die Rückkehr nach Jerusch., die Wiederherstellung des Kultus; theils diente sie zu Gesängen und Gebeten im Tempel, vor, während und nach dem Opferkultus, wie sie von David hier eingeführt und mit der Zeit sehr ausgebildet ward. Es ist sogar ersichtlich, daß dieser dritte Zweig der Psalmendichtung in der letzten Zeit am meisten kultivirt ward, weil er der kräftigen Orginalität am ehesten entbehren und zum Theil aus schon vorhandenen Psalmenphrasen zusammengesetzt werden konnte. Auch dies kommt mehre Male vor, daß ein älterer Psalm durch Hinzufügung eines oder einiger Verse einem neuern Zeitverhältniß angepaßt wurde, oder daß aus mehreren älteren Psalmstücken ein Psalm zusammengesetzt ward (s. z. B. **1** Chr. **16**.). Die Psalmendichtung ist es nun, welche, vermöge

ihres ganzen Wesens, auch das Formale stark ausprägte. Während die prophetische Rede nichts Formales kennt, als die rhythmische Bewegung, deren Maß und Art den Charakter dessen, was ausgesprochen werden soll, ausprägen soll, hat der Psalm diese rhythmische Bewegung in mehr als einer Weise geregelt und gewissen Bedingungen unterzogen. Er hat zunächst den Parallelismus zum Gesetze erhoben, damit äußerlich bestimmte Versglieder erhalten und aus diesen den Vers gebildet, wodurch also die rhythmische Bewegung schon ihre Grenze erhält; er hat ferner die Verse zu bald genau symmetrischen, bald regelmäßigen, bald unregelmäßig gemischten Strophen zusammengefügt, so daß nur eine sehr geringe Anzahl Psalmen keinen deutlichen Strophenbau zu erkennen giebt; er hat endlich in größeren Psalmen diese Strophen zu Absätzen vereinigt, welche zum Theil sehr regelmäßig in ihrem Strophenbau sind, so daß der künstlerische Aufbau der meisten Psalmen gar nicht zu verkennen ist (s. Genaueres III. S. 369ff.) Außerdem boten Refrain und die alphabetische Anordnung hie und da willkommene Formmittel dar. — Wie aber überhaupt Sang und Dichtung in Jisrael (auch unter den Frauen) heimisch waren (vgl. 2 M. 15, 20. Richt. 11, 34. 1 Schem. 18, 6.), so gediehen neben der Psalmdichtung auch andere kleinere Gattungen der Lyrik, die sich dem religiösen Gebiete näher oder ferner hielten, so, außer dem mehrfach erwähnten Räthsel (Richt. 14, 12.), der Parabel und Fabel (Richt. 9, 7. 2 Schem. 12, 1. 2 Kön. 14, 9.), einerseits das Epithalamium, welches ein herrliches Vorbild im Ps. 45. hat, und das im „Hohenliede" die höchste Vollendung erhielt, in welcher die Vereinigung des Mannes und des Weibes in wahrhafter, unkäuflicher und unerschütterlicher Liebe als ein Werk Gottes, als eine „Gottesflamme" gefeiert wird, andrerseits die Elegie, das Klagelied קִינָה, wie auf den Tod Schaul's und Jonathan's 2 Schem. 1, 17., Joschijahu's 2 Chr. 35, 25., wo zugleich eine ganze Sammlung solcher „Klagelieder" erwähnt wird, das endlich in die Klagelieder Jirmejahu's auf die Zerstörung Jerusch.'s mündete. — War aber einmal die subjektive Durchfühlung der religiösen Idee geweckt, so konnte es mit der fortschreitenden Entwickelung nicht anders geschehen, als daß diese aus dem Gebiete der Gefühle in das Gebiet der Reflexion hinüberführte, daß hier die subjektive Anschauung zur Frage, zum Zweifel wird, dessen Lösung angestrebt wird. Von der religiösen Lyrik gelangt man zur religiösen Didaktik, welche ihre Wurzel in der Thorah, nicht in einer besondern Art der Bearbeitung, sondern nur in den Lehrsätzen hat, welche die Thorah ausspricht, nun aber in der geistigen Entwicklung der Nation zu einem eigenen Literaturzweige ward. Diese religiöse Didaktik prägte sich innerhalb der Schriftwerke, welche uns der Kanon überliefert hat, in drei Gestalten aus. Zuerst einfach als Resultat des Lebens, wie es aus des Lebens Konflikten unterhalb des religiösen Geistes erwächst, kurz und bestimmt ausgeprägt in „Sprüchen" משלים, welche das Verhalten des Individuums zum und im wirklichen Leben vom Standpunkte der Religion behandeln, und die Ergebnisse des Einzelnen zu allgemeinen Regeln erheben, deren Richtigkeit und Wahrheit durch Jedermanns Wissen verbürgt ist. Diese „Sprüche" erscheinen mit dem Stadium des jisraelitischen Lebens, in welchem die Reife des Geistes sich noch mit Frische der religiösen Gesinnung vereinigte, namentlich mit Schelomoh, der sie zu einem Literaturzweige erhob, wie sein Vater den Psalm. Von da ab sind sie nicht wieder aus dem Leben des Volkes gewichen, wie denn die spätesten in unserm Buche der „Sprüche" jener merkwürdigen Periode in der Mitte des 4ten Jahrh. (vor der gew. Zeitr.) angehören. Sie sind es neben der Geschichtsschreibung, welche auch nach dem Abschluß des Kanons sofort wieder erscheinen (Sirach; Josephus), und die sogar die Geschichtsschreibung überlebten, da sie selbst dann noch in außerordentlicher Fülle auftraten, als schon die Geschichtsschreibung aus den Juden geschwunden war (im Midrasch und Talmud). In ihrer höchsten Blüthe hatten sie die prägnante einversige, zweigliedrige Form, so daß jeder Spruch ein Vers mit abgeschlossenem Sinne, an Inhalt und Form vollständig abgerundet ist und seine beiden Glieder zwar parallel sind, aber im Ausdruck antithetisch und mit fortschreitendem, weitergreifendem Sinne in der zweiten Hälfte. — Zuzweit, in weiterer Entwicklung, erscheint die religiöse Didaktik als Diskussion; es treten die Gegensätze, der Lehrsatz und seine Verneinung einander gegenüber, bekämpfen, vernichten sich, um in einem höhern Resultate, in einer höhern Ausgleichung die Lösung zu finden. Wir haben ein großes, tiefsinnigstes Meisterwerk, welches die Lehre über die göttliche

Waltung in den Geschicken der Menschen behandelt, durch Diskussion die alte Volkslehre von der strengen Vergeltung vernichtet, diese Leugnung aber selbst wieder überwindet, und durch eine neue, wenn auch in der Thorah wurzelnde Lehre ersetzt, die alle Anforderungen des Verstandes und des Herzens befriedigt, die Lehre von der Erziehung des Menschen durch die göttliche Waltung zum „Lichte des Lebens;" welches zugleich diese Diskussion in künstlerisch bedachter Form gliedert und mit dem Ausdruck der markigsten, urkräftigsten Poesie durchdringt und überströmt, so daß hier die religiöse Didaktik zugleich als erhabenste Dichtung erscheint — das Buch Ijob. Solches Werk konnte nur jener schöpferischen Zeit des jisraelitischen Genius entspringen, in welcher das entwickelte Leben und das geahnte, wenn auch noch nicht geschaute Verderben auf die ungeschwächte Energie des Geistes traf, der Zeit Jeschajah's. — Endlich die Dritte. Diese Fülle des Gemüths, dieser dichterische Schwung, diese Dogmatik, welche sich aus den Trümmern der alten neu erhebt, auch sie mußten im Fortgang schwinden. Die fürchterlichen Schicksale Jisrael's, die Unbedeutenheit der zweiten Kolonie, ihre Abhängigkeit von den Persern, ihr nichtiges nationales Leben verbunden mit Erschlaffung des religiösen Geistes, mußten die alten Fragen und Zweifel immer schärfer werden lassen, mußten die Diskussion in Dialektik wandeln. Hier konnte nur ein Streben übrig bleiben, um nicht ganz von der religiösen Basis herunterzufallen: es mußte nachgewiesen werden, daß das Resultat der Dialektik, die Nichtigkeit alles Menschlichen, die Werthlosigkeit alles menschlichen Schaffens und Wirkens, die Leugnung der geschichtlichen Entwicklung, immer noch nicht mit der Gottesleugnung identisch sei, sondern vielmehr auslaufe in den Lehrsatz: in Gottesfurcht das Leben auf sittlichem Wege zu genießen. Wir haben diese Richtung, in welcher der subjektive Geist bis an die äußerste Grenze des religiösen Gebietes schweift, klar und unzweideutig im „Koheleth" ausgesprochen. — Dies ist die biblische Literatur nach ihrem Zeitraum, ihren Epochen und Zweigen. —

§. 3. **Idee. Lehre.** Das Dasein einer Gottheit ist wie ein dem Menschen eingeschaffener Gedanke, weil er unmittelbar aus der Vorstellung von Ursache und Wirkung folgt. Alles Wahrnehmbare erscheint dem Menschen als Wirkung, deren erste Ursache ihm Gott heißt. Diese Ursache erscheint ihm nun in zweifacher Beziehung: zu dem Dinge, dessen Ursache es ist, und zum Menschen, dem sie durch das Ding Gutes oder Böses (wie ihm dies erscheint) schafft. Hieraus nun eine Mannichfaltigkeit der Begriffe. Entweder begreift der Mensch alle wahrnehmbaren Erscheinungen als Einheit; dann sind es die verschiedenen Zustände an dem Wahrnehmbaren, welche aus verschiedenen Ursachen, also von verschiedenen göttlichen Wesen, herrühren, wie: Werden, Sein, Vergehen (indisch), oder Leben und Untergang (parsisch), welche dann zugleich von ethischer Seite als das Prinzip des Guten und des Bösen erachtet werden. Oder der Mensch begreift die Erscheinungen nicht als Einheit, sondern als große Mannichfaltigkeit, dann konstatiren ihm die in ihnen waltenden ursächlichen Kräfte eine Mannichfaltigkeit von göttlichen Wesen, welche sich, der Erhaltung des Ganzen wegen, zu einem Ganzen gleichsam staatlich ordnen und gruppiren (ägyptisch, hellenisch, germanisch); da nun die Wirkung der Erscheinungen auf den Menschen diesem bald eine günstige, bald eine schädliche dünkt, so wird er diese Götter in wechselnder Leidenschaft gegen sich ansehen, wozu er freilich meist die Veranlassung gebe. Dies das Gerüste der mythologischen Religionen. — Nachdem das Bewußtsein des Gedankens erwacht war, bewegte sich auch das Denken vor Allem um die Ursache der Erscheinungen. Der Mensch begriff die Erscheinungen nur in ihrem Vorhandensein; er erkannte daher nur eine Unerschaffenheit, eine Ewigkeit der Materie, des Raumes, der Bewegungen; und von hier aus sah er entweder Welt und Gott für identisch an, so daß die Materie zugleich die bewegende d. h. bildende Kraft in sich habe, oder irgend ein Element das bildende, das auf die übrigen Elemente bildend einwirkende sei, oder der bewegende, bildende Geist in alle Dinge vertheilt sei — oder er unterschied Materie und Gott in ihrem Wesen, konnte aber das Werden jener aus diesem nicht begreifen, und mußte nach einem Dritten suchen, das dem Gotte die Schöpfung aus der ewigen, unerschaffenen Materie möglich machte, (die Weltseele Plato's, der Himmel Aristoteles'). Dies das Gerüste der heidnischen Philosophie. Sowohl innerhalb der mythologischen Religionen als innerhalb der heidnischen Philosophie bewegte sich demnach der Menschengeist nur zwischen Gegensätzen,

welche einander immer wieder aufhoben, und daher nothwendig dort mit völligem Unglauben, hier mit gänzlicher Selbstzersetzung im Skeptizismus, der ebenso irgend eine Verneinung wie eine Bejahung leugnet und dem Menschen nur völlige Unentschiedenheit, d. h. Ueberzeugungslosigkeit vindizirt, enden mußten. — Desto weniger war es sowohl den mythologischen Religionen, als den heidnischen Philosophieen möglich, die Grundlage zu einem sichern Gebäude der Sittlichkeit und des Rechts zu geben. So wie das Dasein einer Gottheit wie ein eingeschaffener Gedanke im Menschen ist, so ist ihm Recht und Unrecht, Gutes und Böses ein eingeschaffenes Gefühl. Denn aus dem Gefühle freien Willens, freier Selbstbestimmung folgt nothwendig das Gefühl eines sittlichen Inhalts in unserm eignen Thun und Lassen, wodurch wir dann von letzterm uns in befriedigender oder schmerzlicher Weise berührt fühlen müssen, gleich dem eingeschaffenen Gefühle der Harmonie und Disharmonie. Aber weder da, wo das Prinzip des Bösen dem Prinzipe des Guten gleichberechtigt gegenüber stand, noch da wo der Gottheit Motive aus menschlichen Leidenschaften heraus insinuirt wurden, noch da wo die Gottheit zu einem leeren spekulativen Begriffe geworden, konnte eine Basis für Sittlichkeit und Recht gefunden werden, und die Philosophie brachte daher nur ethische Gegensätze hervor, ganz wie im Gottesbegriff, die einander aufhoben, z. B. Stoizismus und Epikuräismus. Alle diese Gegensätze hatten ihre Wurzel aber im Egoismus, da sie Alle die Befriedigung des menschlichen Selbst zum Ausgangspunkte hatten. — Diese vollständige Verwirrung und Rohheit in der Gedankenwelt spiegelt sich nun auch in der äußern Welt des gesellschaftlichen Menschen im Alterthum ab. Das Zerfallen des Menschengeschlechts in völlig getrennte Völker; die von jedem Volke allein sich selbst vindizirte Suprematie und alleinige Berechtigung, vor der alle anderen Menschen Barbaren sind; das Streben jedes bedeutenden Volkes, die anderen sämmtlich sich zu unterwerfen, Weltherrschaften; das Streben, die übrigen Menschen zu unpersönlichen Sachen zu machen, das Sklaventhum; innerhalb jedes Volkes wieder das Zerfallen in getrennte Klassen, Stände, bevorrechtete und benachtheiligte in aufsteigender Klassifikation — in Indien wie in Aegypten, in Hellas wie in Rom — endend entweder in sklavische Verdumpfung oder in gänzliche Zersetzung und Auflösung der gesellschaftlichen Verhältnisse; die geschlechtliche Verirrug in widernatürlichster Weise; die allgemeine Käuflichkeit, die grenzenlose Despotie in allen staatlichen und Rechtsverhältnissen: dies ist das Bild, welches im großen Ganzen das heidnische Alterthum als Ausprägung der inneren Gegensätze und der daraus folgenden Zersetzung darbietet. —

In diese Welt der freien und eigenen, aber immer wieder zum Tode ihrer Erzeugnisse führenden Entwicklung des Menschen trat **die religiöse Idee** ein, als ihr völliger Gegensatz. Gott. Welt. Mensch. Die Welt, sowohl im Stoffe, aus dem die Dinge sind, als auch in den Kräften, welche die Vorgänge in den Dingen verursachen, ist ein Geschaffenes, von Gott geschaffen. Die Welt, als Geschaffenes, eine vollkommene Einheit, in welche alle einzelnen Dinge sich einordnen, ist demnach von Gott gänzlich verschieden, in Nichts mit demselben gleich, von ihm nach freiem Willen und Gedanken also geschaffen. Gott ist demnach außerweltlich, das ewige, unveränderliche, einige Sein, das alles besondere, veränderliche, vergängliche, also in sich uneinige Sein erschaffen hat und in ewigem Kreislauf und Wesenwechsel nach den ihm als unveränderliches Gesetz eingeschaffenen Gedanken Gottes erhält. Der Mensch, eines von den Wesen dieser Welt, aber allein unter ihnen mit Gottebenbildlichem Geiste ausgestattet d. h. mit Selbstbewußtsein, freiem Willen und dem Gefühl des sittlich Guten, darum zur Heiligung in fortschreitender Entwicklung befähigt und bestimmt. Daher Gott zu diesem Menschen in unmittelbarem Verhältniß, indem Er 1) ihn in der Bethätigung seines freien Willens zur Vervollkommnung leitet, 2) sein Thun richtet, und theils durch die Folgen seiner Handlungen lohnt und straft, theils die Schuldhaftigkeit seiner Seele bei aufrichtiger Reue tilgt, und 3) ihm die Wahrheit und das Recht offenbart hat. Diese Wahrheit besteht in der Erkenntniß dieses außerweltlichen, einzigen, einigen Gottes in seiner Unmittelbarkeit zum Menschen; das Recht in der Anerkennung aller Menschen als Kinder Eines Gottes, unter denen daher „Ein Recht" bestehen soll, und die sich lieben sollen „wie sich selbst," so daß der Egoismus in die Liebe und das jedem Andern zuerkannte gleiche Recht aufgehen soll. Die Offenbarung dieser Wahrheit und dieses Rechts geschah an das Volk Israel, das zu ihr und in ihr erzogen

und herangebildet worden, um von ihm allen Völkern der Erde verkündet und nach langen und schweren Kämpfen von diesen allmählig angenommen zu werden. Darum wurde aber das Volk Jisrael nicht bloß auf den Boden jenes, nach allen Richtungen hin ausgearbeiteten Rechtes gestellt, sondern ihm auch ein besonderes Gesetz der Heiligung auferlegt, die von der leiblichen Heiligung und Reinheit zur seelischen Reinheit und Heiligung in kultueller und sozialer Beziehung hindurchgeht. — Dies die religiöse Idee in ihren Umrissen, welche als völligen Gegensatz dem Heidenthum gegenüber trat, zuerst dieses in Jisrael selbst bekämpfte und überwand, dann in der ganzen Menschheit bekämpfte und noch immerfort bekämpft. (S. über das Weitere unsere Vorlesungen über die Entwickelung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam, Leipzig 1847. und über die Religion der Gesellschaft, Leipzig 1848.). Die heilige Schrift ist nun die Aussprache, die Durcharbeitung und die Geschichte dieser religiösen Idee von ihrem Ursprung an bis zu den syro-makkabäischen Kämpfen. Verfolgen wir dies durch die Bücher der heiligen Schrift hindurch.

Zuerst: **Gott.**

Das erste Buch Moscheh (s. Isr. Pred. und Schul-Magazin erste Auflage Bd. II. S. 392ff. III. S. **180ff.**) entwickelt den Begriff Gottes als höchsten, allmächtigen Wesens, des Schöpfers der Welt (קנה שמים וארץ, אל עליון, אל שדי), welcher der Allsehende (אל ראי **16, 13.**), der Gott der Ewigkeit (אל עולם **21, 33.**) ist. Das heil. Wort setzt die Einheit Gottes schon bei der Schöpfung voraus. Das einfache ברא im ersten Verse schon, so wie der fortwährende Gebrauch des Singulars geben sonnenklar die rechte Idee von dem einigen Schöpfer der Welt, welcher diese nach freiem Willen und Gedanken hervorgebracht hat. Das Verhältniß Gottes zum Menschen ergiebt sich in diesem Buche nun folgendermaßen. Daß Gott, der Herr des Lebens, dem Menschen, seinem Geschöpfe, Gesetze vorschreibt, und ihn, bei deren Uebertretung, bestraft, stellt sich schon aus der Geschichte des Paradieses heraus. Wie der Mensch seinem Herrn im Himmel seine Verehrung darbringt, zeigt sich bereits aus der Geschichte Hebels, so wie daß Gott die Thaten der Menschen richtet, aus Kajin's und der Fluth Erzählung. Die Verehrung Gottes ging in eine vollständige Anerkenntniß Gottes, als obersten Machthabers, über: אז הוחל לקרא בשם ה׳ **4, 26.**, d. h. man fing an, ihn anzurufen, ihn zu erkennen. (Vgl. **12, 8. 21, 33.**). Ja, in Abraham ward diese Anerkenntniß zu einem vollkommenen Glauben, והאמין בה׳ **15, 6.** Daher fing man an, sowohl den Segen, als den Schwur im Namen Gottes zu sprechen **14, 18—22.** Man fing an, Leben und Tod von Gott abhängig zu glauben (עצרני ה׳ מלדת) **16, 2.**, הרבה ארבה V. **10.**, daß Gott auf das Flehen der Menschen höre V. **11. 21, 17.**, daß Gott der Richter des Menschen sei **18, 25.** (Vergl. **29, 31. 50, 19.**), sich aber seiner erbarme בחמלת ה׳ **19, 16.**, daß man diesen Gott ehrfürchten müsse **20, 11.** und ihm nachstreben, auf seinen Wegen wandeln müsse ושמרו דרך ה׳ **8, 19.** Dieses Verhältniß gestaltete sich daher immer inniger, jede Schickung wurde für göttlich gehalten **24, 50.**, jedes Glück von Gott gesandt V. **56.** Daher wandte sich der Sterbliche flehend zu Gott **25, 21.**, denn man ward der Belohnung für den Gehorsam gegen ihn gewiß **26, 5.**, und wenn man sündigte, sündigte man gegen Gott **39, 10.** Er aber wandelt selbst die böse Absicht der Menschen zu guter Wirkung **45, 5. ff. 50, 20.**, auf dessen Hülfe daher zu harren ist **48, 19.** — Dieses Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen gestaltete sich aber noch inniger und zu einem unmittelbaren Zusammenhange dadurch, daß das göttliche Wesen, um den Menschen zur Erkenntniß zu leiten, sich ihm offenbarte, und unmittelbar auf ihn influirte. Diese Offenbarung wird in unserm Buche in dem Verlaufe dargestellt, daß sie sich zunächst zu jedem Menschen gesellt, als ob sie in der Menschennatur ursprünglich gelegen, und eine mittellose Sprache Gottes zum Menschen stattgefunden, weshalb uns Offenbarungen an Adam, Kajin und Noach, und zwar mit den einfachsten Ausdrücken von: ויצו **2, 16.** ויקרא **3, 9.** ויאמר **4, 6. 9. 6, 13. 7, 1. 9, 8.** וידבר **8, 15.** ויברך **9, 1.** gemeldet werden. Jetzt nun, wo der Mensch schon an Vernünftigkeit zugenommen, wie dies sich im Opfer des Noach besonders zeigte, schließt Gott mit ihm einen Bund ברית, insofern dem Menschen eine Zusicherung und Bürgschaft des Nichtuntergangs gegen Gehorsam und kindliche Verehrung gegeben wird. Diese Offenbarung des göttlichen Wesens entzieht sich aber nun allmählig den

übrigen Menschen, und verbleibt nur dem Abram, als dem einzigen Bekenner des einzigen Gottes, unmittelbar, und dessen Nachkommen, in denen sie sich aber schon seltner und getrübter bemerklich macht, bis sie dann in Joseph nur noch als eine direkte Einwirkung, nicht aber als Offenbarung, erscheint. Unter den acht Offenbarungen, die dem Abram zukamen, haben wir daher nur die erste 12, 1., die dritte 13, 14., die siebente 21, 12., die achte 22, 2., die sich mit einem bloßen ויאמר anknüpfen, wohingegen die zweite 12, 7., die fünfte 17, 1., die sechste 18, 1. das schon mysteriösere וירא ה' אל אברם vor das ויאמר stellen. Eine viel ausgebildetere Gestalt hat aber die vierte 15, 1. Sie wird viel feierlicher eingeleitet durch היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר, und als die Sonne sich neigte, fiel ein tiefer Schlaf auf Abram, der voll Schrecken und Angst war, und in welchem er die Prophezeiung der vierhundertjährigen Sklaverei seiner Nachkommen erfuhr. Als es aber völlig finster geworden, da fuhr wie ein rauchender Ofen und eine Feuerflamme zwischen die Thierstücke hindurch, und es wurde der zweite Bund geschlossen, insofern die Versicherung auf das Land Canaan für Abram's Nachkommen gegeben ward. So wie diese Offenbarung innerlich ausgebildeter ist, so hat hingegen die sechste 18, 1. eine größere Breite. Die Offenbarung geschieht sichtlich in drei Engeln, geht aber schon im 13. Verse wieder in ein ויאמר ה' über, vgl. V. 33. Vom ersten Verse des 19. Kap. treten wieder zwei Engel, und zwar in Sedom auf. Auf ähnliche Weise steht in der Geschichte der Prüfung ein ויאמר voran, folgt aber „der Ruf eines Engels Gottes vom Himmel herab" V. 11 und 15. — Vom Jizchak werden nur zwei Offenbarungen, beide male mit וירא, und das zweitemal gar mit einem בלילה gemeldet 26, 2. 24. — Die erste Offenbarung, die dem Jakob ward, war ein Traum 28, 12. 13., und zwar die zweite leitet sich mit einem bloßen: „der Ewige sprach" ein 31,3., sodann werden aber nur Erscheinungen von Engeln erzählt, im Traume V. 11. oder in Schaaren 32, 2. und פנים אל פנים V. 31 Die dritte und vierte tritt wieder mit „Gott sprach und erschien" auf, 35, 1. 9., die letzte aber ist wiederum במראת הלילה. — Die Fälle aber, wo Personen, die mit den genannten in Verbindung standen, eine unmittelbare Einwirkung Gottes zugekommen sein soll, sind entweder nur als durch Engel vollführt, dargestellt, so der Hagar 16, 7. und 21, 17., oder durch nächtliche Träume, so dem Abimelech 20, 3., dem Laban 31. 24., und nur der eine Fall ist hier auszunehmen, wo Rebekka geht, geradezu Gott zu befragen (לדרש), und „Gott spricht." — Die wesentlichste Lehre des zweiten Buches Moscheh ist die Ewigkeit Gottes. Darum kommt uns das heil. Wort zuerst mit dem ewigen Ausspruch entgegen: אהיה אשר אהיה „ich werde sein, der ich sein werde," also: das unveränderliche, nicht entsprungene und nicht endende Sein 3, 14.; darum promulgirt sich Gott selbst als ה' 6, 2. 3. und an der Spitze der Zehnworte 20, 2, Vgl. 15, 18. Als ewiges Wesen ist Gott unkörperlich und unsichtbar 33, 20. Sobald aber dieses über alles Irdische erhabene Wesen mit dem Menschen in Verbindung und Verhältniß tritt, muß es sich nach zwei Richtungen hin darstellen, erstens als Richter, der Gerechtigkeit heischet, und Nichts, was in der Menschenwelt vorgeht, unbeachtet und ungeahndet hingehen läßt, und zweitens als Erbarmer, der den Menschen in seiner irdischen Schwäche kennt und berücksichtigt, und seine Schuldhaftigkeit tilgt. Diese beiden Seiten sind in gleicher Stärke und mit gleicher Ausdrücklichkeit im vorliegenden Buche ausgearbeitet. Gott erscheint als Richter, besonders im Verhängnisse, nach welchem die Folgen einer jeden That auf den Thäter und dessen Angehörige immer unabänderlich zurückfallen, wie dies uns tagtäglich im Menschenleben im Großen und Kleinen begegnet; jedoch besonders hervorhebend, daß die Folgen der guten Handlungen viel länger anhalten, als die der bösen, weil Gott Alles zum Guten lenkt. Als Erbarmer bethätigt er sich in der rein geistigen Sphäre, indem er den reuigen Seelen ihre Schuldhaftigkeit vergiebt und sie wieder zu Sich bringt. Diese Lehre proklamirt das heil. Wort zweimal mit großem Nachdruck 20, 5. 6. 34, 6. 7. — Wie aber hiermit in der Erkenntniß Gottes ein großer Schritt gethan, so dehnt sich auch die Anerkennung Gottes in dem Buche ungemein aus. Denn wie im ersten Buche der wahrhafte Glaube an Gott nur dem Abraham, Jizchak und Jakob zugeschrieben wird, so wurzelt er nun in einem ganzen Volke; und wie dort die Offenbarung Einzelnen ertheilt ward, tritt sie hier vor einem ganzen Volke auf, und hat mit Nationen zu thun. Darum, wie wir dort והאמין בה' lasen, lesen wir

hier ויאמינו בה' 14, 31. Wie Gott sonst Abrahams, Jizchaks und Jakobs hieß 3, 15.. so heißt er nun der Gott der Ibrim 3, 18. 5, 3. Diese Anerkennung des allmächtigen und ewigen Gottes, des Richters und Erbarmers, wird daher geradezu diesem Volke zum Gesetz gemacht: „Ihr sollt keine anderen Götter haben neben mir," jeder Götzendienst, jede Anbetung eines Sinnlichen, Bildlichen soll auf ewige Zeiten aufhören 20, 3. 23, 24. 34, 14. 3 B. Mos. 19, 4. 26, 1. 5 M. 4, 16. 6, 14. 27, 15. 29, 25. Und weil nun dieses Volk Inhaber und Träger der Erkenntniß des ewigen Gottes, und der Heerd der Offenbarung geworden, die ganze Bestimmung dieses Volkes sich hierauf konzentrirte, wird es als „eigenthümliches Volk Gottes" dargestellt. 6, 7.: „Ich nehme euch mir zum Volke, und ich werde euch zum Gott sein, und ihr sollt erkennen, daß ich der Ewige bin, Euer Gott." 19, 5: „Ihr sollt mir zum Eigenthum sein." (vgl. 5 M. 14, 2.). 19, 6: „Ihr sollt mir ein priesterliches Reich und heiliges Volk sein." (vgl. 5 M.26,19.). Was die Offenbarung selbst betrifft, so haben wir in diesem zweiten Buche drei große Akte derselben: die Erscheinung im Dornbusch, die Erscheinung auf Sinai, und die Erscheinung 33, 17 ff. Wenn jene erste im Dornbusch das Eigenthümliche hat, daß sie zum erstenmale in der Sichtbarwerdung eines sinnlichen Zeichens, einer Feuerflamme, besteht (denn bei Abraham geschah solches im Traume), so steht die zweite insofern als einzig da, als sie vor dem gesammten Volke geschah, die dritte aber auf der Grenze des Sinnlichen und Geistigen zu stehen, und schon ganz in das Gebiet des Letztern zu gehören scheint. —

Das dritte Buch Moscheh ist insbesondere der Heiligkeit Gottes gewidmet. Die Vollkommenheit des göttlichen Wesens, die höchste Harmonie aller seiner Attribute und Prädikate, nach denen dem Menschen die Erkenntniß Gottes möglich ist, prägt sich in dieser Heiligkeit aus, welche wiederholt hervorgehoben wird: קדוש אני ה' 11, 44. 19, 2. 20, 7. 26. 21, 6. 22, 32. Und weil nun in der besondern Annäherung an diesen heiligen Gott Seitens des Volkes Jisrael als Bekenner und Träger der religiösen Idee eine besondere Verpflichtung zur Heiligung liegt, wird insbesondere in diesem Buche das Gesetz der Heiligung durchgearbeitet, und von der Haltung dieses Gesetzes Segen und Fluch für Jisrael abhängig gemacht 26, 3 ff. — Das vierte Buch Moscheh, wie es zum größten Theile der Geschichte Jisraels in der Wüste gewidmet ist, stellt den Begriff der Gottheit von der Seite der Treue und Wahrheit vornehmlich heraus. „Nicht Mensch ist Gott, daß er lüge, noch Menschensohn, daß es ihm reue. Sollt' er sprechen, und es nicht thun, und reden, und es nicht halten?" 23, 19. Diese Treue und Wahrheit des göttlichen Wesens und seiner Zwecke mitten hindurch durch die Veränderlichkeit und Beweglichkeit der Menschenwelt zeigt sich nämlich auf's klarste in der Geschichte der vielen Aufstände des Volkes gegen Moscheh und die Lehre Gottes, trotz denen der Zweck Jisraels durchgeführt wurde. „Jetzt sollst du sehen, ob dir eintrifft mein Wort, oder nicht." 11, 23. Diese Treue und Wahrheit Gottes können aber nur in die Wirklichkeit treten, indem die Gerechtigkeit Gottes der Gnade Gottes untergeordnet wird, d. h. die Gerechtigkeit läßt zwar die Folgen der bösen Handlungen als Strafe eintreten, aber nur momentan, d. h. zeitlich; über diese Zeitlichkeit aber reicht die Barmherzigkeit hinaus, und verschafft der Treue und Wahrheit Gottes freien Spielraum, die ewigen Zwecke der Gottheit dennoch festzuhalten und auszuführen. Dieses Verhältniß, das sich hier in der Geschichte Jisraels in der Wüste klar hervorthut, indem trotz der Veränderlichkeit des Volkes und der es darum treffenden nothwendigen Strafen (Pesten, Aussterben des Geschlechts, Schlangen) es doch zu seinen Zwecken geführt wird, ist auch das Verhältniß des ganzen Menschengeschlechts, welchts trotz des Sinkens und nothwendigen Untergehens von Nationen zu seinem Zwecke sich entwickelnd geführt wird. „Der Ewige ist langmüthig und voller Huld, der Sünde vergibt, und Missethat, der aber nichts ungeahndet läßt, ahndend Sünde der Väter an den Kindern am dritten und vierten Geschlecht. Vergib doch das Vergehen dieses Volkes nach der Größe deiner Huld, und so wie du diesem Volke verziehen von Aegypten an bis hierher. Da sprach der Ewige: סלחתי — ich vergebe, nach deinem Worte" 14, 18—20. In dieser Treue und Wahrheit bestehet die wahrhafte Herrlichkeit Gottes für die Menschen, denen in ihrem leicht beweglichen Sinn und Leben, in ihrem ewigen Schwanken zwischen Wahrheit und Lüge die Vollkommenheit Gottes gerade

dadurch, daß er die Wahrheit und Treue ist, am deutlichsten und fühlbarsten werden muß. In diesem Sinne wird sogleich hinzugefügt: „der Herrlichkeit Gottes ist voll die ganze Erde" V. 21. Zum Zwecke dieses Buches gereicht daher auch eine besondere Bezeichnung der Gottheit, die zweimal in ihm vorkommt, 16, 22 und 27, 16.: אל אלהי הרוחת לכל בשר — insofern der Geist, das Stetige und Ewige in den Geschöpfen, als unmittelbar dem göttlichen Geiste gehörig in Anspruch genommen wird. Aus dieser Wahrheit und Treue fließt auch der Segen für den Menschen heraus, insofern ein solcher der Akt eines höhern Zweckes und einer über die strenge Gerechtigkeit hinausreichenden Gnade ist 6, 24 ff. In diesem vierten Buche wird nun auch eine weitere Aufklärung über die Arten der Offenbarung gegeben, und diese in aufsteigender Linie nach der Klarheit der Anschauung gewissermaßen klassifizirt 12, 6—8. 1) מַרְאָה eine nächtliche Vision, in der, ohne eine Gestaltung, Worte in der Tiefe des Geistes vernommen werden; 2) חלום Traum, in welchem theils die Zukunft in einem Traumgebilde erscheint und warnend und mahnend einwirkt, theils eine Lehre durch eine Traumgestalt ausgesprochen wird, theils geradezu ein göttliches Gebot an den Träumenden ergeht; 3) מַרְאֶה eine sichtbare Erscheinung, die a) entweder sich nicht ausspricht, sondern deren Sinn selbst gefunden sein will (בחדות), b) oder תמונת ה' die reine Anschauung Gottes, die Eigenschaften Gottes in einer Versinnbildlichung; endlich 4) פה אל פה oder פנים אל פנ' klare Aussprache in einfach verständlichen Worten z. B. eine Stimme, die zwischen den beiden Cherubim von der Sühnplatte herkam s. Bd. I. S. 738. 197. 719. Wie diese Stimme zu denken, lehrt uns 1 Schem. 3., wo der, der Prophetie noch unkundige Schemuel dreimal den Ruf des Ewigen hört und glaubt, Eli habe ihn gerufen, wohingegen Eli nichts vernommen, so daß es also eine Stimme im Geiste des Propheten war, die er ebenso beantwortete. —

Wenn nun in den früheren Büchern Gott als höchstes, allmächtiges, dann als ewiges, heiliges und wahrhaftes Wesen erscheint, so erhebt sich das fünfte Buch zu dem höchsten Punkte menschlicher Gotteserkenntniß, zu der Einigkeit der Gottheit. Denn nachdem die nothwendigen Prämissen der Gottheit überhaupt, als die Allmacht, Ewigkeit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit, vorausgeschickt worden, verarbeitet das fünfte Buch die Einigkeit Gottes als höchstes, schwierigstes und wichtigstes Attribut. Hier gilt vor Allem das Wort, das zum Bekenntnißworte Jisraels geworden: „Höre, Jisrael, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einig!" 6, 4. „Du hast es sehen sollen, zu erkennen, daß der Ewige Gott ist, und außer ihm keiner." 4, 35. „So erkenne jetzt, und nimm es zu Herzen, daß der Ewige Gott ist im Himmel von oben, und auf der Erde von unten, keiner mehr" 4, 39. „Sehet nun, daß ich, ich es bin, und kein Gott neben mir, ich tödte und belebe, ich schlage und heile, und aus meiner Hand errettet Niemand" 32, 39. „Keiner ist wie der Gott Jeschuruns" 33, 26. — Die Einigkeit aber, so wie sie Gott als einzig, so gibt sie ihn auch als Einheit dar, insofern alle seine Zwecke, sein Willen und sein Thun sich vereinigen zu Einem, und wesentlich Eins sind. Daher ist das Bestreben vorwaltend, Gott neben der Einigkeit als Vollkommenheit und Vollendung darzustellen. „Der Fels — vollkommen ist sein Thun, denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue, ohne Falsch, gerecht und gerade ist er" 32, 4. In demselben Maße aber, als der höchste Begriff der Gottheit in diesem fünften Buche ausgesprochen, ist auch insbesondere das Verhältniß Gottes zum Menschen ausgearbeitet, und allseitig dargestellt. Zuvörderst erscheint Gott hier als der Gott der Liebe 7, 8. „Er liebet dich!" 7, 13. 10, 15. „Denn der Ewige, dein Gott, liebet dich" 23, 6. Diese Liebe geht so weit, daß selbst, wenn er dich züchtigt, er wie ein Vater seinen Sohn züchtigt 8, 5. „Kinder seid ihr des Ewigen, eures Gottes" 14, 1. „Ist er nicht dein Vater, der dich geschaffen, der dich gemacht und bereitet?" 32, 6. — Alsdann der Gott, der trotz seiner Majestät und Himmelshöhe Gerechtigkeit übet gegen die Menschen, der Helfer der Unterdrückten und Verlassenen. „Denn der Ewige, euer Gott, er ist der Gott der Götter, der Herr der Herren, der große, mächtige, furchtbare Gott, vor dem kein Ansehen der Person, der keine Bestechung nimmt, der Recht schafft Waisen und Witwen, den Fremdling liebt, ihm Brod und Kleidung schafft" 10, 17. 18. Zu ihm also sollst du dich wenden in jeglicher Noth; „er sei dein Gebet, und er dein Gott." 10, 21.

Fragen wir daher, wie der Mensch sich zu diesem Gotte der Liebe, Gerechtigkeit und Hülfe verhalten solle, so lautet die erste Antwort: „Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, und mit deinem ganzen Vermögen" 6, 5. und in dieser Liebe ihm dienen, seine Gesetze treu beobachten, und ihn ehrfürchten, in seinen Wegen wandeln, und ihm anhangen 11, 1. 13. 22. 30, 20. 6, 2. 13. 24. 8, 6. 10, 20. 11, 26. 13, 5. 14, 23. 26, 17. „Und nun, Jisrael, was fordert der Ewige, dein Gott, von dir, als den Ewigen, deinen Gott, zu fürchten, in allen seinen Wegen zu wandeln, ihn zu lieben, und zu dienen dem Ewigen, deinem Gotte, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, zu beobachten die Gebote des Ewigen und seine Gesetze, die ich dir jetzt befohlen, dir zum Besten" 10, 12. 13. Diese Liebe, die immer von neuem eingeschärft wird, soll eine treue Anhänglichkeit an Gott durch das ganze Leben sein. „Ihr, die ihr dem Ewigen anhanget, ihr Alle lebet heute" 4, 4. Darum sollen wir thun, was recht und wohlgefällig ist in seinen Augen 6, 18. 12, 28. 13. 19. Gerechtigkeit sei unsere stete Gefährtin 6, 25. Endlich steigere sich diese Liebe zu einer wahrhaften Freude an und vor Gott, zur Sehnsucht unserer innersten Seele 12, 12. 15. 20. 16, 11. 26, 11., zu einem vollkommnen Sein mit Gott 18, 13.

So weit die fünf Bücher Moscheh. Wir sehen, daß die erhabensten Grundzüge der Gotteslehre in ihrem ganzen Umfange hiermit gegeben worden; daß außer ihnen nichts liege, was noch hinzugefügt werden könnte, und daß es nun nur darauf ankam, es ins Breitere auszuarbeiten und auszuführen, was wir nunmehr in den übrigen Theilen der heil. Schrift erkennen wollen. Die Allmacht Gottes, in der Schöpfung und Weltregierung sich verwirklichend, die Ewigkeit Gottes, seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ihrem wahren Verhältnisse, jene als Folge des Irdischen am Irdischen, diese als höherer Zweck Gottes, seine Heiligkeit als absolute Geistigkeit, seine Wahrhaftigkeit, und endlich seine Einigkeit, Vollkommenheit und Liebe — von der andern Seite der Mensch zur Gottheit, die ihm Schöpfer, Richter und Erbarmer ist, deren Erkenntniß und Gesetz er empfangen, aufzunehmen, zu lieben, treu anzuhangen, und an ihnen sich zu freuen hat. Dies ist die Lehre der fünf Bücher Moscheh, zu denen die übrigen Schriften wie Paraphrasen und Kommentare sich verhalten. — Obgleich nun die historischen Schriften nur hier und da direkte Aussprache der Lehre bringen können: so enthalten doch auch sie eine Entwickelung des Gottesbegriffes, nämlich: die Ausarbeitung desselben in der Wirklichkeit des nationalen Lebens. Je mehr Dies den Schwankungen des Geistes, der von innen heraus die Ereignisse schafft, und dem Drange der Verhältnisse von außen unterthan, je mehr hier die religiöse Idee zum Gegenstande des Kampfes ward: desto mehr mußte auch die Gotteslehre von Einer Seite aus Alles überströmen. Wird nämlich die Einzig-Einigkeit Gottes immer von neuem feierlich ausgesprochen (1 Schem. 2, 2. 2 Schem. 7, 22. 22, 32. 1 Kön. 18, 39.), so ist er zuerst und vor Allem die Weltregierung, sowohl als Herr der ganzen Natur, da seiner die Macht ist und die Majestät und Herrlichkeit und das Königthum über Alles (Josch. 2, 11. 3, 11. 13. Richt. 5, 4. 5. 1 Schem. 2, 2. 8. 2 Schem. 22, 8—17. 2 Kön. 19, 15. 1 Chr. 17, 25. 30, 11 ff.), in welchem Bezug er den feierlichen Namen ה'צְבָאוֹת „Ewiger der Herrschaaren" trägt (1 Schem. 15, 2. 17, 45. 2 Schem. 5, 10. 6, 2.), als insbesondere die Vorsehung, die über das Schicksal der Menschheit, der Völker und jedes einzelnen Menschen waltet. Als letztere bekundet er sich als ein Gott des Wissens (1 Schem. 2, 3.), der auf das Herz sieht (das. 16, 17.), der alle Herzen erforschet und alles Dichten der Gedanken versteht (1 Chr. 29, 9.), das Herz prüft (das. 30, 11 ff.); und von dem alle Schicksale der Menschen als einzelner Wesen ausgehen, denn er tödtet und belebt, führt in die Unterwelt hinab, und führet herauf, er macht arm und reich, erniedrigt und erhöht, erhebt aus dem Staube den Geringen, ihn neben Fürsten zu setzen (1 Schem. 2, 6 ff. 2 Schem. 22, 25 ff.), ja noch mehr, selbst die Gedanken der Menschen leitet er nach seinem Willen und Rathschlusse (Josch. 11, 20. 2 Schem. 17, 14. 1 Kön. 12, 15.). So wie er aber den Grund zu den Begebenheiten der Menschenwelt legt, so waltet er auch über deren Ausgang, und er ist Richter der Thaten und Handlungen der Menschen. Er wägt diese ab (1 Schem. 2, 3.), er ist ihr Richter (das. 24, 16.), er ertheilt Belohnung und Bestrafung (das. 2, 9. 10, 25.) nach Gerechtigkeit (2 Schem. 22, 25.). Er vergilt daher das Thun

des Menschen, besonders das Gute (Ruth 2, 12. 1 Schem. 24, 20.), aber eben so vergibt er die Vergehung nicht, und ahndet sie (Josch. 24, 19. 2 Kön. 7, 38.), und zwar, jemehr der Mensch des Bessern sich bewußt ist, die Gesetze Gottes kennt, dennoch aber über Abfall brütet. (Josch. 7. 22, 16 ff. und unzählige Male.). Dennoch aber ist Gott gütig (1 Chr. 17, 34. 2 Chr. 30, 19.), und unendlich seine Barmherzigkeit (1 Schem. 1, 11. 2 Schem. 24, 14. 2 Chr. 30, 9.), darum bringt Gott zur Ruhe (Josch. 1, 13. Ruth 1, 9.), erfüllt die demüthige Bitte (1 Schem. 1, 17.), errettet und hilft (1 Schem. 17, 37. 2 Schem. 3, 39. 1 Chr. 17, 34.), ist Fels, Burg, Hort (2 Schem. 22, 2.), und von ihm geht aller Segen aus (Ruth 2, 4. 20. 3, 10. 1 Schem. 15, 13 und oft.). So wie daher diese ganzen historischen Schriften eigentlich an sich eine fortlaufende Ermahnung sind, den Gesetzen Gottes zu gehorchen, am Ewigen zu hangen, und nicht in den Götzendienst zu verfallen, so sind sie auch voll solcher direkten Ermahnungen, dem geoffenbarten Gotte treu zu sein (Josch. 1, 7. 8. K. 23. 1 Schem. 12, 19 ff. und öfter), denn nur Gehorsam gegen Gott heißt in Unschuld wandeln und bringet Lohn (1 Kön. 9, 4. 2, 3.). Sind dies die Lehren der histor. Schriften in allgemeiner Darstellung, so heben wir noch besonders die Rede des Königs Schelomoh bei der Einweihung des Tempels hervor. Sie beginnt mit der Anerkenntniß des einzigen Gottes, dessen kein ähnliches Wesen existirt, der Bund und Liebe bewahrt allen, die vor ihm wandeln, und Lohn ertheilt denen, die an ihm halten. Dieser Gott ist unbegrenzt, daß ihn der Himmel Himmel nicht fassen; aber der Mensch in seiner Beschränktheit bedarf eines sichtlichen Raumes, zu ihm zu flehen, und er erhöret da. Dieser Gott ist Richter der menschlichen Handlungen, der die Wahrheit an das Licht bringt, der aber den reuigen Sündern gern und bald vergibt, deshalb alle Plagen wieder zu Ende gehen läßt. Einen Jeglichen, Fremdling oder Jsraelit, der herzutritt zu beten, erhöret er, daß Alle ihn erkennen können. Er kennet das Herz des Menschen, daß es sündig ist. Er erfüllet alle Verheißung. Ihm sollen wir treu nachfolgen — der ganze Umfang der historischen Schriften in kleinem Rahmen. —

Wie die historischen Schriften vom äußern Kampfe des jisraelitisch-nationalen Lebens bemelden, so die prophetischen von den inneren Kämpfen. Der große Kampf der religiösen Idee mit dem Heidenthume im Schooße Jisrael's selbst spricht sich in den historischen Schriften in Fakten, in den prophetischen im großen Sturm der Gedanken aus. Die historischen Schriften gehen davon aus, wie Jisrael war, die prophetischen, wie es sein sollte. Der große Gedanke, der durch die Propheten bald wetterleuchtet durch die Nacht, bald wie der Blitz zündet, bald wie die Sonne leuchtet, ist daher: über das in seinen Königen, Fürsten, Priestern und seiner Menge von Gott abgefallene und entsittlichte Jisrael kommt das göttliche Strafgericht und läutert es; dann vernichtet das göttliche Strafgericht seine götzendienerischen, übermüthigen, tyrannischen Feinde und Unterdrücker, und stellt Jisrael in großer Herrlichkeit und völliger Heiligung wieder her, und durch diesen großen Vorgang werde die Erkenntniß Gottes über alle Völker kommen und sie Alle sich vereinen zu einem Leben in Recht und Frieden. Die Lehre, welche Moscheh dem Volke Jisrael übergeben, und dasselbe an sie durch ein sorgfältig durcharbeitetes Gesetz gebunden, wurde so als die dereinstige Religion der Menschheit auf alle Völker übertragen. Wir haben daher bei den Propheten die Ausarbeitung des Gottesbegriffes in der Idee des nationalen und menschengeschlechtlichen Lebens. Dem entwürdigten Leben gegenüber ist daher die beliebteste Benennung Gottes bei Jeschajah: קדוש ישראל der Heilige Jisraels (1, 4. 5, 19. 10, 20. 12, 6. 17, 7. 29, 23. 30, 11. 12. 15. 31, 1. 41, 16. 30. 43, 3. 14. und ff.) und die Heiligkeit ist es, die er am meisten feiert. Schon bei seinem Eintritt in das Prophetenleben tönt ihm von den Lippen der Seraphim das: Heilig, heilig, heilig! entgegen (6, 3); dieser heilige Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit (5, 16.); sieht Jisrael sein Strafgericht, so heiligt es ihn (29, 25. 8, 13.); sein Name ist Heiliger (57, 15.). Für die äußere Welt stellt ihn der Prophet aber in vollendeter allgemeiner Anerkennung dar. Der Ewige ist Gott, und außer ihm Keiner, Ewiger ist sein Name, ein ewiger Gott, der die Enden der Erde geschaffen, unerforschlich, vor ihm Keiner, und nach ihm Keiner, von jeher Derselbe, der Erste und Letzte, und außer ihm Keiner, unkörperlich, (40, 18. 25. 28. 41, 1—4. 42, 8. 43, 10. 13. 44, 6. 48, 12. 45, 5. 6. 18. 46, 9.) erhaben, bewohnt die Himmelshöhe (33, 4.), allein Gott über alle Königreiche, hat Himmel und Erde gemacht (37, 16.), sein Rath wunderbar, seine Weisheit groß, wahrhaft und treu (25, 1.), was er beschlossen, wird vollführt (14, 24. 27.), seine Majestät voll Glanz (2, 10. 19. 21.). Er ist allmächtig und allweise, und mit diesem Vermögen hat er das Weltall gegründet, und die

Natur geschaffen (40, 12—14. 22. 26. 42, 5. 45, 12. 48, 12.). Gerade in dieser seiner Allheiligkeit muß aber Gott als Richter der entarteten Völker sich bethätigen. Sein Mißfallen an Missethat und Unrecht, an Ueppigkeit und Völlerei, an heuchlerischer äußerer Gottesverehrung (K. 1. 2.), darüber sein Zorn (5, 25. 29. 9, 11. und oft), deshalb sein Gericht, das nothwendig ein Strafgericht wird, da er nach Verdienst vergilt (1, 17. 2, 12. 3, 8. und sehr oft); denn Gott stürzet den Hochmüthigen, der sich brüstet seines Werks (10, 16. 47, 6.), ahndet die Bosheit, die Hoffarth (13, 11.). Aber: Gott will reinigen durch das Strafgericht (1, 25. 4, 4.), er zürnt, aber er erbarmt sich wieder (12, 11.); sein Strafgericht dauert nur einen Augenblick, aber sein Erbarmen ist ewig (54, 8.); er vergibt viel (55, 7.) — ja, noch mehr: wenn die Gerichte Gottes auf Erden walten, so lernen Gerechtigkeit der Welt Bewohner, denn wenn der Frevler alsbald begnadigt wird, lernet er Gerechtigkeit nicht (26, 9. 10.); mit Maßen, nur durch Verstoßung straft er Jisrael, darum ist dadurch gesühnt seine Schuld (27, 3. 9. 40, 1.); so wird das Leiden zum Heile (38, 17.) und Jisrael rein und erhöht (4, 2.). Da sammelt er wieder Jisrael, führt es in das Land zurück, es entfernt die Götzen, die Nichts sind, es erkennt Gott als den Alleinigen an, diese Erkenntniß breitet sich über alle Welt aus, alle Völker bekennen sich zu ihr, allgemeiner Friede kommt über die Erde, über die ganze Natur (2, 2. 9, 4. 11, 6. 18, 7. 19, 20. 29, 14. 66, 22. Kap. 65. 26, 6. 43, 5. 14, 1. 29, 23. 30, 22. 31, 7. 37, 30. 45, 6. 41, 24. 44, 9. Kap. 45. 49, 6. Kap. 60.)

So erkennt Jeschajah das strafende Gericht Gottes für nothwendig als Folge, in Bezug auf das Verbrechen, und für nothwendig als Ursache, in Bezug allgemeiner Erleuchtung und Läuterung an.

Hierzu noch folgendes Einzelne. „Und er vernichtet auf diesem Berge den Schleier, der alle Völker verschleiert, er vernichtet den Tod auf ewig, wischt die Thräne von jeglichem Antlitz" (25, 7 ff.). „Gott ist die Zuflucht dem Elenden in der Bedrängniß, Schutz gegen Wetter, und Schatten gegen Hitze, wenn der Zornhauch des Tyrannen wie Wände stürzender Sturm" (25, 4.). „Er zerbricht den Stecken, das Joch der Tyrannen" (14, 5. 9, 3. 25, 5.). „Gott läßt das Licht aufgehen, und macht Freude (9, 2.), er bildet Licht, und schafft Dunkel, bereitet Glück und Unglück (45, 7.), er leitet Blinde auf unbekanntem Wege, macht Finsterniß zu Licht (42, 16.), er lehrt dich, was dir frommt, führt dich den Weg, den du gehen sollst" (48, 17.). „Darum muß man harren auf den Ewigen, ihm vertrauen, denn Himmel und Erde und alle Wesen vergehen, aber sein Wort besteht, und seine Hülfe ist ewig" (8, 17. 26, 4. 30, 18. 33, 2. 34, 16. 40, 8. 51, 6.). „Er ist der Retter, er ist unser Vater" (63, 16. 64, 8.).

Als besonders bezeichnend, setzen wir noch den Vers her: „Gesegnet sei mein Volk Aegypten, und meiner Hände Werk Assyrien, und mein Besitzthum Jisrael" (19, 25.). —

Jirmejah hat die Trübsale erlebt, die Jeschajah vorausgesagt. Die tautologischen Reden Jirmejah's sagen daher immer wieder, Jisrael ist abtrünnig geworden, dafür wird es verstoßen, einst aber wieder zurückgeführt, wenn seine Gegner dasselbe Schicksal ereilt hat. Seine Gotteslehre ist daher einfach, seine Anschauung erhebt sich nicht über das Gewöhnliche. Doch individualisirt er schon wieder; wie: „Ich weiß, Ewiger, daß der Weg des Menschen nicht in seiner Gewalt stehet, noch in des Sterblichen Macht, wie er wandle" (10, 23.). „Warum ist der Weg der Frevler glücklich, sind wohlgemuth alle treulosen Verräther? — Du aber, Herr, kennest mich, du siehest mich, und prüfest mein Herz, wie es gegen dich gesinnt ist" (11, 1—3. 17, 10. 20, 12.). — Sonst lehrt er: „Niemand ist dir gleich, Ewiger, groß bist du und groß dein Name durch Macht. Gott der Ewige ist die Wahrheit, er machte Himmel und Erde durch seine Weisheit, er ist aller Dinge Ursache, er hat der Natur ihre Gesetze gegeben" (10, 6 ff. 27, 5. 23, 23. 24. 31, 35. 36. 51, 15. 16.). „Der Herr übt Gnade an Tausenden, allmächtig und allweise; seine Augen stehen offen über alle Wege der Menschenkinder, um jeglichem zu thun nach seinem Wandel" (32, 18. 19.). „Er züchtigt nach Billigkeit, doch ungestraft kann er dich nicht lassen" (46, 28.). „Er labt die Verschmachtenden und sättigt alle Bekümmerten" (31, 25.). „Er errettet die Seele des Leidenden aus der Hand der Boshaften" (20, 13.). — So wie im prophetischen Buche Jirmejah da am größten ist, wo er in Zorneswuth auf die plündernden Räuber seines Volkes schaut, und ihres Hochmuths Fall erblickt, so ist er unendlich groß in der Klage über seines Volkes Fall. Hier ist er das ewige Muster des frommen klagenden Menschen — und keine Saite menschlicher Trauer ist unberührt. Sein Ideengang ist dieser: Seh' ich die zertrümmerte Stadt, so sprech' ich: Gerecht ist der Ewige, denn seinem Worte war ich ungehorsam — jetzt Warnung für alle Völker (1, 18 ff.). Nur

nach des Herrn gerechtem Rathschlusse ist Alles geschehen (2, 17.). Gnade des Herrn ist es, daß wir nicht vernichtet sind, seine Barmherzigkeit ist nicht zu Ende, neu ist sie alle Morgen, und groß ist seine Treue (3, 22, 23.). Gütig ist der Herr gegen die, so ihm vertrauen, gegen die Seele, die ihn suchet (3, 25.). Doch nicht verwirft der Herr in Ewigkeit, und wenn er betrübt, so erbarmt er sich wieder, und nicht von Herzen plagt er die Menschenkinder (3, 31—33.). Laßt uns daher unsern Wandel prüfen, und uns kehren zum Ewigen. Laßt uns unsere Herzen erheben sammt den Händen empor zu Gott im Himmel (3, 39. 40.). Ich rufe dich an aus der tiefsten Grube: Erlöse uns, Herr! (3, 55 ff.). Du, Ewiger, thronest ewig; dein Thron bleibt Geschlecht auf Geschlecht! (5, 19.). —

Der als Exulirter in der Ferne lebende Jecheskel, welcher von da aus die Zerstörung Jeruschalajims und des Heiligthums erlebte, mußte vor Allem dieses große Ereigniß in seiner allgemeinen Bedeutung zu erkennen suchen. In einer großen Vision erkennt er in sinnbildlicher Anschauung Gott als überweltliches Wesen von den Sphären des Belebten (Chajoth) und Unbelebten (Ophanim) getragen (s. II. S. 1145.). Dieser Gott ist dem Menschen durch die Offenbarung unmittelbar geworden; da aber diese nur Jisrael geschehen, und dieses wieder zur Stätte seiner Anbetung den Tempel hatte: so ist die Erkenntniß Gottes in diesem Tempel zur Erscheinung geworden. Der Prophet sieht daher visionär die Erscheinung des überweltlichen, vom Belebten und Unbelebten getragenen Gottes aus dem Tempel ziehen. Damit kann aber dieses Verhältniß nicht vernichtet sein. Sobald daher das Strafgericht an Jisr. vollzogen ist, so muß das Heiligthum inmitten des geläuterten Jisrael's wieder hergestellt werden, und dieselbe Erscheinung Gottes wieder hineinziehen (s. II. S. 1339.). Um so mehr mußte aber auch Jecheskel darauf geführt werden, die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes auszuarbeiten, und hier versichert er immer wieder, daß Gott jede Seele unabhängig von der andern richtet, sie aber nur nach dem Zustande richtet, in welchem sie sich zur Zeit des Gerichtes befindet, so daß den Gerechten, der sich zur Sünde wandte, der Tod, den Sünder, der sich (thätlich) zur Gerechtigkeit wandte, das Leben trifft; so ist Gott stets zum Vergeben bereit, und hat sein Wohlgefallen an Umkehr des bußfertigen Sünders (3, 18—21. K. 18. 33, 11 ff.). Dieses Gericht trifft aber sowohl die Einzelnen, als auch die Völker: jedes entsittlichte Volk geht unrettbar unter (14, 13—20. 32, 17 ff.). — An all dieser Lehre haben auch die 12 kleinen Propheten ihren Theil nach ihrer Veranlassung und Situation. Dem Hoschea ist die Erkenntniß Gottes das höchste Ziel des Menschen. Die Ewigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue sind die Attribute Gottes in seinem Verhältniß zum Menschen, dem er dafür nur die Erkenntniß auferlegt (2, 21.); diese geht dem Menschen wie Morgenröthe auf, wie Spätregen der lechzenden Erde (6, 1—3.); Gotteserkenntniß ist mehr denn Brandopfer (6, 6.). Michah ruft uns als den Zweck der Offenbarung zu: Recht zu üben, Huld zu lieben und demüthig mit Gott zu wandeln (6, 8.), und so feiern Gott auch Amos als den Schöpfer und Offenbarer (4, 13. 5, 8. 9, 6.) Joel, Jonah und Nachum als den Gott, der Vergebung auf wahrhafte Buße verleiht; und das Ende ist (Secharj.) die Verkündigung: dereinst wird, wie der Ewige einzig ist, so sein Name auf der ganzen Erde einzig sein. — Schon im 4ten B. Moscheh (11, 25 ff.) war die Prophetie als „ein Geist" (רוח) angegeben, der „auf M. war," und von dem Gott nimmt und auf die 70 Aeltesten legt, wodurch sie in den Zustand prophetischer Exaltation gerathen, und sich prophetisch geriren (ויתנבאו). Dieser רוח wird V. 29. als „Geist des Ewigen" bezeichnet. Schemuel stiftete s. g. Prophetenschulen, in denen junge Männer (oft sehr zahlreich) in Lehre und Gesetz und in der Kunst des heiligen Gesanges unterrichtet wurden. Namentlich unter dem Einflusse der Musik (2 Kön. 3, 15.) kam dann רוח ה' (1 Schem. 10, 6.) „der Geist des Ewigen" entweder über den Einzelnen oder über Viele und sie „prophezieen," bis der Zustand wieder vorüberging (das. V. 13.). In diesem fand auch äußerlich ein exaltirtes Benehmen und Geberdenspiel statt, wie 1 Schem. 19, 24. erzählt wird. Aus diesen Schulen gingen dann die auserwählten Propheten hervor (s. II. S. 288.). So wie aber schon bei Jakob, Moscheh, Schemuel ging dieser höhern, wahren und bleibenden Prophetie der auserwählten Propheten eine besondere Berufung vorher, womit der eigentlich inspirirende Geist in dem zagenden Propheten zum Durchbruch kam. So sieht Jeschajah in der Vision Gott und die Seraphim, welche dessen Allheiligkeit preisen, vor der der unreine Mensch in Nichts verkehrt; aber dieser wird durch die gnadenvolle Nähe Gottes geläutert und so würdig das Gefäß des göttlichen Geistes, das Organ Gottes an die Menschen zu werden (K. 6.). Einfach in klaren Gleichnissen wird dem Jirmejah der Inhalt seiner Prophetie erschlossen. Die Berührung seines Mundes giebt ihm das prophetische Wort, in einem Mandelstabe sieht er die Er-

füllung desselben, in einem siedenden Topfe den Untergang, der von Mitternacht sich ergießt (K. 1.). Jecheskel hingegen schauet eine große Vision aus geöffnetem Himmel, welche in ihren verschiedenen Pausen sich durch seine ganze Prophetie flicht; er hört die Stimme eines Redenden und mit dieser „kommt der Geist in ihn," und in einer symbolischen Handlung nimmt er den ganzen Inhalt seiner Prophetie in sich auf (K. 2. 3.). Die übrigen Propheten werden nur eingeleitet durch „das Wort des Ewigen, welches ward ff.," und sie sprechen entweder einfach das Wort der Mahnung, oder sie sehen Allegorien und beschreiben und deuten diese, oder sie nehmen symbolische Handlungen vor dem Volke oder Könige vor und legen diese aus. Außer diesen Propheten sehen wir zu allen Zeiten, insonders von Eli und Schemuel an, Propheten erstehen, von denen wir nur geschichtliche Notizen haben. Nur noch einmal haben wir ein „Erscheinen Gottes im Traum der Nacht" bei Schelomoh (1 Kön. 3, 5. 9, 1.). Bis nach Nechemjah sehen wir solche Propheten bestehen, aber eben so bis zu dieser Zeit neben ihnen falsche Propheten einhergehen, welche dieses Institut zu Trug und Verführung mißbrauchten (Nech. 6, 7. 14.). —

Während aber die geschichtlichen und prophetischen Schriften den Gottesbegriff stets im nationalen und menschengeschlechtlichen Leben durcharbeiteten: eröffnen die Hagiographen die Welt der religiösen Subjektivetät. Hier ist es der Mensch als Individuum, der sich mit all seinen Gedanken, Gefühlen und Erlebnissen zu Gott und Gotteserkenntniß in ein bestimmtes Verhältniß zu stellen gedrungen fühlt, sich von Gott entfernt oder ihm nähert. Den Reigen eröffnen hier die Psalmen. Mag der Weheruf des Gepeinigten, der Hülferuf des Gedrückten, oder der Triumphruf des Geretteten in ihnen hindurchbrechen, sie haben den Menschen in seiner Persönlichkeit im Auge, mit der Gesammtheit nur als Masse der Einzelnen zu thun. Uebersehen wir dies.

Die Psalmen sind zu einem großen Theil Gebete um Rettung von Feinden, um Bestrafung der Gottlosen und Bösewichter (Ps. 6. 7. 10. 12. 13. 22. 25. 31. 35. 36. 40. 41. 43. 45. 54. 55—59. 64. 69—71. 74. 79. 83. 88. 102. 109. 120. 140—144.), und in Folge dessen wird das strenge Gericht Gottes über dieselben theils angesprochen, theils ausgesprochen und seine Gerechtigkeit laut verkündet; denn er richtet die Völker, die Welt, die Herrscher mit unbeugsamer Gerechtigkeit (Ps. 7. 9. 11. 33. 50. 58. 62. 71. 75. 82. 89. 96—98. 103. 119. 145.). Er, der Herz und Nieren prüft, der die Geheimnisse des Geistes, die Gedanken kennt, bevor sie ausgesprochen, der Allwissende (Ps. 7. 11. 17. 26. 44. 66. 94. 139.), vernichtet die Frevler (Ps. 7. 9. 10. 17. 21. 34. 37. 52. 140.) und beschützt die Gerechten, er ist den Frommen, die an ihn halten, Schutz, Erretter, Erhalter, Hirt, Burg, Veste, Licht, Hort, unter dessen Schirm man ruhig wohnet (Ps. 3. 4. 7. 18. 23. 27. 28. 31. 37. 38. 40. 46. 59. 62. 63. 68. 70. 71. 84. 115. 121. 124. 130. 140. 144.), zu ihm habe man daher unwandelbares Vertrauen, man harr' und hoff' auf ihn (Ps. 11. 13. 21—23. 25. 27. 31. 33. 34. 37 40. 52. 55. 56. 62. 71. 78. 84. 91. 94. 115. 121. 125. 146.), er sei unsre Zuflucht (Ps. 9. 90. 91. 119. 142.), er segnet die Gerechten (Ps. 5. 11. 115.), und bei ihm findet Heil, wer unsträflich wandelt (Ps. 15. 18. 23. 24. 26. 34. 50. 64.). Zu ihm hat der Mensch sich in jeglicher Gefahr daher zu wenden, denn er erbarmet sich unser, ist barmherzig, langmüthig, von unendlicher Huld (Ps. 25—27. 30. 31. 40. 41. 56. 57. 78. 86. 103. 116. 119. 123. 145.), er ist treu, wahrhaft, seine Treue endet nie (Ps. 18. 33. 40. 57. 92. 100. 108. 117. 146.), und die ihn anrufen, zu denen wendet er sich gnadenreich (Ps. 86. 145.). — Da wir aber nicht selten die Ursache unsers Leidens in uns selbst suchen müssen, so schließet sich hiernächst das Gebet um Vergebung unsrer Sünden an (Ps. 25. 32. 38. 39. 51. 130.). Er, der nicht ewig nachträgt (Ps. 103.), dessen Gnade ohne Grenzen ist (Ps. 36. 44. 48. 52. 57. 62. 63. 84—86. 89. 103. 108.) und ewig währet (Ps. 100. 106. 107. 118. 136. 138.), vergibt die Schuld (Ps. 103.), ist eingedenk, daß wir Staub sind (Ps. 103.); der züchtigt, aber nicht dem Tode Preis giebt (Ps. 118.), nicht ewig zürnt (Ps. 85. 89. 94.), erhebt die Gebeugten wieder, nimmt sich der Vertriebenen, der Gefangenen, der Elenden, der Armen an (Ps. 68. 140. 146. 89. 94.), giebt Allem Speise und Nahrung (Ps. 104. 107. 145.) und schaffet Sieg (Ps. 44. 47. 144.). — Ist dies nun Alles herrlich in Erfüllung gegangen, so stimmt der Gerettete sein Danklied an für die Errettung und Demüthigung der Frevler (Ps. 18. 21. 30. 34. 40. 48. 66. 75. 76. 107. 116. 138.) und an diese schließet sich der allgemeine Lobgesang an (Ps. 24, 66—68. 93. 95—100. 103. 104. 111. 115—117. 135. 136. 146—150.). Hier wird nun Gott gefeiert als groß, stark, mächtig, allmächtig, über die ganze Erde, über alle Völker, alle Herrscher erhaben (Ps. 33. 47. 57. 59. 62. 74.

77. 81. 83. 86. 113. 145. 147.), dem Keiner gleichet, denn wer ist wie er? (Ps. 71. 77. 89. 96. 97. 113. 135.), seine Größe, seine Macht und Güte als Schöpfer des Weltalls (Ps. 8. 19. 24. 29. 33. 65. 74. 89. 95. 96. 104. 136. 145—147.) und seine Größe als Geber der Gesetze und Offenbarung, der den Menschen den rechten Weg zu wandeln lehrt (Ps. 19. 25. 27. 40. 50. 78. 81. 86. 93. 94. 103. 105. 119. 147.), als König der Herrlichkeit (Ps. 24. 44. 47. 72. 93.), der in Ewigkeit thronet (Ps. 9. 48. 66. 90. 102. 135. 146.), dessen Rathschläge unergründlich, Gedanken unbegreiflich sind (Ps. 92. 139.), allgegenwärtig (Ps. 139.), heilig (Ps. 99. 102.), unveränderlich (Ps. 102.), vor dessen Angesicht Glanz und Hoheit ist (Ps.96.). Daher muß man sich ihm unterwerfen, ihn fürchten (Ps. 2. 22. 33. 64. 96.), ihn lieben (Ps. 18. 31. 73. 97.), kein Glück außer bei ihm finden (Ps. 16.), alles muß ihn anbeten, sich seiner freuen (Ps. 32. 33. 64. 96. 97—100.), jauchzen vor ihm (Ps. 96—100) und erkennen, daß der Ewige Gott ist (Ps. 105.). Von diesem Standpunkte sind denn auch alle Zweifel zu überwinden, welche in den Kämpfen des Lebens sich erheben, oder von Frevlern erhoben werden, indem die Erfahrung lehrt, daß nach einem längern Zeitraume der Frevler geschwunden, der Gerechte hergestellt ist (Ps. 39. f. S. 374.). — Wie die Psalmen aus der Gedanken- und Gefühlswelt heraus, so durcharbeiten die „Sprüche" aus dem wirklichen Leben des Individuums heraus das religiöse Verhältniß. Da machen denn die „Sprüche" die Abhängigkeit von Gott im Einzelnen, wie im Ganzen zur Basis auch des gewöhnlichen Lebens. Die Gottesfurcht ist aller Weisheit Anfang. So beginnen sie, und dies einzuschärfen werden sie nicht müde (1,7. 3,7. 9,10.). Wenn man nach Weisheit strebet, versteht man die Gottesfurcht erst recht (2, 5.). Denn die Furcht vor Gott ist ein Lebensborn (14, 27. 19, 23.), da sie Zucht zur Weisheit ist (15, 33.), unsre Lebenstage vermehrt (10, 27.) und in ihr feste Zuversicht ist (14, 26.), denn sie ist zugleich der Haß gegen Böses, Hoffahrt und Hochmuth und bösen Weg (8, 13.) und durch sie meidet man Böses (16, 6.), sie ist Folge der Demuth (22, 4.) — darum besser ein wenig mit Gottesfurcht, als großer Schatz, und Unrecht dabei (15, 16.). — Neben dieser Furcht vor Gott ist die sicherste Schutzwehr im Leben das feste Vertrauen auf Gott mit ganzem Herzen (3, 5. 26. 16, 20. 22, 19.), denn es macht reich, und schützt und ist zum Schilde (28, 25. 29, 25. 30, 5.), und denen, die zu Gottes Namen eilen, ist es ein fester Thurm (18, 10.). Auf allen deinen Wegen denk' an ihn, so wird er deine Wege ebnen (3, 6.). So wie also Gottesfurcht und Vertrauen das Leben festhalten, so erscheint Gott überhaupt als Prinzip des Rechtes, des Sittlichen, des Guten, wie es alle Handlungen, selbst die gewöhnlichsten, beherrschen muß. Ihm, dem Allgerechten, sind Gräuel: der Frevler (3, 32. 15, 9.), falsche Wage (11, 1.), verkehrte Herzen (11, 20.), Lügenlippen (12, 22.), der Frevler Opfer (15, 8.), die Anschläge der Bosheit (15, 26.), jeder Uebermüthige (16, 5.), die den Schuldigen unschuldig sprechen, den Unschuldigen schuldig (16, 15.); ihm mißfällt, der über des Feindes Sturz sich freuet (23, 18.); er hasset stolze Augen, lügenhafte Zungen, Mörderhände, böses Herz, falsche Zeugen, der Hader stiftet unter Brüdern (6, 16 ff.) — aber rechtes Maß und Gewicht sind vor Gott (16, 11.); dem Demüthigen schenkt er Huld (3, 34.), die in Unschuld wandeln, sind sein Wohlgefallen (11, 20.) und die die Wahrheit üben (12, 22.), und das Gebet des Frommen, das er erhört (15, 8. 29.). Er liebt den, der der Gerechtigkeit nachjagt (15, 9.), denn Gerechtigkeit und Recht üben ist ihm lieber als Opfer (21, 3.). — Aber indem Gott die Wage der Welt in Händen hält, ertheilet er auch Lohn und Strafe in voller Gerechtigkeit: er bewahret den Redlichen Heil, ist den Unschuldigen ein Schild, er beschützet die Pfade des Rechts, er gibt Weisheit und Verstand (2, 6—8.); die Wohnung des Gerechten segnet er, sein Fluch aber ruht auf dem Hause des Frevlers (3, 33.), er läßt den Gerechten nicht hungern, aber des Frevlers Gier weist er ab (10, 3.), das Haus des Hoffährtigen reißt er nieder, aber er stellet fest der Witwen Grenze (15, 25.). — Denn offen vor des Ewigen Augen sind der Menschen Wege und all' ihre Pfade mißt er (5, 21.), an jedem Orte sind seine Augen, er schaut auf Gute und Böse: und da Unterwelt und Abgrund sind offen vor dem Ewigen, um wie viel mehr das Herz der Menschenkinder (15, 11.), er prüfet die Herzen (17, 3.), wäget die Geister (16, 2.). Aber nicht ungeprüft gehet selbst des Unschuldigen Leben vorüber, eine höhere Hand stürzt ihn in Ungemach, um ihn geläutert herausgehen zu lassen. Des Herrn Zucht verschmähe nicht und laß dich seine Zurechtweisung nicht verdrießen, denn wen der lieb hat, den züchtigt er, wie ein Vater seinen Sohn, an dem er Wohlgefallen hat (3, 11. 12.). Denn Gott ist allweise, mit dieser Weisheit hat er Alles zu bestimmtem Zwecke geschaffen (8, 22—31. 16, 4.) — Aber auch in höherer

Art waltet der Herr über die Menschheit: eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Seele, durchforschend alle Gemächer des Innern (19, 27.); vom Herrn kommt des Mannes Recht (29, 26.); wer des Dürftigen spottet, lästert seinen Schöpfer (17, 5.); wer dem Armen schenkt, leihet dem Herrn (18, 17.); vom Herrn aus gehen des Menschen Schritte (20, 24.); vom Ewigen kommt Sieg (31.), vor ihm aber ist keine Weisheit, keine Klugheit, kein Rath (30.). — Hierzu tritt nun das große Gemälde der göttlichen Waltung in der Menschenwelt, welches das Buch Ijob aufrollt. Es handelt sich hier um ganz bestimmte Einzelideen. Von der einen Seite wird die Vorstellung, daß Gott dem Sünder Leiden, dem Gerechten Glück ertheilet, daß daher alles Leiden eine Strafe für Vergehen, alles Wohlergehen ein Lohn für bethätigte Gerechtigkeit sei, in allen Farben und in aller Schärfe entwickelt. Von der andern Seite wird diese heftigst bekämpft, indem zuerst durch die Erfahrung nachgewiesen wird, wie oft der Schuldlose das tiefste Weh erfährt, der Schuldige ungetrübten Glückes sich freut, alsdann die Kürze des menschlichen Lebens und die Schwäche des schon seiner Natur und seinem Verhältniß nach mit Mühsal beladenen Menschen hervorgehoben werden, wodurch die strenge Vergeltung eher ungerecht, als der göttlichen Gerechtigkeit gemäß erscheint. Dieser Verneinung tritt aber wieder als Wahrheit die Lehre entgegen: Gott richtet in Gerechtigkeit, aber er sendet auch dem Gerechten Leiden zu, theils um ihn zu warnen, vor dem Straucheln zu sichern, theils um ihn zu größerer Entwickelung zu veranlassen, mit einem Worte, um ihn „zum Lichte des Lebens" zu erziehen. Dies ist der Gedanke Gottes in seiner Vorsehung, und nach diesem ordnet er die Ereignisse mit derselben weisen Zweckmäßigkeit, mit welcher er die ganze Schöpfung und alle Geschöpfe gebildet. — Das „Hohelied" lehret, daß die wahre Liebe zwischen dem Mann und Weibe eine „Gottesflamme" ist, die also in Gott selbst ihren Ursprung hat; eine gewiß erhabene Erkenntniß. — Wenn Ijob den Leidenden, die Psalmen den Gefahrumdroheten, so zeiget Koheleth den Uebersättigten. Auch dieser hat noch die Frage frei: was ist nun der Zweck von allem Dem? und die Klage: es ist Alles „nichtig!" Aber auch diese Frage beantwortet das heilige Wort, denn es zeiget in Koheleth: daß auch diese Anschauungsweise mit dem Glauben an Gott und dem sittlichen Streben sich wohl vertrage. Denn da Alles Gabe Gottes ist, und Alles nur einen relativen Werth hat, zur Zeit gut, zur andern Zeit übel ist, der Mensch dies aber nicht in jedem Falle wissen kann, so muß er sich die Wohlgefälligkeit Gottes zu erwerben suchen, die wiederum allein von dem sittlichen Werth seiner Handlungen abhängen kann; da ferner, wenn auch nicht schnelle Strafe auf den göttlichen Richterspruch folgt, und der Sünder hundertmal Nachsicht erfährt, doch Gott Alles vor's Gericht bringt, so ist das einzige wahrhafte Lebensgesetz: das Leben in gottgefälligem Wandel zu genießen, welches sich wieder in die Regel formulirt: genieße das Leben, aber fürchte Gott und bewahre seine Gebote (s. III. S. 746 ff.). Denn Alles was Gott wirkt, bestehet ewig, nichts ist hinzuzusetzen, und nichts davon zu nehmen (3, 14.). Böse Tage wie gute sind von Gott zu bestimmtem Zweck (7, 14.). — Endlich zeiget uns Danijel in seiner Verallgemeinerung: Gottes ist die Weisheit und Macht; Er ändert Zeit und Stunde, setzt Könige ab und ein, verleiht Weisheit und offenbart das Verborgene (2, 20—22. 28.), seine Herrschaft ist über alle Reiche und Könige der Erde (2, 37 ꝛc. 47.). Wie groß sind seine Zeichen und Wunder, sein Reich ist ein ewiges Reich (3, 33.); nach seinem Willen thut er mit dem Heere des Himmels und den Bewohnern der Erde (4, 32.); all sein Thun ist Wahrheit, und seine Wege Recht (4, 34.); er erlöset und errettet, und thut Wunder im Himmel und auf Erden (6, 28.). Er bewahrt Bund und Gnade denen, die ihn lieben; bei ihm ist Barmherzigkeit und Verzeihung; denn gerecht ist er in allem seinem Thun (9, 4 ꝛc.).

Ueberblicken wir diese Gesammtdarstellung, so ergiebt sich als Resultat: **daß der Gottesbegriff durch sämmtliche Bücher der heiligen Schrift ein völlig einiger ist, und daß er durch alle hindurch fortschreitend zu einem vollendeten und abgeschlossenen Ganzen entwickelt wird.** Die fünf Bücher Moscheh geben den eigentlichen Text, den Begriff Gottes. Das erste Buch entwickelt Gott als allmächtigen Schöpfer, das zweite die Ewigkeit und das Verhältniß zwischen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes, das dritte die Heiligkeit Gottes, das vierte die Treue und Wahrheit, das fünfte die Einigkeit Gottes und seine Liebe. Die historischen Schriften geben die Ausarbeitung des Gottesbegriffes im wirklichen Leben. Ijob entwickelt das objektive Verhältniß Gottes zur Moralität des Menschen, die Psalmen das subjektive Verhältniß des Menschen zur Gottheit. Die Sprüche Schelomoh zeigen die nöthige Einwirkung des Gottesbegriffes auf das praktische Leben; der Prediger, wie das menschliche Leben nur in Gott seine Auflösung erhält. Die Propheten endlich zeigen die Erkenntniß

Gottes als Quelle des Wahrhaftigen und Guten, und wie diese aus dem Gegenbilde des Gerichtes und der Barmherzigkeit am meisten effluirt, so daß in Folge dessen die Erkenntniß Gottes allgemein, menschengeschlechtlich wird. —

Dann: die **Welt.**

Das heil. Wort beginnt damit, die Welt (Erde und Himmel) als eine Schöpfung (ברא) Gottes zu zeichnen, außerhalb Seiner nach seinem Gedanken durch sein Wort (ויאמר) und Werk (ויעש), auf dem Wege der Entwicklung in vollkommenster Ordnung überall vortrefflich geworden, so aber daß die einzelnen großen Weltkörper erst nach und nach zu dem Zustande gekommen, in welchem sie jetzt sind, (für die Erde nach der Fluth). Die Welt, das Werk Gottes, ist demnach eine große Einheit, in welche Alles nach weisestem Plane zu einem großen Ganzen eingegliedert ist. In der Tiefe liegt es aber, daß zwar die Welt nach den objektiven Gedanken Gottes, d. i. den s. g. Naturgesetzen geschaffen und in ihrem steten Wesenwechsel erhalten wird, daß aber dennoch die sittlichen Gedanken, d. i. die göttliche Waltung und Vergeltung in der Menschenwelt mit der getroffenen Ordnung in der Natur subjektiv d. i. in den einzelnen Momenten und Wesen zusammentreffen, so daß durch die Vorgänge in der Natur Beiden zugleich genügt wird, den objektiven Schöpfungsgedanken und der sittlichen Waltung Gottes Betreffs der Menschenwelt, (so in der Fluth, so in den einzelnen Vorgängen, wie Geburt und Tod, im Untergange Sedom's, so in den Wundern, so in den Strafandrohungen für Jisrael, wo überall moralische Motive mit Vorgängen in der Natur vereinigt werden.). Dies ist die Lehre der Thorah über die Natur, und dieselbe finden wir durch alle historischen Schriften gleicherweise, wir erinnern nur an den Dankpsalm 2 Schem. 22., an das Gebet Schelomoh's 1 Kön. 8., vgl. 2 Chron. 21, 15. 19. 26, 19., besonders noch in Nechemj. an den Gesang der Leviten 9, 6. Darum wird auch in den Schriften der Propheten sehr häufig das Strafgericht Gottes mit ungeheuren Naturrevolutionen verbunden geschildert, nicht blos daß die furchtbarsten Bilder aus der Natur entlehnt, sondern in der That diese dabei in außerordentliche Aufregung und plötzlichen, schreckenvollen Wandel versetzt gedacht wird, wie auch umgekehrt der dereinstige Friede der Menschheit mit allgemeinem Frieden unter den Wesen verbunden sein wird. Dann ist es aber insonders Jeschajah II., welcher Gott als Schöpfer der Welt preiset, die Unermeßlichkeit derselben, die darin ausgeprägte Weisheit (40, 12—14.), die Pracht des Himmels und seiner Heere (das. 26.), wie Gott Himmel und Erde schuf, aber den Lebensodem den Wesen, den Geist den Menschen gab (42, 5.) vgl. 48, 13. 51, 13., die Vergänglichkeit selbst des größten Geschaffenen Gott gegenüber (51, 6.). So feiert auch Jirmejah die zweckmäßige Anordnung namentlich in allen Himmelserscheinungen, in Donner, Wolken, Wind (9, 12. 13.). Am großartigsten tritt die Schöpfungslehre bei Jecheskel auf, der sehr tiefsinnig die ganze Weltordnung in der Sphäre des Belebten (Chajoth) und des Unbelebten (Ophanim) symbolisirt, die immerwährende kreisförmige Bewegung des Lebens, welche aber durch den, von Gott in das Belebte gesenkten Rüach, d. i. Gedanken, Gesetz, immerfort in den vorgezeichneten Bahnen verbleibet, während das Unbelebte nur die Bewegung kennet, die ihm von außen der Ruach des Belebten giebt; wie daher die Schöpfung den immerfortigen Zusammenhang zwischen Idee und Wesen, zwischen Gedanke und Organ, die ununterbrochene Ausführung des Gedankens erweiset (s. II. S. 1146.). Sonst predigt auch Amos Gott als Schöpfer des Körperlichen, der aber auch die innersten Gedanken des Menschen kennt, also ebenso Herr des Geistes ist (4, 13.), dessen Macht sich daher in den schrecklichsten Naturerscheinungen, in Wandel des Tages in Finsterniß, in Ueberschwemmung des Meeres zeigt (5, 8.). Noch reicher fließen die Quellen über die Natur als Werk Gottes in den poetischen Schriften. Die Hoheit Gottes, wie sie in allen seinen Werken, namentlich den Himmelskörpern, aber am meisten im Menschen sich offenbart, feiert Ps. 8., die Herrlichkeit Gottes, die in der ewigen Ordnung und im fröhlichen Wandel der Dinge sich kund thut, Ps. 19. Daß Gott Alles in der Natur gegründet, spricht 24, 1. 2. aus, die Majestät und Gewalt Gottes im Donner schildert Ps. 29., den Segen, welchen Gott durch die Herrschaft über alle Elemente, durch die Befruchtung der Erde, daß alles Gewächs sprießet, verbreitet 65, 7—14.; wie die einzelnen Vorgänge in der Natur nur von seinem Willen ausgehen, lehrt 135, 6. 7.; wie er sie alle geschaffen 136, 5—9. 146, 6. 147, 4.; wie er Allem Nahrung bereitet 145, 15. 16. 147, 8. 9., auf seinen Befehl Reif und Eis wird und wieder schmilzt 147, 15—18., denn er schuf seine Schöpfung auf immer durch die unüberschreitbaren Gesetze, die er ihr einsenkte 148, 5. 6. und alle Elemente vollführen nur seinen Willen 148, 8. Vor Allem aber entwickelt Ps. 104. ein großes Gemälde der Natur, welches

sich unmittelbar an die Schöpfungsgeschichte 1 M. 1. lehnt. Die Schöpfung des Lichtes und des Raumes, dann der vier Elemente, darauf der Erde in ihrer Besonderheit: die Trennung des Meeres und Festlandes, die Bewässerung der Erde durch Bäche und Flüsse, die Thiere aller Art, die Gewächse zu deren Ernährung, insonders des Menschen, ihn zu stärken und zu erfreuen, und wie Alles einander dienet, so daß noch Felsen und hohe Berge von Geschöpfen bewohnt werden. Nun die Ordnung, der regelmäßige Wechsel von Nacht und Tag, das Leben der wilden Thiere in jener, des arbeitenden Menschen an diesem. Wie aber auch das Meer von Thieren aller Art wimmelt, und dem Menschen dienet. Diese ganze Schöpfung ist aber stets abhängig von Gott, von ihm erhalten alle Wesen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse, nach seinem Willen vergehen sie, und werden neue Geschlechter. Gott freut sich seiner Werke, er, vor dessen Allmacht sie nichts sind. In eben so feinen wie sicheren Zügen ist hier also die Einheit der ganzen Natur, die Einordnung alles Einzelnen zu einem Ganzen, die Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit d. h. Gesetzlichkeit aller Erscheinungen und Vorgänge, so wie die immerfortige Abhängigkeit vom Willen Gottes (— also der Gegensatz zur heidnischen „Naturnothwendigkeit —") gelehrt, und leuchtet so schon dieser **eine** Psalm in der Fülle seiner Erkenntnisse durch das ganze Alterthum hindurch. Auch in den „Sprüchen" wird wiederholt hervorgehoben, daß Gott die Welt in allen ihren Theilen und in der gesammten Weltordnung mit Allweisheit geschaffen (3, 19. 20. 8, 22—31.). Hieran schließt sich nun Ijob mit den sinnigsten, farbenreichsten Schilderungen, abgesehen davon, daß der heil. Dichter in diesem Buche überall der Natur die reizendsten Bilder und Vergleiche abzugewinnen verstand. So lehrt er 9, 5—9., wie Gott zwar Alles schuf, aber auch die furchtbarsten Naturerschütterungen, Erdbeben, Meerestoben, Verfinsterungen von Gott hervorgerufen, nicht willkührlich, nicht Naturunordnungen sind; 10, 8—12. wie Gott des Menschen Leib so künstlich geschaffen, aber doch vergänglich; 26, 7—14. wie Gott mit Allmacht und Weisheit die großen Weltelemente und Weltkörper schuf, sie trotz ihrem Widerstreit zusammenband und begränzte, und Alles herrlich schmückte — und doch vermögen wir nur einen so kleinen Theil seiner Schöpfung zu erkennen?! 28, 25—27: wie Gott die Welt in unendlicher Weisheit geschaffen und so unmeßbar die Elemente erscheinen, sie dennoch allweise gegeneinander abgewogen hat. Hieran reiht sich nun die erste umfänglichere Schilderung 36, 27—37, 22., in welcher der Hauptgedanke ist, daß alle Naturerscheinungen nach Gottes Leitung kommen und gehen, und nach seinem Gerichte Lohn und Strafe an Einzelnen und ganzen Völkern üben (36, 31. 32. 37, 12. 13.), daß aber alles Werk Gottes weit über des Menschen Erkenntniß reichet. Es folgt das große Naturgemälde in Kapp. 38—41., welches folgende Sätze charakteristisch ausführt: die ganze Natur ist eine Einheit; die ganze Natur im Großen und Einzelnsten ist in wunderbarster Weisheit und Zweckmäßigkeit geschaffen; die Gebilde sind demnächst Gegensätze, die aber abgegränzt und regelmäßig ineinandergreifend sind; alle Gebilde ordnen sich dem Ganzen ein, haben aber alle einen Selbstzweck, den Zweck ihres Daseins, ganz unabhängig vom Menschen und seinen Beziehungen (s. III. S. 599f.). Endlich finden wir in einem der spätesten Bücher, Koheleth, noch einmal die ewige Kreisförmigkeit des Lebens, die immerfortige regelmäßige Wiederholung der Naturvorgänge ausgesprochen 1, 5—7., woran sich die Erkenntniß schließt: daß Alles, was Gott wirkt, ewig bestehet und vollkommen ist, daß nichts hinzuzusetzen, nichts davonzunehmen 3, 14. — So haben wir auch hier die bestimmtesten Lehrsätze in der Thorah gegeben, in den folgenden Büchern entwickelt, den vollen Gegensatz zum Heidenthume enthaltend. —

Endlich: **der Mensch.**

Wenn das heil. Wort die Schöpfung der Welt an die Spitze seiner Verkündigungen stellt, diese aber mit der Schöpfung des Menschen beenden läßt, so sind alsbald die folgenden Kapitel der Geschichte der Entwickelung des Menschen gewidmet. Hier aber ist es, wo das h. Wort den Menschen gleich Anfangs als ein Wesen, das in der Vereinigung des Körpers und Geistes besteht, bezeichnet (1 M. 2,7.), eine Lehre, die ebenso in einem der letzten Bücher der Schrift mit dürresten Worten ausgesprochen wird Koh. 12,7.); wo es diesen Geist als einen Gott ebenbildlichen, Gott ähnlichen charakterisirt (1 M. 1,26.27. 5, 1.), ein Axiom, das auch in den Psalmen zum Ausspruch kommt (8, 6.); wo es dem Menschen die Stelle an der Spitze der Erdenschöpfung anweist (1 M. 1,26. 9,2.), wie dies nicht minder an zitirter Psalmstelle gefeiert wird, so wie im Ijob, jedoch hier mit der Einschränkung, daß darum der Nutzen für den Menschen nicht etwa der Endzweck der Schöpfung ist, sondern jedes Wesen seinen Selbstzweck hat. Wie nun in dieser seiner Beschaffenheit der Mensch in ein unmittelbares Verhältniß zu Gott gestellt ist, und was

aus einem solchen Verhältnisse resultirt, ist oben hinlänglich dargelegt worden, genug daß der Mensch hiermit durch Selbstbewußtsein, eingebornes Gefühl des Sittlichen und Selbstbestimmung zu einem sittlichen Wesen geworden, mit dieser erhabenen Würde auch in einen großen Kreis der Pflichten tretend. Als die Grundlage der menschlichen Entwickelung wird nun vom h. Worte die Familie bezeichnet, welche in der Ehe, in dem ehelichen Verhältniß zwischen Mann und Weib, ihr eigentliches Moment hat, so daß die Ehe zu einem, von Gott eingesetzten Institute gestempelt wird (1 M. 2, 18. 24.). Der Mensch war rein, unschuldig geschaffen; aber die Möglichkeit zur Sünde war in ihm: er konnte Thaten thun, die wider die ihm eingeschaffene Sittlichkeit liefen, wodurch eben sein Thun zum Bösen, zur Sünde wurde, wenn er einer Begierde wider sein sittliches Gefühl Befriedigung gab. Wie nun der Mensch zuerst durch die sinnliche Begierde zur Sünde kam, berichtet das h. Wort in der Geschichte des Paradieses, wie weiterhin durch Hab- und Ehrgier innerhalb der begonnenen Gesellschaft, in der Geschichte Kajin's. Von da ab spricht es einen neuen Grundsatz für das menschliche Leben aus: die Nothwendigkeit der Arbeit und ihrer Mühen (1 M. 3, 17. 19.). Es entsprang hier das Eigenthum und die Verschiedenheit der Beschäftigung der Menschen, hieraus der große Grundsatz der menschengeschlechtlichen Oekonomie: der Tausch der Produkte, hieraus aber auch der Kampf, der Streit der Menschen untereinander. Künste wurden erfunden; aus Höhlenbewohnern Zeltbewohner, dann Städteerbauer; die zu Geschlechtern herangewachsenen Familien trennen sich zu Völkerschaften mit verschiedenen Sprachen, vereinigen sich aber wieder zu Staaten; über Alles tritt aber die göttliche Waltung heraus, das Menschengeschlecht zu sittlicher Vervollkommung zu führen (s. I. S. 30.), so daß schon hier gewisse Grundgesetze als Bedingung aller menschlichen Existenz sich ergeben (9, 1 ff.) — alles Dies beruht auf dem Axiom: daß der Mensch geneigt ist, seinen Begierden Befriedigung zu schaffen (1 M. 8, 21.), ein Axiom, das in dem von dem späten Buche Koheleth als Resultat empfohlenen Lehrsatz noch seinen vollen Nachdruck hat (11, 9. 12. 12, 13. 14.). — Je mehr aber diese Begierden in der sich immer mehr entwickelnden Gesellschaft wuchsen und Nahrung fanden, und je weniger sie zugleich in den religiösen Schöpfungen des menschlichen Heidenthums einen Damm hatten: desto nothwendiger ward die Offenbarung der religiösen Idee an sich und in ihr die Verkündigung des Rechtes. Ueberall aber wird dieses Recht für den Menschen als das Gesetz, Gebot, die Lehre Gottes bezeichnet, von deren Befolgung das Heil, der Bestand des Menschen abhänget (1 M. 26, 5.), so wie alles Böse seine Vergeltung über den Menschen bringet (1 M. 42, 21. 22.). Daher ist hier schon als das allgemeinste Sittengesetz proklamirt: vor Gott wandeln und vollkommen werden (17, 1. vergl. 6, 9.). Indem aber dieser allgemeine Begriff einen bestimmten Inhalt erhalten soll, wird das Recht im Abrisse zunächst als äußerliches innerhalb der Gesellschaft durch folgende Grundsätze festgestellt: die Gleichheit der Menschen an sich und vor Recht und Gesetz, die persönliche Freiheit des Menschen, die Unverletzlichkeit des Lebens, des Eigenthums, der Jungfräulichkeit und der Ehe, die Ehrerbietung vor den Eltern, der Schutz der Fremden, Waisen und Witwen, die Gerechtigkeit im Gerichte, die Wahrhaftigkeit der Zeugenschaft, das Verbot des Zinses und der Pfändung; alsdann innerlich hinsichtlich seiner selbst: das Gebot, jede böse Begierde zu unterdrücken; endlich hinsichtlich Gottes: das Verbot jeder Art von Götzendienst, Zauberei und Wahrsagerei, das Verbot jeder Entheiligung des Namens Gottes, die Anbetung Gottes vermittelst bestimmter Kultformen, die jedoch aus dem Charakter der Zeit entspringen, die Heiligung des Menschen vermittelst des Schabbaths und der Feste, indem der Mensch durch diese zu gewissen Zeiten aus dem materiellen Leben herausgelöst wird (s. die Schlußbetrachtung zum zweiten B. Mosch. I. S. 539 f.). In der ausführlichen Gesetzgebung wird aber das Recht überhaupt mit seinem Endziele in Gott selbst verlegt (s. I. S. 628.), und daher als oberster Grundsatz: „heilige Dich, denn der Ewige, dein Gott, ist heilig" aufgestellt. Diese Heiligung befaßt nun zunächst das Verhalten des Menschen zu Gott, weshalb in den Kultformen das Entfernen jeder Versündigung bis zu dem Aufgehen des Sichtlich-Irdischen in das Unsichtbar-Göttliche symbolisirt ward, so daß die Annäherung an Gott und die Verbindung mit Gott ungestört bleibe; alsdann innerhalb des Menschen, daß das Leiblich-Sinnliche nicht das Geistig-Sittliche trübe und überwinde, weshalb die leiblichen Zustände möglichst von ihrem thierischen Gehalte und dessen Ueberwiegen frei gehalten, entfernt, oder doch durch Reinigungen wieder davon geschieden werden, und deshalb Speise- Ehe- und Reinigungsgesetze; endlich innerhalb der Gesellschaft formulirt sich die Heiligung als das Gesetz: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst," als die bestimmtesten Vorschriften der Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, als die Verhinderung der Extreme in Reichthum und Armuth durch Rückfall der

Erbgüter und Verjährung der Schuld, und weitere Regulirung der bürgerlichen Verhältnisse (s. die Schlußbetr. zum 3ten B. Mosch. I. S. 675. ferner S. 848.). Ueber dieses konsequent durchgearbeitete System legen sich endlich in der großen homiletischen Rede Moscheh's im 5ten B. Mosch. die Strahlen der Gemüthlichkeit, indem als die allgemeine Pflicht hingestellt wird: die Liebe zu Gott, die den ganzen Menschen durchdringen soll, die Ehrfurcht vor Gott, die Nacheiferung Gottes, die Anbetung Gottes ausgeprägt in Wort und That („Dienst"), was Alles sich zu einer festen Anhänglichkeit an Gott, zur Freude an Gott, zum „vollkommenen Sein mit Gott" erhöhet. Immer aber bleibet dem Menschen, auch dem geoffenbarten Rechte gegenüber, die Freiheit des Willens, wenn ihm auch die Folgen seines Thuns in Segen und Fluch, in Leben und Tod bekannt geworden sind (s. Schlußbetr. zum 5 B. Mosch. I. S. 998f.) — Dies ist das große Fundament, welches auch für die Erkenntniß des menschlichen Wesens in der Thorah gelegt ist. Konnten nun ihrem Inhalte nach die geschichtlichen Bücher hier wenig thun, so prägen sie doch überall in der Geschichte der Nation den Satz aus: daß der Mangel an religiös-sittlichem Geiste den Verfall des Volkes herbei führte, daß die aufrichtige Umkehr zu Gott stets Erhebung und Wiederherstellung bewirkte, überhaupt aber die Unsterblichkeit des jisraelitischen Lebensprinzipes — der religiösen Idee — auch die Unsterblichkeit des Trägers Jisrael's verursachte. — Was hiermit im Lapidarstyl der Fakten gelehrt wird, das ist es auch, was die Propheten mit den Gluthworten ihrer Beredtsamkeit predigen; nur daß sie das zuerst an Jisrael Gerichtete dann auch auf alle Völker ausdehnen. Es ist hierbei das Eigenthümliche der Propheten, daß sie das in der Thorah verkündete Recht aus allen, für Jisrael spezialisirten Formen herauslösen und so verallgemeinern, daß es für die gesammte Menschheit gültig wird; ja das Endziel Gottes innerhalb der Menschenwelt in der Allgemeinherrschaft dieses göttlichen Rechts verkünden. Demungeachtet vermeinen sie hiermit nicht das Gesetz Jisrael's für dieses aufzuheben, denn so wie sie auf spezielle Punkte kommen, z. B. auf Schabbath, Speisegesetz, Freiwerden der Knechte, Zahlung der Zehnten ff., stehen sie ganz auf mosaischem Boden; (wie denn Esra und Nechemjah in dem Eheverbot mit Nicht-Jisraeliten noch viel weiter gingen als das mosaische Gesetz.). Dann aber spricht Jeschajah I. insonders gegen den Hochmuth des Menschen, der vermeint durch seine Kraft Großes hervorgebracht zu haben (s. II. S. 926.); Jeschajah II. lehrt als die höchste Forderung an den Menschen, ja als das Endziel der ganzen Menschheit das Halten des geoffenbarten Gesetzes in Wahrheit und Reinigkeit, mit gottesfürchtiger Anbetung, fern von aller Heuchelei und eitler Formheiligung (s. S. 931.); Jirmejah schärft ein, auf Gott, nicht auf Irdisches, nicht auf Weisheit, Macht und Reichthum, das unerschütterliche Vertrauen zu setzen (s. S. 1137.); Jecheskel arbeitet insonders die Lehre von der thatkräftigen Umkehr des bußfertigen Sünders, durch welche er sich die Verzeihung seiner Vergehen erwirbt, durch, und wie jedes entsittlichte Volk, in welchem namentlich Götzendienst, Ehebruch, Gewaltthat, Wucher, Mord, Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit Platz gegriffen, rettungslos untergeht (s. S. 1340.); Hoschea, Joel und Jonah sprechen von der Rettungskraft vollkommener innerlicher Buße (s. S. 1546.); Recht, Liebe und Demuth sind dem Michah die Forderungen, die Gott an den Menschen stellt (s. S. 1552.). — Die Psalmen und Ijob fassen den Menschen als den ringenden und kämpfenden auf; und betrachten ihn als solchen namentlich in seinem Verhältniß zur göttlichen Vorsehung und Vergeltung. Aber neben den innigsten religiösen Gefühlen gegen Gott stellen die Psalmen überall die Forderungen der reinsten, makellosesten Sittlichkeit an den Menschen. Ps. 15. 24. zeichnen in kurzen Zügen die Grundsätze der erhabensten Sittenreinheit, ohne sie je außer der engsten Beziehung zu Gott zu setzen. Selbst mitten in der heftigsten Aufwallung gegen die Feinde, hören diese nicht auf dem Sänger nur als Feinde Gottes, als Uebelthäter, als hinterlistige Gewaltthäter, als Unterdrücker der Unschuld verhaßt zu sein. In der Gottesläugnung, in der Verachtung der Gotteslehre sieht der Psalmist die Wurzel alles Frevels (Ps. 12. 14.). Hingegen aufrichtiges Bekenntniß der Sünde vor Gott bringt Vergebung (Ps. 32.), Zerknirschung über Vergehen heilet die Wunden (Ps. 38. 51.). Verworfen aber wird wer mit Lastern in Herz und That Opfer bringt und das Gesetz Gottes im Munde führt (Ps. 50.). Dabei ist ihm die Vergänglichkeit des Menschen wohlbewußt, daß sein irdisch Streben und Schaffen ein Schattenbild (Ps. 39. 90. 102.), daß irdischer Reichthum und Glanz und alle Macht des Menschen nichts ist (Ps. 49. und oft). — Im B. Ijob erscheint der Mensch sowohl objektiv zu einem Leben voll Kampfes und Dienstes bestimmt, da er schon um die Befriedigung seiner Bedürfnisse täglich ringen und dienen muß, dabei vergänglich und voll Schwäche (K. 7.) und geringer Kraft (K. 6.), und einem wechselnden Geschick unterworfen (K. 5.), wie auch kein Mensch ganz rein und sündenlos und vor Gott

gerecht ist (K. 4. 9. 15.), als auch subjektiv hierzu, noch oft mit größten Schmerzen und Leiden heimgesucht, daß er den Tod herbeiwünschet, aber vergeblich (K. 3. 10.). Dabei ist dem Menschen die Erkenntniß des Wesens versagt, und sein Geist bewegt sich frei nur innerhalb der sittlichen Momente, welche Gott ihm zu seiner Natur bestimmt und gemacht hat (K. 28.). Diese sittlichen Momente werden in höchster Reinheit hier allgemein, wie sie in der Thorah individualisirt gegeben sind, gezeichnet (K. 29—31.). Ueber alles Dies erhebt sich aber die Lehre von der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen, wie dieser von Gott unmittelbar von seinem Geiste oder mittelbar durch das Geschick verwarnt, geleitet, gläutert, „zum Lichte des Lebens" erzogen werde (Kapp. 32—37.). Daß beide endlich, Psalmen und Ijob, auf dem Grunde der Unsterblichkeitslehre beruhen, haben wir an den passenden Stellen wiederholt ausgeführt. — Wieder anders, faßt Koheleth den Menschen in der Nichtigkeit seines Strebens und Schaffens auf Erden auf. Während alle Werke Gottes ewig sind, schafft der Mensch nur Trümmer, und sobald er etwas mühselig vollendet hat, ist die Lust daran vorüber, wie er auch nicht weiß, was nach seinem Tode daraus werden wird; auch die Weisheit kann den Menschen vor dem ihn treffenden Geschick wohl etwas wahren, aber nicht schützen, und alle die Fragen, die dem Geiste vorliegen, vermag auch der weiseste nicht zu lösen. (Fußt der Mensch demnach nicht auf dem Bewußtsein der geschichtlichen Entwicklung und auf der Befriedigung in der Liebe, so) ist hier die einzige Lösung, sich durch ein sittenreines Leben das Wohlgefallen Gottes zu erwerben und innerhalb dessen das freudig zu genießen, was Gott uns im Leben darbietet. — Einen würdigen Schluß bilden hier nun die „Sprüche," welche das wirkliche Leben des Individuums religiös durchdringen und gestalten wollen. Sie lehren die Abhängigkeit des Menschen von Gott in seinem Geiste wie in seinem Vollbringen und Erleben, daß daher die Gottesfurcht die Wurzel alles Thuns des M. sein, und von hier aus alle Tugenden sich entwickeln müssen, voran die Demuth, die Besonnenheit, die Selbstbeherrschung und Langmuth, die Mäßigkeit, die Wahrhaftigkeit in uns selbst, aber die Liebe sich ausprägend als Wohlthätigkeit, die Sanftmuth, die Friedfertigkeit, die Versöhnlichkeit, die Dankbarkeit gegen seine Nebenmenschen. Dies ist die "Weisheit," welche Gott in seiner Weltschöpfung verwirklicht hat, um innere und äußere Güter, Frieden, Sicherheit, und Bestand zu erlangen (s. III. S. 473.). Erinnern wir hier nur daran, wie das Hohelied keinen andern Zweck hat als zu lehren, daß die wahre Liebe nicht durch Reichthum käuflich, nicht durch Sturm und Fluth tilgbar, eine „Gottesflamme" ist. —

Dies ist die Lehre der religiösen Idee über Gott, Welt und Mensch, und das Resultat ist:

1) die religiöse Idee ist in den fünf Büchern Moscheh zum Ausspruch gekommen und hat in diesen ihre breite und feste Grundlage erhalten;

2) auf diesem Fundament führen die historischen, prophetischen und anderen Bücher der heiligen Schrift die weitere Entwicklung der religiösen Idee aus;

3) es findet aber eine völlige Einheit in allen Büchern der heiligen Schrift hinsichtlich der religiösen Idee statt, und deren weitere Bearbeitung in allen übrigen Büchern entspricht genau der Grundlage in den fünf Büchern Moscheh. —

§. 4. **Kurze Geschichte der religiösen Idee.** Die fünf BB. Mosch. beginnen mit der Schöpfung der Welt und der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes, bis aus der Mitte des letztern Abraham mit seinem Bekenntniß des einzigen, außerweltlichen Gottes heraustrat. Die religiöse Idee wurde demnach dem aus Abraham entsprungenen Volke Jisrael übergeben, und nahm deshalb eine für diese Nation individualisirte Gestaltung an. Aber schon die Propheten lösten aus dieser den allgemeinen Inhalt als für das ganze Menschengeschlecht bestimmt heraus, und verkündeten die dereinstige allgemeine Anerkennung derselben durch die gesammte Menschheit. Sie sahen eine Entwickelung der letztern bis zur freien Annahme der geoffenbarten Wahrheit voraus, wobei es gleichgültig ist, ob sie diese früher oder später in der Zeit, nach bestimmten nahen oder unbestimmten fernen Ereignissen voraussetzten. Aber auch schon in den fünf Büchern Mosch. kann der tiefer Blickende nicht verkennen, daß in ihnen die Bestimmung der religiösen Idee für die ganze Menschheit angedeutet ist, daß sie als die Verkündigung des wahrhaftigen und lebendigen Gottes aller Welten nicht für immer auf Jisrael beschränkt bleiben werde, sondern die Völker immer mehr zur Erkenntniß derselben geführt werden sollten. Gerade weil aber die Menschheit in freier, selbstständiger Entwickelung zur Annahme der religiösen Idee in Bekenntniß und Verwirklichung kommen sollte, mußte dieselbe zuerst an ein Volk gerichtet sein, das durch eigenthümlichen Geist und besonderes Geschick dafür befähigt und geeignet war, und mußte dieses Volk dann zum Träger

der religiösen Idee für alle übrigen Völker dienen (עֶבֶד ה׳ bei den Propheten). Hier mußte demnach eine zweifache Aufgabe zu lösen sein: zunächst mußte die religiöse Idee dieses Volk selbst durchdringen und alle menschlich-natürlichen, ihr feindlichen Elemente in ihm überwinden; dann aber, hier völlig gefestigt, mußte sie in die Menschheit eindringen und diese überwinden. Wir sehen daher in Jisrael selbst von Sinai an einen großen Kampf vor sich gehen, über welchen uns die heil. Schrift die offenkundigsten Berichte giebt, in welchem Kampfe die Selbstständigkeit der Nation und ihre nationale Freiheit untergehen, aber die religiöse den Sieg erlangen mußte. Höchst bemerkenswerth ist es, daß gerade diejenigen Gottbegeisterten Männer, welche in Jisrael selbst diesen Sieg vorbereiten und entscheiden halfen, die Propheten, die ersten waren, welche zugleich der religiösen Idee ihre allgemeine, menschengeschlechtliche Gestaltung und Richtung verliehen. Es begann nunmehr der zweite Theil der Aufgabe, das Ein- und Durchdringen der religiösen Idee innerhalb des ganzen Menschengeschlechtes. Hier ergab sich Folgendes aus der Natur der Verhältnisse. Nach dem völligen Siege der religiösen Idee in Jisrael war die Isolirung des letztern in Palästina nicht allein nicht mehr nöthig, sondern vielmehr mußte dieses Volk als lebendige Zeugen und als Wächter der ganzen relig. Idee durch die ganze Menschheit zerstreuet werden. Hierzu war nothwendig, daß äußerlich vor der gewaltsamen Zerstreuung schon Jahrhunderte früher Theile Jisrael's durch die ganze damals zivilisirte Welt zerstreut und ansässig würden, um den späteren Flüchtlingen überall zum Anhalt zu dienen, daß aber auch innerlich die religiöse Idee von solchem kräftigen Formleben umgeben werde, daß die kommenden großen Stürme der Zeiten nicht im Stande wären, diese Idee in ihrer Wesenheit anzutasten (die Ausarbeitung des mosaischen Gesetzes im talmudischen). Andrerseits konnte die relig. Idee nur dann erst in die Menschenwelt eindringen, wenn letztere durch volle Entfaltung und Erschöpfung des antiken Heidenthums herangereift war. Es war aber ebenso natürlich, daß die Menschenwelt noch lange nicht genugsam entwickelt war, um die ganze relig. Idee in sich aufzunehmen und zu verwirklichen, sondern diese mußte überall auf heidnische Elemente stoßen, sich mit diesen vermischen, und so erst theilweise die Menschenwelt bezwingen, und erst allmählig ihre Verwirklichung im Leben und in der Gesellschaft anbahnen. Zunächst war es die abendländische Welt, in welche die religiöse Idee als Christenthum eindrang, einige Jahrhunderte später erfloß sie als Islam in die morgenländische Welt. In beiden Töchterreligionen wurde die Lehre von dem einzigen, außerweltlichen Gotte, dem Schöpfer der Welt, zur Basis gemacht, aber das Christenthum erweiterte diesen einzigen Gott dennoch wieder zu einer dreifachen Persönlichkeit innerhalb der Gottheit, und setzte wieder das Böse als eine wirkliche Existenz (Teufel), die dereinst von der Gottheit erst überwunden werden wird. Auch das Christenthum lehrte die Gottebenbildkeit des Menschengeistes, aber sah diesen von einer „Erbsünde" infizirt an, wodurch zugleich auch die (mosaische) Unmittelbarkeit Gottes gebrochen wurde, da diese sündige Seele zu erlösen es des Todes des dritten, Mensch gewordenen Gottes bedurfte. Diese Erlösung kann aber nur für das Individuum wirksam werden, das dieselbe glaubt, wie denn alle diese Lehrsätze allein durch den unbedingten Glauben gehalten werden können, weshalb dem menschlichen Verstande alle Macht diesen Glaubenssätzen gegenüber abgesprochen werden muß. Die Rechtfertigung des Menschen kann daher nicht mehr durch die (mosaische) Heiligung in Geist und That, sondern allein durch den bestimmt formulirten Glauben geschehen, und die Seligkeit im Jenseits ist allein durch diesen bedingt. Hierdurch und durch die geschichtliche Sachlage mußte überhaupt das Christenthum die vom Mosaismus verlangte Verwirklichung der religiösen Idee im Leben der menschl. Gesellschaft aufgeben, letztere sich selbst überlassen, dafür das Individuum als alleiniges Objekt der Religion ansehen, und für dieses den Schwerpunkt des Lebens in das Jenseits verlegen. Unterhalb dieser Lehrsätze hob das Christenthum die allgemeinen Sittenprinzipien aus der religiösen Idee heraus; während aber die letztere Liebe und Recht in der Tiefe identifizirte, riß jenes diese beiden auseinander, gab das Recht auf und kumulirte die Liebe bis zur duldenden Hingebung an das Unrecht. — Der Islam hingegen hielt die Lehre von einem einigen, einzigen, unkörperlichen, außerweltlichen Gotte in voller Schärfe aufrecht und überwand hiermit das arabische und persische Heidenthum; aber die Waltung dieses Gottes ist ihm nur eine andere Naturnothwendigkeit, welche das arabische Heidenthum verehrte, und vor der der freie Wille des Menschen unter dem Joche des unbedingtesten Fatalismus verschwindet. Von hier aus hat denn auch das Heidenthum vollständig wieder die Herrschaft erlangt. Der Glaube an diese Nothwendigkeit, vereinigt mit dem Glauben an die Prophetie des Mohamed's, ist nun die nothwendige Bedingung der Seligkeit im Jenseits. Dieser Glaube selbst kann aber kein freies Produkt des Menschen sein, sondern

ist vielmehr eine Gabe Gottes, und darum hat wieder der Unglaube eine besondere Quelle in einem ursächlichen Wesen des Bösen (Eblis), dessen Existenz einen vollgültigen Glaubensartikel des Islams bildet. Aus diesem so äußerlich gefaßten Glauben konnten denn auch nur sehr äußerliche Momente als Basen der Sittlichkeit im Leben erfließen, und der Islam griff hier nur gewisse Momente, wie Reinigungen, Fasten, Gebete, Pilgerfahrt nach Mekka, Almosengeben, Verbot des Weines, Blutes, Schweines dgl. heraus. — Dies sind die hauptsächlichsten Differenzpunkte des Christenthums und Islams von der religiösen Idee, wie diese in der heil. Schrift gegeben und durchgearbeitet ist. (S. Weiteres in unseren Vorlesungen über „die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam," Leipzig 1847. und über „die Religion der Gesellschaft," Leipzig 1848.). Und diese ebenso bedeutsamen als folgenreichen Differenzen lassen uns in beiden Religionen die großen Emissionen der religiösen Idee für die abend- und morgenländische Menschheit sehen, durch welche die religiöse Idee theilweise in diese eindrang, und theilweise das Heidenthum überwand, den weitern Kampf und Sieg der weitern Entwicklung der Menschheit überlassend. Nichts desto weniger mußte es hierdurch und durch die desfallsige immer weitere Verbreitung der heil. Schrift geschehen, daß die religiöse Idee, ihr Geist und zum Theil auch ihr Gesetz in die Menschenwelt eindrang, die ganze Anschauungsweise und zum Theil das Leben der Völker gestaltete, und hierfür eine große Bahn der Entwicklung eröffnete. Sicherlich geschiehet in diesem Theile der Menschheit nichts mehr, ohne von der relig. Idee influirt zu sein, und selbst diejenigen Elemente, welche sich ihr entgegenstemmen und sie verläugnen, tragen in ihrer Tiefe schon das Leben derselben. In zahllose Sprachen sind die Bücher der heiligen Schrift übertragen worden, die Geschichte Jisrael's ist in den entferntesten Orten des Erdballs bekannt, oft mehr als die des Vaterlandes, die Worte der heiligen Sänger und Redner Jisrael's dienen zum Ausspruch der Gefühle und Gedanken, und helfen in der Erziehung die Welt des Menschen bilden. — Aber um so mehr wird aus dem ganzen Verlaufe die Nothwendigkeit sichtbar, daß inmitten dieser Emissionen der religiösen Idee diese in ihrer Integrität, in ihrer, Geschichte, Verstand und Herz gleichmäßig befriedigenden, der Wissenschaft, Humanität und dem gesunden Menschenverstande gleicherweise genügenden Integrität innerhalb des unmittelbar aus dem Mosaismus und Prophetismus hervorgegangenen und von aller wesentlichen Berührung des Heidenthums frei gehaltenen Judenthums erhalten bleibe. Alle Feindseligkeiten und Verfolgungen vermochten daher den Stamm Jisrael's nicht, mitten unter den Nationen von dem Bekenntniß der ganzen integren religiösen Idee zu weichen, gefestigt und gestützt hierin durch das ihr ganzes Leben durchdringende, talmudisch-rabbinische Formgesetz, bis einerseits die Erleuchtung der Neuzeit ihm immer mehr Freiheit des Glaubensbekenntnisses zusichert, andrerseits die auch in den jüdischen Stamm verpflanzte Bildung die Lehre und das Gesetz des Judenthums immer mehr klärt, und so die integer erhaltene religiöse Idee auch wieder zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Bedeutung zurückführt. Wir sehen demnach die religiöse Idee, ausgesprochen in den Büchern der heil. Schrift, dem Heidenthume gegenüber ihre große Weltanschauung entfalten, allem Heidenthume in Religionen und Philosophemen gegenüber vertheidigen und immer mehr zum Siege führen. —

§. 5. Kurze Geschichte der Bücher der heil. Schrift. Wir haben bis auf 4 theils genealogische, theils poetische Einschaltungen (s. I. S. XXIV.) die Integrität und Authentie der fünf Bücher Moscheh aufrecht zu erhalten gehabt. Das Buch Joschua zeigt, daß zwar verschiedene ältere Urkunden in dasselbe wörtlich aufgenommen worden, daß es jedoch in der vorliegenden Bearbeitung ein genau zusammenhängendes Ganze ist, nur daß an einigen wenigen Stellen eine spätere Hand fühlbar ist (s. II. S. 10.). Wenn wir vom Buche der Richter den Anhang (von Kap. 17. an) trennen, so zeigt es sich als ein an Charakter und Form einiges Werk, eines der ältesten Geschichtswerke, das schon dem Verfasser des Buches Joschua vorgelegen. Der Anhang ist in gleicher Tendenz und Schreibweise, aber etwas später abgefaßt und angemessen angefügt (s. II. S. 134.). Die zwei Bücher Schemuel haben ganz besonders das Eigenthümliche, daß darin verschiedene Quellen, gleichzeitige Aufzeichnungen und Traditionen, welche sich an Denkmäler, Sprüchwörter und bedeutende Namen knüpfen, verwebt worden, so daß einigemale doppelte Berichte aufgenommen sind; aber der Faden ist ein so einheitlicher, der Zusammenhang so natürlich, die Schreibart so charakteristisch, daß an der Einheit der Abfassung nicht zu zweifeln ist (s. II. S. 249.). Die offenbare Einheit in Sache, Sprache und Darstellung, welche in den zwei Büchern der Könige gar nicht zu verkennen ist, hat noch Niemanden an deren Integrität zweifeln lassen, wenn auch der Verfasser, bisweilen ältere Quellen wörtlich aufnehmend, Rückweisungen mit aufgenommen hat, welche auf verschiedene Zeiten dieser

Quellen deuten (s. II. S. 492.). Daß das Buch, welches den Namen Jeschajah's trägt, aus zwei Theilen (Kapp. 1—39. 40—66.) besteht, die auch der Kanon ursprünglich gar nicht als zusammengehörig angesehen hat — weshalb der geschichtliche Anhang (Kapp. 36—39.) dazwischentritt — kann jetzt als erwiesen angesehen werden (s. II. S. 840. 923.). Beim ersten Theile zeigten sorgfältige Forschungen, daß Kapp. 1—35. völlig echtes Wort des Propheten befassen, Kapp. 36—39. Exzerpt aus ächter Quelle sind, aus der auch der meist gleiche, denselben Gegenstand betreffende Bericht des B. Könige ist. Im Texte haben wir nur die Verse 7, 15. 9, 14. und einige Worte an 4 Stellen als Glossen erkannt (s. II. S. 925.). Das zweite Buch (Kapp. 40—66.), von einem der erleuchtetsten, erhabensten, tiefestblickenden Propheten verfaßt, besteht aus Reden, welche den Fortschritt der Begebenheit verfolgen, und die durch die Redaktion des Propheten zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammengestellt wurden (s. II. S. 930.). Nicht minder erkannten wir das Buch Jirmejah's als echt, mit Ausnahme der beiden Anhänge 51, V. 59—63. und K. 52, welche von einem spätern Epitomator herrühren; außerdem ist 10, 11. ein frühes Einschiebsel, und hie und da sind Verse aus früheren Kapp. an ungeeigneter Stelle wiederholt. Von diesem spätern Epitomator rührt auch die Ordnung her, in welche die einzelnen Stücke des Buches gebracht sind, wohingegen die Ueberschriften sich als echt erweisen; einen Schreibefehler gewahrt man 27, 1. (s. II. S. 1132 f.). Ganz unangetastet ist das Buch Jecheskel geblieben, so daß nur 37, 16. 19. einige Worte zweifelhaft sind. Daß auch die einzelnen Stücke dieses Buches, namentlich die zweite und dritte Abtheilung von einem Spätern so geordnet sind, ist ersichtlich; daß aber auch das Schlußstück (Kapp. 40—48.) echt ist, haben wir erwiesen (s. II. S. 1336 ff.). Von den 12 kleinen Propheten haben wir hier des Buches Secharjah zu gedenken, indem dieses Buch ganz zweifellos aus 2 Theilen besteht, von denen der erste dem geschichtlichen Pr. Secharjah angehört (Kapp. 1—8.), während der zweite (Kapp. 9—14.) von einem frühern, noch vor dem Exil lebenden Pr. herrührt (s. II. S. 1513. 1557.). Es ist aus den Ueberschriften ersichtlich (1, 1. 7. 7, 1., hingegen 9, 1. 12, 1.), daß ursprünglich der Kanon beide Theile nicht als zusammengehörig angesehen. Auch die Psalmen befinden sich in einer, kritisch guten Beschaffenheit. Nur dreien Psalmen (14. 51. 69.) sind von einem Spätern, einem Exulanten, Verse beigefügt, um sie für seine Zeit passend zu machen; und so sind auch am Schlusse der ersten vier Bücher die s. g. Doxologieen hinzugefügt. Außerdem ist Ps. 53. eine spätere Bearbeitung von Ps. 14., Ps. 70. eines Theiles von Ps. 40., Ps. 108. eine Zusammensetzung von Stücken aus Ps. 57. und 60. Die Sammlung des ganzen Psalmbuchs, wie es vor uns liegt, rührt von einer Hand her, so jedoch daß der Anordner frühere kleinere Sammlungen benutzte; über die Grundsätze der Anordnung s. III. S. 367 ff. Auch die Ueberschriften der Psalmen erkannten wir als echt an s. S. 365. Bei keinem Buche der Schrift läßt sich an so vielen Stellen vermuthen, daß ursprünglich Ausdruck und Ordnung anders gewesen, als bei dem Buche der „Sprüche." Giebt aber das Buch durch seine verschiedenen Ueberschriften selbst zu erkennen, das sein Inhalt ein aus und zu verschiedener Zeit gesammelter ist (S. 471.), so zeigt eine genauere Untersuchung, daß sowohl der Verfasser, als auch der Sammler mehrere an diesem Werke beschäftigt waren. Zunächst bietet die ältere Sammlung und Bearbeitung (Kapp. 1—24, 22.) eine Sammlung von Sprüchen Schelomoh's (10—22, 16.) und eines anonymen Verfassers aus des Königs Joasch Zeit (22, 17—23, 14.), beide von einer Einleitung (Kapp. 1—9.) und einem Schlusse (23, 15—24, 22.) eingeschlossen, deren Verf. zugleich dieser ältere Sammler aus des K. Jotham Zeit war. Ein zweiter Sammler, der schon Verse aus der Einleitung des ersten benutzt, stellt eine kleine Sammlung von Aussprüchen annonymer Weisen (24, 23—34.) voran, und fügte eine größere Sammlung (Kapp. 25—29.) hinzu, welche er als von den Gelehrten Chiskijah's veranstaltet angiebt, und die einige Sprüche Schelomoh's, die anderen von anderen Verfassern enthält. Hieran schloß endlich ein später nachexilischer Sammler noch Kapp. 30. 31., indem er zwischen drei vorexilische Stücke ein spätes Erzeugniß einschob und alle vier dem Buche als Anhang zufügte. Hinsichtlich des Buches Jjob konnten alle Anfechtungen der neuern Kritik zurückgewiesen werden; es blieb ein großes integres Meisterstück übrig, indem nur die Endworte 31, 40. als Vermerk zur Uebersicht und einige Worte in 10, 22. als ein Einschiebsel späterer Hand erschienen. Das Hohelied erwies sich als ein nach einem geschickten Plane entworfenes und vollständig abgerundetes Gedicht, das gerade in dieser und keiner andern Ordnung den richtigen und einheitlichen Faden bewährt. Wir hatten am ganzen Gedichte nur die Worte in der Ueberschrift אשר לשלמה als Zusatz eines Spätern, nicht des Verfassers, zu erkennen. Die strenge Form der Kapitel und Verse in den Klageliedern zeigt, daß hier nirgends eine kritische Verdächtigung Platz greifen

dürfte; auch das 5te Kap. erweist seine Aechtheit, fraglich sind allein die Schlußworte von 2,19. Auch im Prediger erschien das „Nachwort" am rechten Platze und echt. Hingegen konnte nicht verkannt werden, daß das Buch Danijel aus zwei völlig zu trennenden, weder von einem Verfasser, noch aus einer Zeit herrührenden Theilen besteht (Kapp. 1—6. 7—12.). Hier tritt aber das Eigene ein, daß, um den zweiten, spätern Theil an den ersten, aramäisch geschriebenen genauer zu knüpfen, und die Naht zu verwischen, das erste Kap. des zweiten Theils aramäisch übertragen ward (s. S. 878ff.). Hinsichtlich der beiden Bücher der Chronik kommt es an unserer Stelle nicht sowohl darauf an, wie der Chronist selbst gearbeitet hat und wie seine Schrift sich zu den parallelen Büchern Schem. und Kön. verhält, sondern nur daß Alles, Tendenz, Form, Sprache erweisen, daß das Werk ein ganzes, originales ist. Allerdings zeigten sich aber Spuren einer, absichtlich verstümmelnden Hand s. III. S. 995 f. Die Bücher Esra und Nechemjah waren ursprünglich nicht getrennt, und sind das Werk eines Autors, der alte Urkunden und selbstbiographische Stücke Esra's und Nechemjah's wörtlich aufnahm und seiner Tendenz noch mit einleitenden und abschließenden Stücken versah. — — Dies ist im Kurzen die Geschichte der h. Bücher bis zu der Zeit, in welcher sie zur strengsten Wacht gläubigen Nachkommen übergeben wurden. Wir erkennen daraus, daß 1) die Bücher des Kanons sich im Ganzen in einer guten kritischen Beschaffenheit befinden; im Einzelnen jedoch erweisen allerdings die vielfachen Varianten, welche zwischen parallelen Stellen der Schrift statt finden, z. B. dem Psalm 18 und 22sten Kap. des 2 B. Schem., daß vor der spätern Aufnahme des Textes in den Kanon mancherlei Texteswandlung schon vor sich gegangen sein mag, so lange man nämlich noch nicht auf die treue Ueberlieferung bis auf den Buchstaben hielt; 2) daß die Angaben der Schriften selbst mit den Resultaten einer gesunden nach beiden Seiten hin vorurtheilslosen Kritik bis auf weniges übereinstimmen; denn lediglich in der Ueberschrift des Hohenliedes sahen wir durch das, schon sprachlich verdächtige אשר לשלמה irriger Weise Schelomoh als Verfasser angegeben, und selbst der zweite Theil Danijels wird von seinem Verfasser selbst wiederholt eingeführt, und dann erst tritt Danijel in der ersten Person sprechend auf; 3) daß in mehreren Schriften die Sammler und Ordner von den Verfassern zu unterscheiden sind, ja an manche Bücher mehrere Sammler Hand angelegt haben. — Von selbst verständlich konnte es nicht ausbleiben, daß durch die Abschreiber im Laufe der Zeiten mancherlei Verschiedenheiten und Fehler in den Text geriethen. Schon sehr alt sind daher Vergleichungen der Handschriften, um den richtigen Text zu bewahren. So erwähnt der Talmud der Vergleichung dreier Handschriften im Tempel (Taan. 68, 1.), der unter den Namen תיקון ספרים und עטור ספרים bekannten kritschen Angaben (Nedar. 37, 2.), der Punkt. extraord., der Chethib velo Keri, der Keri velo Chethib, und der Keri und Chethib. Doch hatte der, von einem Juden aus Tiberias unterrichtete Hieronymus um 400 d. gew. Zeitr. bereits fast ganz den maßoretischen Text. Vom sechsten Jahrhundert an stellt die Maßorah den Text den Konsonanten nach fest, und die Zählung der Verse, Wörter, Konsonanten, so wie insonders die Keri's und Chethib's nebst vielen anderen Bemerkungen bilden einen, ungeheuern, aber trotz Jacob ben Chajims und Buxtorf's Arbeiten nach sehr verworrenen kritischen Apparat. Zwischen dem 8ten und 10ten Jahrhundert wurde die heutige Punktation und Akzentuation eingeführt. Als das erste Buch der Schrift in Druck erschienen die Psalmen mit Rdak's Kommentar 1477 (wahrscheinlich zu Bologna); 1482 die Thorah aus einer Bononischen Druckerei; 1486 die Nebiim zu Soncino; 1487 die Chethubim zu Neapel; 1488 zu Soncino die ganze Bibel. Außer der Brescer Ausgabe 1494 ward die von Jacob ben Chajim besorgte Bombergische Bibel 1526 von großer Wichtigkeit. Seitdem fehlte es namentlich an Sammlungen von Varianten nicht, deren kritische Sichtung aber noch vieler Arbeit bedarf. — Tief ins Alterthum greifen schon die Uebersetzungen der heiligen Schrift. Daß mindestens die Thorah in der Uebersetzung der Septuaginta aus 280 v. d. gew. Zeitr. herrührt, kann nicht bezweifelt werden; die anderen Bücher folgten nach. Spätestens 130 nach d. gew. Zeitr. fertigte der zum Judenthume übergetretenen Aquilas auf eine allzu knechtische Art eine andere, griechische Uebersetzung, vielleicht von der ganzen Schrift, von der uns nur wenige Reste übrigblieben. Ihm folgte Symmachus, der ebenfalls Jude geworden, vor 170 (?) und die heilige Schrift, etwas frei, aber in reinem Griechisch übertrug, wovon ebenfalls nur Bruchstücke übrig sind. Aus ungefähr gleicher Zeit Theodotion, der aber sonst nur nach den Septuaginta arbeitete; daher seinem Fragmente nur zur Ergänzung der letzteren tauglich. Außerdem sind noch Bruchstücke dreier griechischer Uebersetzungen einiger Bücher der heilig. Schrift vorhanden, deren Verfasser und Zeit aber nicht bestimmt werden können, und endlich die in Venedig gefundene griechische Uebersetzung der Thorah,

Sprüche, Ruth, Hoheslied, Klagelieder, und Danijel, welche noch ängstlicher an den Buchstaben hält als die von Aquilas, und ihren Ursprung ungefähr im achten Jahrhundert hatte. — Mit Recht sagt Zunz, daß es geschriebene aramäische Uebersetzungen der meisten biblischen Bücher schon unter den Hasmonäern gegeben. Wir haben über die Thorah den schlichten und verständigen Onkelos aus der Zeit Philo's, und den Pseudojonathan, richtiger das jerusalemische Targum, dann über die Nebiim das Targum des freiern, auslegenden, bisweilen wirklich hagadischen Jonathan; außerdem ein späteres Targum zu Psalmen, Sprüchen, Ijob, von denen nur die „Sprüche" sich frei von Hagada halten, und welches fälschlich dem Rab Joseph (gest. 325.) zugeschrieben ward; immer mehr hagadisch, fast nicht mehr übersetzungsmäßig wird das Targum zu den fünf Megilloth, endlich existirt ein Targum der Chronik. Von zahlreichen syrischen Uebersetzungen ist allein die Peschito aus dem Hebräischen geflossen, deren Alter sagenhaft ist, die aber vor der Mitte des 4ten Jahrh. nicht erwähnt wird, und von mehreren herrührt. Arabische Uebertragungen haben wir aus dem 10ten Jahrh. die der Thorah von Saadias; außerdem ist in den Polyglotten eine arabische Uebers. des B. Joschua gedruckt; Erpen ließ eine arab. Uebers. der Thorah von einem Neuern drucken, so wie auch einige Proben einer arab. Ueb. der Psalmen und des Danijels von R. Saadias Ben Levi Asnekoth aus der ersten Hälfte des 17ten Jahrh. gedruckt worden sind. Außerdem existiren noch samaritanisch- und syrisch-arabische Versionen. Die wirkliche samaritanische Uebersetzung der Thorah weicht natürlich von unserm Original sehr ab, ist aber auch oft nach Onkelos gearbeitet. Mit Uebergehung der alten Versionen im Armenischen, Persischen, Aegyptischen, Aethiopischen sei nur noch der Vulgata erwähnt. Diese lateinische Uebers. ist erst gegen Ende des zweiten Jahrh. entstanden, und zwar aus den Septuag., und wurde von Hieronymus vielfach verbessert. Dann aber fertigte dieser eine neue latein. Uebers. aus dem hebr. Texte selbst, und diese verdrängte die alte Vulg. aus der Kirche. — Mit der Thorah selbst trat auch die Auslegung in die Welt, wie ja in der Thorah selbst schon Moscheh einige Male das Gesetz interpretiren muß (z. B. über die Erbtöchter, den Holzhauer am Schabbath.). Daß diese Auslegung sich traditionel fortpflanzte und von Geschlecht zu Geschlecht sich mehrte, ist sicher. Diese frei Auslegung (Midrasch) ward zur Halacha über das Gesetz, zur Hagada (Gesagtes) über alle andere Theile der Schrift. Als diese niedergeschrieben zu werden anfingen, erhielten wir zuerst die Mischna des R. Jehuda hanaßi (219), dann die Midraschim Sifra zum 3 B. Mos., Sifri zum 4 und 5 B. Mos., und Mechiltha zu einem Theil des 2 B. Mos., bis der jerusalemische Talmud im letzten Drittel des 4ten Jahrh., und der babylonische Talmud schließlich im 6ten Jahrh. redigirt ward. Die eigentliche Auslegungs-Hagada oder der Midrasch im engern Sinne ist uns erhalten im Midrasch rabba zur Thorah und den fünf Megilloth, Thanchuma zur Thora, Jalkut zur ganzen heil. Schrift. Von hier ab geht der Midrasch vielmehr in die Gebetpoesie über, und es tritt dafür die einfache Kommentirung der Schrift nach dem eigentlichen Wortsinne ein. Die Literatur dieser Bibelkommentare in hebräischer, lateinischer und in allen andern Sprachen bis auf die neueste Zeit ist eine außerordentlich reichhaltige; die Jahrhunderte haben nicht aufgehört, am Verständniß des h. Wortes zu arbeiten, und werden nicht aufhören. Unter den jüdischen Auslegern werden immer noch am höchsten verehrt: Jarchi („Raschi" gest. 1105, dessen Name aber fälschlich dem Kom. zur Chr. gegeben wird;) Aben-Esra („Rabe," der seinen Kommentar zur Thorah 1167 vollendete;) dessen Enkel Samuel ben Meier („Raschbam,") zur Thorah; Mose Nachmani („Ramban," der seinen Komment. zur Thorah 1268 vollendete,) zur Thorah, zum Ijob und Hohenliede; Joseph und sein Sohn David Kimchi (letzterer „Radak") zu den meisten Büchern der Schrift, gegen Ende des 12ten und Beginn des 13ten Jahrh.; Levi ben Gerson („Ralbag" gest. 1370) zu den meisten Büchern der Schrift; Don Jsak Abarbanel geb. 1437. gest. 1508., zur Thorah, den Nebiim und dem Danijel. — —

Officin von Bernhard Tauchnitz.